Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre

samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen

Von

Paul Tschackert, D. Dr.,
ord. Professor der Theologie in Göttingen.

Tschackert

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
SPRINGFIELD, ILLINOIS

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1910

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
SPRINGFIELD, ILLINOIS

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorwort.

In den Streitigkeiten, die in der Gegenwart die wissenschaftlichen und kirchlichen Kreise des Protestantismus beschäftigen, stehen zwei Themata im Vordergrunde, das Urchristentum und die Kirchenlehre. In die Diskussion über den zweiten Gegenstand möchte das vorliegende Buch eingreifen. Es will an die Stelle von Jakob Plancks „Geschichte der Entstehung . . . unsers protestantischen Lehrbegriffs" (Leipzig 1781—1800) treten. Planck steht unter dem Eindruck des Zeitbewußtseins, daß die Ideen der Reformation „eine ganz gleichgültige Antiquität" geworden seien (Bd. IV, S. VII), und die orthodoxen Lehrer werden in seinem Werke meist als schlechte Menschen behandelt. Wegen der sorgsamen Benützung entlegener Schriften hat es zwar noch jetzt einen gewissen Wert; aber dogmengeschichtlich ist es nicht mehr brauchbar. Soll ein Ersatz dafür geschaffen werden, so muß er aus der gegenwärtigen Kenntnis der Reformationsgeschichte hervorwachsen und von ernstem Interesse an der dogmatischen Arbeit der Reformatoren getragen sein, aber auch ihren innerprotestantischen Gegnern gerechte Beurteilung zu teil werden lassen. Die äußere Geschichte der Reformation, die Planck in aller Breite in sein Werk hineinbezogen hat, braucht man, da sie durch die Darstellungen von Rankes, von Bezolds, Briegers, Kaweraus u. A. allgemein bekannt ist, nur zu streifen. Denn alles kommt hier auf die reformatorische Gedankenwelt an, deren Entstehung, Verbreitung und relative Fixierung dargelegt werden soll. Erstrebt muß werden eine möglichst objektive Berichterstattung: es soll dargestellt werden, was die Männer der Reformation wirklich gedacht haben, und wie durch ihre Gedankenarbeit die lutherische und die reformierte Kirchenlehre entstanden ist.

In der Herbeischaffung der Literatur aus der hiesigen und auswärtigen Bibliotheken und bei der Korrektur hat mir Herr Stud. theol. Erwin Sehlbrede hierselbst mit unermüdlichem Fleiße geholfen, wofür ich ihm herzlich danke.

P. Tschackert.

Berichtigungen.

Seite	10	Zeile	16	lies:	Erbsünde.
„	11	„	34	„	Tugendstärke.
„	45	„	20	„	oboediens.
„	99	„	20	„	Verhalten.
„	102	„	24	„	für es.
„	110	„	2	„	Vorgänger.
„	229	„	37	„	Zwinglis (statt Zürichs).
„	265	„	26	„	Amtsführung.
„	532	„	18	„	5 Bogen 8° (statt 5 Bände 8°).
„	583	„	32	„	fordere.
„	585	„	28	„	Wortes.
„	586	„	27	„	gemäß.

Inhalts-Angabe.

Seite

§ 1. Einleitung 1
§ 2. Übersicht 5

Erster Teil: Die Entstehung und Verbreitung der evangelischen Grundgedanken Luthers (bis 1528).

Erster Abschnitt: **Die Entstehung der antirömischen Grundgedanken Luthers** 6

Erstes Kapitel: Der römische Katholizismus am Ausgange des Mittelalters 6

A. Die hierarchisch-scholastische Lehrentwicklung: Kirche, Sakramente, Verdienste 6
§ 3. Der römische Kirchenbegriff 7
§ 4. Die römische Sakramentslehre 10
§ 5. Die römische Lehre von den Verdiensten 20

B. Die Vorbereitung der reformatorischen Gedanken 25
§ 6. Die kirchenanstaltliche Vorbereitung der Reformation 25
§ 7. Die Erneuerung des Augustinismus 26
§ 8. Die Pflege subjektiver Frömmigkeit in der Mystik 30
§ 9. Der antispekulative Positivismus der Nominalisten 31

Zweites Kapitel: Die antirömischen Grundgedanken Luthers (Heilige Schrift, Rechtfertigung, Kirche) 33
§ 10. Die theologischen Anfänge Luthers bis 1517: Occamismus; Augustinismus (Lehre v. d. Sünde); Mystik; Biblicismus 34
§ 11. Luthers kirchengeschichtliche Stellung: Konservatives und Progressives an Luther 44

A. Die Grundlehre von der Heiligen Schrift im Gegensatze zum römischen Traditionalismus 56
§ 12. Die Entstehung des Schriftprinzips Luthers 56
§ 13. Luthers Lehre vom Alten und Neuen Testamente 63
§ 14. Die Interpretation der Bibel 65

B. Die Grundlehre von der Heilserlangung allein durch die Gnade Gottes. (Evangelische Rechtfertigung im Gegensatze zu römischem Moralismus.) 71
§ 15. Luthers Lehre von der Buße unter Voraussetzung der Lehre von der Sünde 71
§ 16. Luthers Lehre vom Glauben 75
§ 17. Luthers Lehre von der Rechtfertigung (Prädestination Gottes, Unfreiheit des menschlichen Willens im Geistlichen, Person und Werk Christi) . 78
§ 18. Luthers Lehre von der christlichen Freiheit und von der Heilsgewißheit 90
§ 19. Luthers Lehre von den guten Werken 95

C. Die Grundlehre von der Kirche als Glaubensgemeinde im Gegensatz zum römischen Hierarchismus 102
§ 20. Wesen und Erscheinungsform der Kirche 102

Seite

§ 21. Fortsetzung 106
§ 22. Das Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes 112

D. Das Verhältnis der antirömischen Grundlehren Luthers unter einander 113
§ 23. 113
§ 23a. Melanchthons Loci communes rerum theologicarum, das erste Echo der antirömischen Grundgedanken Luthers 117

Zweiter Abschnitt: **Die Entstehung der antispiritualistischen Grundgedanken Luthers (1522–1528)** 121

Erstes Kapitel: Die Lehrsysteme der spiritualistischen Gegner Luthers 121
§ 24. Karlstadt 121
§ 25. Die Zwickauer Propheten 128
§ 26. Das Täufertum. Balthasar Hubmaier 132
§ 27. Fortsetzung. Johann Denk 143
§ 28. Fortsetzung. Andere täuferische Schriftsteller. Geistliche Lieder und Gemeindeleben der Täufer 148
§ 29. Sebastian Franck 154
§ 30. Kaspar Schwenckfeld 157

Zweites Kapitel: Die antispiritualistischen Grundgedanken Luthers 162
§ 31. Die Vermittlung des göttlichen Geistes durch das Wort Gottes . . 163
§ 32. Das Wort Gottes als Gnadenmittel 166
§ 33. Wort und Zeichen. Taufe und Abendmahl. (Der erste Abendmahlsstreit.) 168
§ 34. Der Dienst am Worte (das geistliche Amt). Kirchliche Ordnungen. Die Kirche als Gnadenmittelanstalt 179
§ 35. Maßnahmen zur Begründung evangelischer Landeskirchen. Kirchenvisitationen und ihre Wirkungen. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen 1528 188
§ 36. Die lutherische Reformation und die Obrigkeit. (Kirche und Staat nach lutherischer Anschauung.) 193
§ 37. Grundlagen der lutherischen Eheordnung 196

Dritter Abschnitt: **Die Verbreitung der Lehre Luthers bis zum Jahre 1528; Luthers Geistesgenossen bis 1528** 201
§ 38. Die Verbreitung der Lehre Luthers zunächst in Obersachsen u. Thüringen 201
§ 39. Fortsetzung. Franken und süddeutsche Reichsstädte 209
§ 40. Fortsetzung. Hessen 216
§ 41. Fortsetzung. Niedersachsen und Ostfriesland 218
§ 42. Fortsetzung. Schlesien und Pommern. Danzig 222
§ 43. Fortsetzung. Preußen. Riga 223
§ 44. Schluß. Skandinavien 226

Zweiter Teil: **Der Zwinglianismus.**

§ 45. Einleitung 228
§ 46. Zwinglis Lebensgang und Entwicklung zum Reformator 231
§ 47. Zwinglis Lehre. Sein Schriftprinzip 238
§ 48. Zwinglis Lehre von Gott, von der Erwählung und vom Glauben . 242
§ 49. Zwinglis Christologie 246
§ 50. Zwinglis Lehre von der Kirche 248
§ 51. Zwinglis Lehre von den Sakramenten 249
§ 52. Zwinglis Lehre von der bürgerlichen Gemeinde und von der Obrigkeit 252
§ 53. Die Verbreitung des Zwinglianismus 255
§ 54. Schlußcharakteristik Zwinglis 257

Dritter Teil: Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften.

(Der lutherische Protestantismus in seiner bekenntnisbildenden Periode von 1529—1537, mit Ausblick auf die kirchlichen Ereignisse in Deutschland bis zum Augsburger Religionsfrieden.)

A. Fortschritte und Hemmungen des Luthertums in Deutschland von 1529–1555 258
§ 55. Äußerer und innerer Machtzuwachs bis 1540 258
§ 56. Die Wittenberger Konkordie 261
§ 57. Weitere Erstarkung des Luthertums in Deutschland bis 1546 . . 263
§ 58. Hemmungen der deutschen Reformation. Die Münsterschen Täufer. Bernt Rothmann 268
§ 59. Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen 271
§ 60. Der Schmalkaldische Krieg. Das Augsburger Interim 272
§ 61. Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555 . . . 273

B. Die Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften 275
§ 62. Einleitung 275
§ 63. Luthers Katechismen 276
§ 64. Die Augsburgische Konfession (Confessio Augustana Variata) . . 281
§ 65. Die Apologie der Augsburgischen Konfession 293
§ 66. Die Schmalkaldischen Artikel und der Tractatus de potestate et primatu papae 296

C. Das Lehrsystem der lutherischen Kirche nach ihren genuinen Bekenntnisschriften 304
§ 67. Disposition 304
§ 68. Prolegomena. Von der Heiligen Schrift 306

Erster Abschnitt: **Die Zueignung des Heils durch die Rechtfertigung** 309

Erstes Lehrstück: Die Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre . . 309

Erstes Kapitel: Die theologische Voraussetzung 309
§ 69. 309

Zweites Kapitel: Die anthropologische Voraussetzung . . . 311
§ 70. Die Lehre von der Welt, von Engeln und Teufeln 311
§ 71. Die Lehre vom ursprünglichen Zustande des Menschen 314
§ 72. Die Lehre von der Sünde 315

Drittes Kapitel: Die christologische Voraussetzung 320
§ 73. Von der Person des Erlösers 320
§ 74. Das Heilswerk Christi 323

Zweites Lehrstück: Die Rechtfertigungslehre 326

Erstes Kapitel: Das Wesen der Rechtfertigung 326
§ 75. 326

Zweites Kapitel: Die Begründung der Rechtfertigung . . 329
§ 76. Der Beweggrund und der Realgrund der Rechtfertigung . . . 329
§ 77. Die subjektive Bedingung der Rechtfertigung 330

Drittes Kapitel: Die Bewährung der Rechtfertigung im Gnadenstande 334
§ 78. Die Heiligung im neuen Gehorsam. Das Kreuz des Christen. Die christliche Vollkommenheit 334

Zweiter Abschnitt: **Die christliche Kirche** 338

Erstes Lehrstück: Wesen und Erscheinungsform der Kirche . . . 338
§ 79. Das Wesen der Kirche 338

Seite

§ 80. Die Erscheinungsform der Kirche 341
§ 81. Eigenschaften der Kirche 345

Zweites Lehrstück: Die der Kirche gegebenen Gnadenmittel . . 348
§ 82. Wort Gottes und Sakramente 348
§ 83. Die Taufe 352
§ 84. Das Abendmahl 356

Drittes Lehrstück: Amt und Verfassung der Kirche. Verhältnis der Kirche zum Staat 360
§ 85. Das kirchliche Amt 360
§ 86. Die Verfassung der Kirche 363
§ 87. Das Verhältnis der Kirche zum Staat 365

Viertes Lehrstück: Die Vollendung der Kirche 368
§ 88. Die letzten Dinge 368

C. Anfänge der Lehrverpflichtung in den lutherischen Landeskirchen . 372
§ 89. Winckels Verpflichtungsformel (vom Jahre 1529) 372
§ 90. Die Wittenberger Verpflichtungsformel vom Jahre 1533 . . . 374
§ 91. Die Lehrverpflichtung in der Pommerschen Kirchenordnung vom Jahre 1535 und die Göttinger Reverse aus den Jahren 1540 und 1541 . 376
§ 92. Osianders Bekämpfung der Bekenntnisverpflichtung 378
§ 93. Melanchthons Verteidigung der Bekenntnisverpflichtung . . . 379

Vierter Teil: **Der Calvinismus und der Lehrgehalt der calvinischen Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen.**

Erster Abschnitt: **Calvins Entwicklung zum evangelischen Theologen, Kirchenleiter und Staatsmann** 381
§ 94. Calvins Entwicklung 382
§ 95. Calvins Verhältnis zu den deutschen Reformatoren. Sein Tod . . 388

Zweiter Abschnitt: **Calvins Institutio religionis christianae** . . 390
§ 96. Entstehung und Entwicklung der Institutio 390
§ 97. Die Eigentümlichkeiten des Calvinismus nach der letzten Hauptausgabe der Institutio (1559) 394

Dritter Abschnitt: **Die Verbreitung des Calvinismus und die calvinischen Bekenntnisschriften** 402
§ 98. 402
§ 99. Fortsetzung. Orthodoxe Entscheidungen einzelner calvinischer Lehren. Der Arminianismus. Die Dordrechter Synode. Die schweizerische Konsensusformel von 1675 411

Vierter Abschnitt: **Der Lehrgehalt der calvinischen Bekenntnisschriften** 414
§ 100. Von der Heiligen Schrift 414
§ 101. Die Gotteslehre. Prädestination (Heiligenverehrung, Reliquienverehrung, Bilderverehrung) 417
§ 102. Die Lehre vom Urstande des Menschen und von der Sünde . . 420
§ 103. Die Lehre von der Zueignung des Heils 421
§ 104. Die Lehre von der Heilsgemeinde 426
§ 105. Die Lehre von den Heilsmitteln. Wort Gottes und Sakramente . 428
§ 106. Die Ausbildung der Ecclesia visibilis. Die kirchlichen Ämter . . 435
§ 107. Fortsetzung. Die Leitung der Gemeinde 437
§ 108. Fortsetzung. Kirchliche Ordnungen 439
§ 109. Das Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Obrigkeit . . . 442

Erster Anhang: Die Lehre der Mennoniten 446
§ 110. Geschichtliche Entwicklung der Mennonitengemeinden 447
§ 111. Gotteslehre, Christologie, Anthropologie 448

Seite
§ 112. Sünde und Heilsordnung 451
§ 113. Kirche, Ämter, Kirchenzucht 453
§ 114. Sakramente und Fußwaschung 454
§ 115. Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit 456

Zweiter Anhang: Der David-Jorismus 457
§ 116. 457

Dritter Anhang: Die Antitrinitarier der Reformationszeit . 460
§ 117. Die vereinzelten Antitrinitarier vor Socinus, a) in Deutschland und in der Schweiz 461
§ 118. Fortsetzung, b) in Polen und Siebenbürgen 467
§ 119. Faustus Socinus und die Socinianer 470
§ 120. Fortsetzung. Das socinianische Lehrsystem 473

Fünfter Teil: Die Entwicklung der lutherischen Kirchenlehre nach Luthers Tode bis zum Konkordienbuche. (Lehrstreitigkeiten, Kirchenordnungen und Corpora doctrinae.)

Erster Abschnitt: **Die Lehrstreitigkeiten innerhalb des Luthertums seit Luthers Tode u. die Entscheidungen der Konkordienformel** 477

Erstes Kapitel: Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Prinzip unmittelbar betreffen, antinomistischer und osianderischer Streit 478
§ 121. Die antinomistischen Streitigkeiten 478
§ 122. Der osiandersche Streit 489
§ 123. Der Stancarismus und die Entscheidung der Konkordienformel gegen Osiander und Stancarus 497

Zweites Kapitel: Die Abgrenzung des Luthertums gegen den Melanchthonismus in den adiaphoristischen, majoristischen und synergistischen Streitigkeiten 501
§ 124. Der Melanchthonismus 502
§ 125. Der interimistische oder adiaphoristische Streit 505
§ 126. Der majoristische Streit 514
§ 127. Der synergistische Streit 520

Drittes Kapitel: Die Abgrenzung des lutherischen gegen das calvinische Bekenntnis in den kryptocalvinischen Lehrstreitigkeiten über Abendmahl, Christologie und Prädestination 531
§ 128. Die Abendmahlsstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. a) Der Streit Westphals 531
§ 129. Fortsetzung. b) Der Bremer Abendmahlsstreit 537
c) Der Pfälzer Kirchenstreit 538
d) Das Eintreten der Würtemberger Theologen in den Streit . 540
e) Martin Chemnitz biblisch-kirchliche Stellung in der Christologie u. Abendmahlslehre 543
§ 130. Fortsetzung. f) Das Drama in Kursachsen 544
§ 131. Die Entscheidung der Konkordienformel in den kryptocalvinischen Streitigkeiten, a) in betreff des Abendmahls 549
§ 132. Fortsetzung, b) in betreff der Christologie 553
Anhang: De descensu Christi ad inferos 557
§ 133. Fortsetzung, c) in betreff der Prädestinationslehre 559

Viertes Kapitel: Entstehung, Inhalt und Bedeutung der Konkordienformel überhaupt 564
§ 134. Die Entstehung der Konkordienformel 564

Seite

§ 135. Inhalt und Bedeutung der Konkordienformel 569

Zweiter Abschnitt: Die Lehrordnungen in den Kirchenordnungen und die Corpora doctrinae bis zum Konkordienbuche 1580 . 572

Erstes Kapitel: Die Lehrordnungen in den Kirchenordnungen 572

A. Die lutherischen Kirchenordnungen 572

§ 136. Melanchthons Unterricht der Visitatoren (1528). Die Predigtanweisung des Herzogs Ernst des Bekenners von Braunschweig-Lüneburg zu Celle 1529. Kirchenordnung der Stadt Hannover 1536. Die Lippesche Kirchenordnung vom Jahre 1538 572

§ 137. Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung vom Jahre 1533 und die von ihr abhängigen Kirchenordnungen: die erste würtembergische vom Jahre 1536, die Märkisch-Brandenburgische vom Jahre 1540. Anhang: Die Hallesche Kirchenordnung vom Jahre 1541 584

§ 138. Fortsetzung. Die Kalenbergische Kirchenordnung vom Jahre 1542; die K.-O. von Schwäbisch-Hall v. J. 1543; die Pfalz-Neuburger K.-O. v. J. 1543 590

§ 139. Fortsetzung. Die Kölner Reformation vom Jahre 1543 . . . 592

§ 140. Die Mecklenburgische Kirchenordnung vom Jahre 1552 595

§ 141. Die Würtembergische Kirchenordnung vom Jahre 1553, die Pfalz-Neuburger von 1554, die Sain-Wittgensteinsche von 1555, die Waldeckische von 1556, die sächsischen Generalartikel vom Jahre 1557 (mit der Confessio Saxonica v. J. 1551), die Pfalz-Zweibrückensche K.-O. von 1557 597

§ 142. Die große würtembergische Kirchenordnung vom Jahre 1559; die Jeversche K.-O. von 1562; die Magdeburgischen Visitationsartikel von 1562; die Pommersche K.-O. von 1563 600

§ 143. Die preußische Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae v. J. 1567 601

§ 144. Die Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig-Lüneburg zu Wolfenbüttel vom Jahre 1569 603

§ 145. Die Lippesche Kirchenordnung vom Jahre 1571; die österreichische K.-O. vom Jahre 1571; die oldenburgische K.-O. vom Jahre 1573; die Pommerschen Synodalstatuten vom Jahre 1574; die Hessische K.-O. vom Jahre 1574; die K.-O. der Stadt Lüneburg vom Jahre 1575; die Hohenlohesche K.-O. vom Jahre 1578 606

§ 146. Die kursächsische Kirchenordnung vom Jahre 1580 609

B. Die reformierten Kirchenordnungen 611

§ 147. Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève 1541; Kirchenordnung der Niederländer in London 1550; Pfälzische Kirchenordnung vom Jahre 1563 611

§ 148. Beschlüsse der Synode zu Wesel 1568; Beschlüsse der Synode zu Emden 1571 612

Zweites Kapitel: Die Corpora doctrinae bis zum Konkordienbuche vom Jahre 1580 613

§ 149. Das Corpus doctrinae Philippicum vom Jahre 1560; das Hamburger Bekenntnisbuch v. J. 1560; das Braunschweiger Corpus doctrinae v. J 1563; das Pommersche Corpus doctrinae v. J. 1564; das Corpus doctrinae der Stadt Göttingen v. J. 1568; das herzoglich sächsische Corpus doctrinae v. J. 1570; das Märkisch-brandenburgische Corpus doctrinae v. J. 1572 613

§ 150. Das Lüneburgische Corpus doctrinae Wilhelminum und das Wolfenbüttelsche Corpus doctrinae Julium, beide vom Jahre 1576 . . 618

§ 151. Das Konkordienbuch vom Jahre 1580 620

Schluß: Die alle Unterschiede überragende geistige Einheit des Protestantismus 626

Register 632

Einleitung.

§ 1.

C. Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte 1898. Loofs, Art. Dogmengeschichte, RE.³ 4, 760 ff. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I (1908) S. 1 ff. Loofs, Dogmengeschichte 4. Aufl. (1906) S. 942 ff.

Die Kirchenlehre besteht in einem Organismus von Dogmen. Dogma ist die öffentlich gültige begriffliche Fassung des gemeinsamen Glaubens der Kirche, sei es der universalen, sei es partikularer Kirchen. Der Glaube der Christenheit aber hat das Christentum selbst zum Inhalt. Das Christentum ist die durch Christus geschichtlich gewirkte und seinen Gläubigen geistig zugeeignete Erlösung, eine historische Tatsache und ein subjektiver Tatbestand zugleich: historisch die durch Christus vollzogene Erlösung, subjektiv das in der Erlösungsgemeinde ihren Gliedern einwohnende neue Leben. Nun hat der Mensch die Nötigung in sich, den Inhalt seines eigenen Innenlebens denkend zu durchdringen, der religiöse Mensch also den Inhalt seines religiösen Innenlebens; und wie der einzelne Christ, so hat auch die Genossenschaft der Christen, die Kirche, dasselbe Bedürfnis: sie empfindet die Nötigung, sich über sich klar zu werden, den Inhalt ihres neuen Lebens in den Intellekt zu erheben und ihn in begrifflicher Form auszusprechen. Wie der einzelne Mensch nicht sein kann ohne Selbsterkenntnis, so die Kirche nicht ohne Dogmen. Eine weitere Nötigung zur Lehrbildung liegt in dem Bedürfnis des Unterrichtes; die Kirche hat das Bedürfnis, ihre Glaubenserkenntnis weiterzugeben, von einer Generation zur andern zu immer neuer Aneignung, zu immer reinerer und tieferer Erfassung. Dazu muß sie Lehrformen bilden und zwar solche, denen der Charakter der Gültigkeit anhaftet, Lehrformen von öffentlichem Ansehen. Die Kirche kann also auch aus diesem zweiten Grunde ohne Dogmen nicht auskommen. Der Einwand, daß die Urchristenheit am Evangelium genug gehabt habe, darf dagegen nicht geltend gemacht werden; denn der Inhalt desselben mußte alsbald ausgedeutet und gegenüber von nichtchristlichen Weltanschauungen als die religiöse Wahrheit dargetan werden; beides wäre ohne begriffliche Fassung des christlichen Glaubens unmöglich.

Aber freilich, nur soweit im Dogma das Evangelium ausgesprochen ist, hat das Dogma selbst bleibenden Wert, oder es hat seinen Wert nur nach dem Maße seines Verständnisses des Evangeliums. Nicht ist es an sich autoritativ; nicht ist es Glaubensgesetz, und eine juristische Verpflichtung auf ein Dogma wäre unevangelisch; aber eine moralische Bindung an den reli-

giösen Gehalt des Dogmas muß die Kirche von ihren Gliedern erwarten, besonders und ausdrücklich von denen, welche zur Ausdeutung und Predigt des Evangeliums in ihrer Mitte berufen werden.

Das Dogma ist potenziell ein Ganzes, die lehrhafte Ausprägung des Evangeliums; aber seine Bestandteile sind einzeln ausgearbeitet worden. Die Ausarbeitung der einzelnen Dogmen ist indes nicht nach einem nachweisbaren Gesetze verlaufen, weder nach den Grundgedanken der Evolutionsphilosophie (Baur) noch nach der Reihenfolge der Lehrartikel der altprotestantischen Dogmatik (Neander, Thomasius); vielmehr arbeitete der kirchliche Geist nach den jeweilig brennenden Fragen. Jedes einzelne Dogma entstand ferner in einer bestimmten Zeit; daher haftet ihm die Form dieser Zeit an; insoweit hat es immer auch einen temporären, einen accidentellen Charakter an sich; insoweit ist es veränderlich. —

Die Beurteilung freilich, was am Dogma bleibend, was veränderlich ist, darf sich nur nach dem Evangelium selbst richten, wird aber gemäß der Verschiedenheit des Verständnisses des Evangeliums auch recht verschieden ausfallen. Dieser Umstand hat zunächst keine praktische Wirkung; denn das bisherige Dogma selbst muß solange in Geltung bleiben, bis es durch ein besseres abgelöst wird, indem nach einer neuen Hochflut des religiösen Lebens — falls eine solche eintritt — durch dogmenbildende Geister der Inhalt des Evangeliums neu erfaßt, in neuen Formen lehrhaft ausgesprochen und in dieser Gestalt von den Vertretern der Kirche als gültig angenommen wird. Bis dahin bleibt die Frage nach der Veränderlichkeit des bestehenden Dogmas eine rein theoretische.

Der Verlauf der Dogmenbildung war folgender:

Das Christentum trat als Erlösungstatsache in die Geschichte ein. Das begriffliche Nachdenken über Inhalt und Tragweite dieser Tatsache begann im zweiten Jahrhunderte gegenüber dem Gnosticismus, Ebionitismus und Montanismus. Nachdem sich die bischöflich organisierte Kirche als die eine, heilige, allgemeine und apostolische erfaßt, das apostolische Vermächtnis zur Glaubensregel weitergebildet und schriftliche Hinterlassenschaft der Zeugen Christi neben dem alttestamentlichen Worte Gottes zu einem neutestamentlichen Kanon vereinigt hatte, richtete sich ihr Denken auf den Kernpunkt des christlichen Gottesglaubens, auf die Lehre vom Sohne Gottes, um die wesenhafte Offenbarung Gottes in Christus festzustellen. In der durch Athanasius geprägten Lehre von der Gleichwesenheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater kulminierte zunächst das dogmatische Denken der „allgemeinen" Kirche; so entstand das nicänische Bekenntnis. Wie aber ist zugleich mit der wesentlichen Gottheit des Sohnes die Menschheit des geschichtlichen Jesus zu denken? Dieses Problem führte zur Aufstellung des chalcedonischen Dogmas von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen in dem geschichtlichen Christus. Die Haupttendenz dieses Dogmas ging auf Sicherstellung der Realität der Menschheit des Gottmenschen neben seiner Gottheit, auf Sicherstellung des „geschichtlichen" Christus und dadurch der gesamten Heilsgeschichte. Was man modern „geschichtliches Interesse an Jesus" nennt, das

sollte damals schon durch das Dogma von der Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur des Gottmenschen neben seiner Gottheit ausgesprochen werden. So war die zweite Seite des Denkens der alten Kirche gewonnen. Man kann das nicänische das theologische, das chalcedonische das christologische Dogma der Kirche jener Zeit nennen; im Grunde aber sind beide nur die zwei Seiten der Lehre von Christus, von seinem göttlichen Wesen und seiner geschichtlichen Erscheinung. Die Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts hat beides in der einen Person des Gottmenschen vorhanden und wirksam geglaubt; aber über das Nebeneinander beider Seiten ist sie nicht hinausgekommen; einen Versuch der In-eins-bildung beider hat nur Johannes Damascenus († nach 754) gemacht; die Kirche hat öffentlich dazu aber nicht Stellung genommen; das christologische Interesse erlahmte in der griechischen Christenheit über dem Interesse am Kultus; das Abendland aber war längst durch Augustin auf eine andere Bahn der Gedankenbildung geleitet. Trotz seiner spekulativen Geistesrichtung hat er das Christentum von der Seite aufgefaßt, wo es für das unter Sündenschuld „unruhige Herz" praktisch wird, bei der Lehre von der Gnade als schöpferischem Prinzip; daraus ergab sich für ihn die Ablehnung des Pelagianismus. In dieser Negation ist ihm die Kirche offiziell gefolgt; aber der Augustinismus als Ganzes ist nie von ihr anerkannt worden; der Vulgärkatholicismus hat sich vielmehr semipelagianisch entwickelt, wie die Lehre von den „Verdiensten" und ihre Anwendung in der kirchlichen Praxis zeigt. Dennoch beherrschte Augustin als Lehrautorität das ganze Abendland im Mittelalter. Denn gleichzeitig mit seiner Lehre von der Gnade baute er die vom Gottesstaate auf, wonach die „Civitas Dei" als Gemeinschaft der guten Engel in der überirdischen Sphäre ihren Ursprung hat und in der empirischen Sphäre als katholische Kirche da ist. Diese Lehre wurde im Mittelalter von Päpsten seit Gregor VII. und von römischen Theologen dahin weitergebildet, daß die Begriffe „Reich Gottes" und „katholische (d. i. römische) Kirche" sich deckten; und zwar wurde dabei die katholische Kirche als hierarchisch verfaßte Sakramentsanstalt mit dem Reiche Gottes identifiziert; zur Stütze dieser Anschauung diente auch das einzige Dogma, welches im Mittelalter geschaffen wurde, das von der „Transsubstantiation" von Brot und Wein in der Eucharistie (1215). So nahm man zwar aus der alten Kirche Bibel und Dogmen hinüber, aber herrschend wurde trotz des Vermächtnisses Augustins doch der Geist des Hierarchismus, der Werkheiligkeit (Moralismus) und des Traditionalismus. Gegen diese dreifache Trübung des Christentumes mußte Widerspruch erhoben werden, sobald die Zeit dazu reif war. Dies geschah in der kirchlichen Reformation des 16. Jahrhdts.

Sie verlief als Korrektur des abendländischen Katholizismus. Vom griechischen Katholizismus können wir hier also absehen, erstens weil er sich an der Dogmenbildung des Mittelalters überhaupt nicht beteiligt hat, da er die Lehrtradition der ersten sieben ökumenischen Konzilien als das abgeschlossene und unüberbietbare Verständnis des Christentums betrachtet, und zweitens weil er dem Kampfe des Protestantismus mit dem römischen Katholizismus völlig gleichgültig gegenüber stand und heute noch so steht. Die

reformatorische Korrektur des abendländischen Katholicismus aber geschah auf Grund der religiösen Erfahrung Luthers innerhalb der vorhandenen Kirche nach den Maßstäben der Heiligen Schrift; Biblizismus (Schriftgemäßheit), persönlicher Heilsglaube (Glaubensindividualismus) und Gemeinschaftsbewußtsein (Kirchlichkeit) werden die drei Grundpfeiler, auf denen das Gebäude der evangelischen Dogmen sich aufbaut. Als Grundriß dieses Gebäudes läßt sich unter Voraussetzung der kirchengeschichtlichen Entwicklung folgendes Schema entwerfen.

Die Dogmengeschichte des Protestantismus reicht von der Entstehung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken Luthers bis zu den Bemühungen der gegenwärtigen Dogmatiker um die Neubildung kirchlicher Lehre. Ihr Verlauf gliedert sich in drei Stadien: 1) Entstehung und Fixierung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken bis zur Konkordienformel und der Westminsterkonfession (Reformationszeit); 2) Bearbeitung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken in der lutherischen und der reformierten Schultheologie (17. und teilweise noch 18. Jahrhundert); 3) die Versuche zur Neubildung kirchlicher Lehre seit Schleiermacher (19. Jahrhundert)[1].

Noch Neander und Hagenbach haben die protestantische Dogmengeschichte bis in die Neuzeit geführt; neuerdings aber hat man sie eingeschränkt und sie bloß bis zur Konkordienformel und den Dordrechter Beschlüssen (Thomasius, Loofs, Seeberg) oder gar bloß bis zu Luther (Ad. Harnack) reichen lassen. Als Fortsetzung soll dann die Geschichte der Theologie einsetzen. Aber die Geschichte der Theologie hat eine andere Aufgabe als die Dogmengeschichte; denn sie umfaßt entweder, im weiteren Sinne, die Geschichte der gesamten Theologie, der exegetisch-historischen und der theoretischen (systematischen und praktischen), oder, im engeren Sinne, wenigstens die Geschichte der dogmatischen Systeme. Nehmen wir sie in diesem Sinne, so hat sie das Auftauchen der einzelnen dogmatischen Systeme in ihrem geschichtlichen Zusammenhange darzulegen; jedes System ist dabei als ein selbständiges Ganzes zur Darstellung zu bringen. In der Dogmengeschichte dagegen kommt es darauf an, nachzuweisen, was aus den einzelnen Systemen in das dogmatische Bewußtsein der Kirche übergegangen ist und so

1. Die subjektivistischen Geistesrichtungen des Pietismus, der Aufklärung und des Rationalismus haben einerseits durch ihren Subjektivismus am Dogma überhaupt kein Interesse gehabt oder destruktiv gegen dasselbe gewirkt, andererseits durch Kritik den Unterschied der Orthodoxie vom ursprünglichen Christentume dargelegt und so das Terrain für einen Neubau der Lehre frei gemacht; aber eine selbständige Bedeutung haben sie für den Aufbau der Dogmengeschichte nicht; sie bilden nur die Vorbereitung des dritten Stadiums. (Gegen Tröltsch, der die Reformation und die Orthodoxie noch zum Mittelalter rechnet, den Protestantismus der Jetztzeit aber sich von der Aufklärung an folgerecht entwickeln läßt. Gegen Tröltsch's Auffassung spricht, daß Luther durch seine Lehre von der Sünde, vom Glauben und von der Kirche die Anschauungen des Mittelalters prinzipiell durchbrochen und durch sein Persönlichkeits-Ideal und seine Lehre vom Beruf den rechten Grund für die moderne Kultur gelegt hat. Vgl. Brieger, ZKG. 26, 348 ff. Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit Hl. 1907. Tröltsch s. unten S. 11).

öffentliche Geltung erlangt hat. Wie wir in der Dogmengeschichte der alten Kirche bei Origenes, Athanasius, Augustin u. A. nachweisen, was aus ihren Systemen „Dogma" geworden ist, so werden wir auch in der Neuzeit bei Schleiermacher, Hofmann, Ritschl u. A. untersuchen müssen, was sich aus ihren Lehren als Gemeingut ablagert. Das ist dann Dogmengeschichte im Unterschiede von Geschichte der Theologie[1]. Gemäß dieser unserer Auffassung wird die Dogmengeschichte im Bereiche des Protestantismus in drei Stadien verlaufen: I. Reformationszeit; II. Orthodoxie; III. kritisch-positiver Neubau. Das grundlegende Stadium ist die Dogmengeschichte der Reformationszeit; sie bildet ein in sich zusammenhängendes Ganzes.

§ 2. Übersicht.

Die evangelisch-kirchlichen Grundgedanken entstanden in der Theologie Luthers (1517–1528); diese Geistesarbeit wurde in zweiseitiger Frontstellung geschaffen, einerseits im Gegensatze zum römischen Katholizismus, andrerseits im Gegensatze zum Spiritualismus; wir haben daher zuerst die antirömischen, sodann die antispiritualistischen Grundgedanken Luthers darzustellen. Voraussetzung für beides ist der Einblick in das innere Wesen des römischen Katholizismus am Ende des Mittelalters und in die Lehrsysteme der Spiritualisten im Zeitalter Luthers; beides suchen wir uns zu verschaffen, ehe wir die gegenteilige lutherische Lehrbildung vorführen. Relativ eigenartig erscheint daneben der Zwinglianismus. Darauf folgt die Phase der Symbolbildung in der lutherischen Reformation. Auf den Schultern Luthers erhebt sich der Calvinismus. Die weitere Bearbeitung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken erfolgt in Lehrstreitigkeiten. Autoritative Geltung empfangen die reformatorischen Grundgedanken durch Kirchenordnungen und Corpora doctrinae.

Wir halten uns wesentlich an die theologischen Lehrschriften der Reformatoren, an die Bekenntnisschriften und an die dogmatischen Bestandteile der Kirchenordnungen. Die populär-didaktische (katechetische)[2] und die erbauliche Literatur des Protestantismus kommt für unsere Aufgabe nicht direkt in Betracht, ausgenommen Luthers Predigten und Katechismen, die wegen der einzigartigen Bedeutung ihres Autors dogmengeschichtlich unentbehrlich sind.

1. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protstsm. I (Leipz. 1908) nimmt als „Dogmengeschichte des Protstsm." das, was bisher allgemein als Geschichte der protest. Theologie des 16. u. 17. Jahrh. aufgefaßt worden ist, und aus dieser Geschichte der Theologie schneidet er vier dogmatische Loci als „Instanzen der protest. Lehr- und Gedankenbildung" heraus, nämlich 1) den Biblizismus, 2) den kirchlichen Traditionalismus, 3) die Fides salvifica, 4) die allgemeine menschliche Vernunft. In dem vorliegenden ersten Bande behandelt er nur die beiden ersten Loci. Aber in diesen vier Loci läßt sich die Totalität der Lehrbildung des gesamten Protestantismus nicht unterbringen. Ein Einblick in das Ganze der evangelischen Kirchenlehre wird nicht gewonnen. Doch ist O. Ritschls Buch wertvoll durch wichtige Einzeluntersuchungen über bisher unbeachtete Schriften des Reformationszeitalters.

2. J. M. Rau, Quellen z. Gesch. des kirchlichen Unterrichts in d. ev. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. 277. Gütersl. 1904. 1906.

Erster Teil:

Die Entstehung und Verbreitung der evangelischen Grundgedanken Luthers

(bis 1528).

Erster Abschnitt:

Die Entstehung der antirömischen Grundgedanken Luthers.

Das erste Gefüge evangelischer Grundgedanken Luthers entstand in der Frontstellung gegen die römische Kirche seiner Zeit. Um Luthers Position zu verstehen, muß man sich daher zuerst die Gedankenwelt des abendländischen Katholizismus am Ausgange des Mittelalters vergegenwärtigen; darauf soll die Darstellung der antirömischen Grundgedanken Luthers folgen.

Erstes Kapitel:

Der römische Katholizismus am Ende des Mittelalters, vom 13. bis zum 16. Jahrhundert.

A. Die hierarchisch-scholastische Lehrentwicklung: Kirche, Sakramente, Verdienste.

Die abendländische Christenheit erscheint am Ende des Mittelalters in dem Rahmen der römischen Kirche. Die „Kirche" ist hier derartig die Voraussetzung des Denkens der Theologen, daß die maßgebenden Scholastiker von Petrus Lombardus bis Gabriel Biel in ihren dogmatischen Werken einen Abschnitt „de ecclesia" überhaupt nicht haben. Sie müssen es für überflüssig gehalten haben, über das Wesen der Kirche erst Betrachtungen aufzustellen; so sehr lebte und webte man in der Kirche: man bekannte den kirchlichen Glauben, man gebrauchte die kirchlichen Sakramente, und die Laien standen unter der Botmäßigkeit der kirchlichen Priester; oder sollten es wenigstens; so verlangte es die Kirche.

Der Glaube galt als eine fertige unantastbare Größe mit übernatürlichem Inhalte, niedergelegt in dem Apostolischen Glaubensbekenntnisse (den sogenannten „zwölf Artikeln des Glaubens"), in den Beschlüssen der ökumeni-

schen Konzilien und in der Lehrtradition der Priesterschaft, nach welcher man die heilige Schrift auslegte. Die Vernunft der Gelehrten sollte sich abarbeiten, den Inhalt dieses Glaubens als die Wahrheit zu erweisen, aber auf die Zugkraft dieser Beweisführung kam nichts an; denn der Inhalt des Glaubens stand an sich fest, weil er als übernatürlich galt.

Durch die Sakramente begleitete die Kirche die Gläubigen von der Wiege bis zum Grabe und darüber hinaus; durch sie wird dem Gläubigen die übernatürliche Gnadenkraft eingegossen, die er braucht, um unter Anspannung seines freien Willens entsündigt und gerecht zu werden und die Seligkeit des ewigen Lebens sich zu verdienen.

Aber auf dem Wege dahin müssen die Gläubigen stets von dem Priester geleitet werden; wie die Priester den Glauben feststellen und die Sakramente spenden, so regieren sie auch die Seelen. Die Einzelnen, die Familie und der Staat sind der Kirche unterworfen. Wie in der Antike die Idee des omnipotenten Staates, so herrscht jetzt die der omnipotenten hierarchischen Kirche.

Diese „Kirchlichkeit" der abendländischen Christenheit haben wir als Voraussetzung zu denken, wenn wir das theoretische Gedankengefüge ihrer Theologen uns jetzt vergegenwärtigen. Wir versuchen ein Durchschnittsbild zu zeichnen, soweit es als Hintergrund der Gedankenwelt unserer Reformatoren für uns in Frage kommt. Außer den Theorieen der Theologen müssen wir aber, um die Notwendigkeit und den Verlauf der Reformation zu verstehen, das praktische Leben der Kirche am Ausgange des Mittelalters ins Auge fassen. Denn nicht sowohl die Lehre von der Kirche, wie sie in der Schultheorie vorgetragen wurde, als vielmehr die Kirche selbst, ihr irregeleitetes religiös-sittliches Leben, sollte reformatorisch umgestaltet werden. Aber bei diesem Unternehmen war die Reformation der Lehre unumgänglich notwendig. Wir beginnen mit dem Begriffe von der Kirche, weil sie das ganze mittelalterliche Denken beherrscht.

§ 3. Der römische Kirchenbegriff.

Im abendländischen Katholizismus begegnet uns eine religiöse und eine hierarchische Anschauung von der Kirche.

Die religiöse Ansicht von der Kirche ist bei Thomas von Aquino ein Teil seiner Lehre von Christus:[1] Christus ist das Haupt der Kirche, sie sein mystischer Leib; vom Haupte fließt die Gnade in die einzelnen Glieder. So ist die Kirche wesentlich als Gemeinschaft der Gnade gedacht. Diese Anschauung bleibt dem Mittelalter unverloren; bei Gabriel Biel taucht sie in demselben christologischen Zusammenhange auf[2]. Aber dieser Gedanke ist nicht

1. Summa theol., pars III, quaestio 8 in Thomae opera, Parmae 1852, 199; Romae 1882 sqq. und separat ed. Migne Paris 1860.

2. Collectorium super quattuor libros sententiarum Lugd. 1514 fol., Lib. IV, dist. XIII: Christus besitzt die plenitudo gratiae; die gratia „effluit tamquam capitis in omnia membra ecclesiae".

der herrschende geworden; er wird zurückgedrängt durch den hierarchischen Begriff von der Kirche, den Thomas auch, und zwar entschieden, vertritt[1]. Beide Anschauungen stehen nicht im Widerspruche zu einander, sondern sind auf einander bezogen: die Kirche als Gnadengemeinschaft wird durch die Kirche als hierarchische Anstalt erst hervorgebracht. Thomas von Aquino hat die Verbindung beider Begriffe selbst hergestellt[2]; er läßt die Gnade durch die kirchlichen Sakramente eingegossen werden; zur Spendung der Sakramente aber bedarf es der Priester; sie vermitteln nach göttlicher Ordnung die Gnade. Weil aber die Kirche ein Leib ist, so müssen auch die Inhaber ihrer Gewalt eine Einheit bilden; die Gesamtkirche muß eine einheitliche Spitze haben; diese ist das Papsttum. („Summus pontifex est caput totius ecclesiae")[3]. Er hat die Fülle der priesterlichen Gewalt wie ein absoluter Fürst; die Bischöfe sind nur zur Teilnahme an seiner amtlichen Sorge berufen, wie Thomas von Aquino im Anschluß an Äußerungen Leos I. lehrt[4]. Mit überschwänglichen Ausdrücken zeichnet Thomas das Bild der päpstlichen Universalherrschaft in der Kirche. Da die gesamte Kirche ein Leib ist („tota ecclesia unum corpus"), so bedarf sie einer einheitlichen, der päpstlichen, Regierung[5]. Der Papst ist der Inhaber der Gewalt der Gesamtkirche. Diese Gewalt ist zunächst eine geistliche, aber, da alles Weltliche dem Geistlichen untergeordnet ist, so ist sie zugleich Herrschaft über die Welt[6]. Was sich außer dem Papste an geistlicher Gewalt in der Kirche vorfindet, ist aus seiner Fülle ausgeflossen. „Obgleich die Vollmacht der Sündenvergebung „potestas ligandi et solvendi" allen Aposteln gemeinsam gegeben worden ist, so hat sie doch zuerst Petrus allein erhalten, damit dadurch angezeigt werde, daß jene Vollmacht von ihm auf die Anderen übergehen sollte, nach Luk. 22, 32 und Joh. 21, 17"[7]. Alle Angelegenheiten der Gesamtkirche, die inneren und die äußeren, werden vom Papste geleitet; in Glaubenssachen ist seine Entscheidung für die ganze Kirche maßgebend; da Christus für Petrus gebeten hat, daß sein Glaube nicht wanke, und da die ganze Kirche einen Glauben haben muß, so muß jede auftauchende Glaubensfrage von dem Vorsteher der ganzen Kirche entschieden werden; an dessen Sentenz hat sich die ganze Kirche fest zu halten. Ihm allein kommt es zu, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen, ein allgemeines Konzil zu berufen und alles andere, was die ganze Kirche angeht, zu entscheiden[8]. Da er die Gnaden der Kirche selbständig verwaltet, so kann er z. B. auch Ablässe erteilen, soviel er

1. Vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II (1889) S. 204 ff.; Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre v. d. Kirche in ZKG. VIII, 345 ff.

2. Dieses Verhältnis der beiden Begriffe hat zuerst Gottschick ins rechte Licht gestellt. A. a. O. S. 352.

3. Summa theol., secunda secundae, quaestio 1, art. 10.

4. A. a. O., pars III, supplementum, qu. 26, art. 3.

5. A. a. O., pars III, supplementum, qu. 40, art. 6.

6. In Sent., lib. II, dist. 44, qu. 2. Vgl. Thomasius-Seeberg a. a. O. 205.

7. Summa theol., pars III, supplementum, qu. 40, art. 6.

8. A. a. O., secunda secundae, qu. 1, art. 10.

will[1]. In der Kirche werden durch die Priester die Menschen zu den himmlischen Gütern hingeführt. Wie die himmlischen Güter die irdischen überragen, so ist auch der Priesterstand höher als das weltliche Regiment; alle Könige der Christenheit müssen dem obersten Priester, dem Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, dem römischen Papste, untertan sein[2]. Ihren konsequenten Abschluß findet diese Lehre in dem Satze, daß der Gehorsam gegen den Papst heilsnotwendig ist[3]. Daraus ergibt sich die Behandlung derer, die von dem kirchlichen Glauben abfallen. Hartnäckige Häretiker werden von der Kirche mit der Exkommunikation belegt und infolge dessen von der weltlichen Obrigkeit mit dem Tode bestraft[4]. Wenn ein Fürst vom Glauben abfällt, und seine Exkommunikation verkündet ist, so verliert er dadurch seine Herrschaft, und seine Untertanen sind vom Eide der Treue gegen ihn entbunden[5].

Wie die Gedankenwelt des Thomas von Aquino den weltbeherrschenden Pontifikat eines Innocenz III. zur Voraussetzung hat, so sucht das Papsttum wiederum die Anschauungen des Aquinaten konsequent zur Anwendung zu bringen. Bonifacius VIII. überträgt sie in die kirchliche Praxis; seine Bulle „Unam sanctam" vom Jahre 1302 erneuert die thomistischen Gedanken vom Wesen der Kirche und der kirchlichen Gewalt, wie von der Superiorität der geistlichen über die weltliche Macht und gipfelt in der wörtlichen Wiederholung des thomistischen Satzes von der Heilsnotwendigkeit des Gehorsams gegen den Papst. („Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus, omnino esse de necessitate salutis"[6].) Das V. Laterankonzil zu Rom und Papst Leo X. haben im Jahre 1516 diese Bulle „erneuert und approbiert"[7]. Sie ist also Ausdruck der offiziellen Lehre der katholischen Kirche am Ende des Mittelalters[8]. Dazwischen liegen allerdings verschiedene Versuche, die absolutistische Macht des Papsttums zu brechen, wie sie theoretisch von Occam und Marsilius von Padua[9], praktisch von den Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel unternommen wurden; aber die auf Trennung der geistlichen und der weltlichen Gewalt hinauslaufenden Theorieen der literarischen Widersacher der Päpste verhallten machtlos, und der Konziliarismus, auf dem Boden der monarchisch verfaßten Kirche überhaupt eine Inkonsequenz, erlebte nur eine schnell vorübergehende und nie wiedergekehrte Episode. Gegen Ende des Mittelalters herrscht das Papst-

1. A. a. O., pars III, supplementum, qu. 26, art. 3.
2. De regimine principum, ed. Parmae (vol. XVI), 237.
3. Contra errores Graecorum am Schlusse: „Ostenditur ... quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis". Ed. Parmae, vol. XV (1864), 257.
4. Summa theol., secunda secundae, qu. 12, art. 3.
5. A. a. O., secunda secundae, qu. 12, art. 2.
6. Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums. 2. Aufl. (1901) Nr. 244.
7. A. a. O. Nr. 270.
8. Und der katholischen Kirche der Gegenwart. Denn die Bulle „Unam sanctam" ist nie zurückgenommen worden und kann, nach der Promulgierung des vatikanischen Dogmas „von der Kirche", überhaupt nicht zurückgenommen werden.
9. Die kirchenpolitischen Theorieen beider bei R. Seeberg, Dogmengesch. II, 151 ff.

tum mit ungebrochener Macht; die Lasterhaftigkeit der Päpste tut der offiziellen Machtstellung des Papsttums selbst keinen Abbruch: ein Alexander VI. verteilt im Jahre 1493 die Zonen der seefahrenden Nationen Spanien und Portugal[1].

Die Amtsvollmacht des Klerus umfaßt die Regierung der Kirche und die Verwaltung der Sakramente. (Potestas iurisdictionis und potestas ordinis). Gerade die letztere Vollmacht war es, die die Geistlichen in den Augen der Gläubigen mit einem übernatürlichen Nimbus umgab[2].

§ 4. Die römische Sakramentslehre.

Da der Christ nach der vulgär-katholischen Anschauung des Mittelalters, die wir hier kurz vorausnehmen wollen, das Heil durch Eingießung göttlicher Gnadenkraft und durch Anspannung des eigenen freien Willens erlangt, und da in diesem Vorgange die übernatürliche Kraft vorangeht, so mußten die Vehikel dieser Kraft, die kirchlichen Sakramente, im Vordergrunde alles katholischen Denkens stehen. Die Sakramente sind die Heilmittel, welche Gott gegen die Wunden der Erbsünden und der Tatsünden hergestellt hat, mit diesem Gedanken beginnt Petrus Lombardus seine Lehre von den Sakramenten, in welcher bei ihm die Lehre von der Kirche überhaupt besteht[3]; und Scholastiker wie Mystiker wiederholen diese Anschauung. Gott ist der Arzt, sagt Hugo von St. Viktor, der Mensch der Kranke; der Priester der Vermittler; die Gnade das Medikament, das Sakrament das Gefäß, in dem es gereicht wird[4]. Die Siebenzahl der Sakramente ist seit Petrus Lombardus in der Theologie, durch das Florentiner Konzil (1439) im Dogma der Kirche festgestellt. Gabriel Biel unterscheidet die einzelnen Sakramente nach ihrem Zwecke als „Heilmittel" und „Präservativmittel"; zu jenen rechnet er die Taufe, Pönitenz und Letzte Ölung, zu diesen die Firmung, Eucharistie, Ehe und Priesterweihe[5]. Die Priesterschaft umspannt so mit göttlichen Gnadenkräften das gesamte Leben des Christen und sorgt außerdem (durch die Priesterweihe) dafür, daß ihr eigener Bestand nicht erlöscht.

Die Sakramentsgnade bewirkt die Tilgung der Schuld der Sünde und die Aufhebung der Sünde selbst, dazu aber noch die Mitteilung eines einzigartigen „Charakters". Alle Gläubigen nämlich, so begründet das Thomas von Aquino, verehren Gott auf Grund ihrer Teil-

1. Mirbt, a. a. O. Nr. 267.

2. Schon Papst Gregor VII. stellte auf Grund der Verwaltung der Sakramente in überschwänglichen Worten die Macht der Priester höher als die der Könige und Kaiser. Registrum VIII, 21, Herimanno episcopo Metensi, bei Jaffé, Bibl. rer. Germ. II (1865), p. 460.

3. Petrus Lombardus, Sentent. lib. IV, dist. I § A. Zur Sakramentslehre des Mittelalters überhaupt vgl. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sakramenten (1864).

4. Hugo v. St. Viktor, De sacramentis christ. fidei lib. I, c. III, pars IX, cap. 4 (bei Migne, Patr. s. lat. vol. 176, p. 323).

5. Collectorium in Sent., lib. IV, dist. 1, qu. 2, art. 3 („medicinae curativae" und „praeservativae").

nahme am Priestertume Christi; da nun dieses ewig ist, so ist auch der aus diesem Priestertum geflossene und den Gläubigen eingegossene „Charakter" unzerstörbar („character indelebilis"); durch Taufe und Firmung wird dieser Charakter allen Christen, durch die Priesterweihe den Priestern noch speziell zuteil. Diese drei Sakramente dürfen infolgedessen auch nicht an derselben Person wiederholt werden[1].

Zu jedem dieser sieben Sakramente gehören drei Stücke: 1) ein sinnliches Element (signum), „materia sacramenti", 2) ein göttliches Einsetzungswort, durch welches das Element erst eine bestimmte Gestalt erhält, „forma sacramenti" und 3) die Absicht des verwaltenden Priesters, zu tun, was die Kirche tut[2]. Wo diese drei Stücke vorhanden sind, wirkt das Sakrament die Gnade „ex opere operato", d. i. durch den äußeren Vollzug der Handlung selbst. Die Gnade ist dinglich geworden.

Auf seiten des Empfängers ist dabei nur nötig, daß er der Gnadenwirkung kein Hindernis einer Todsünde vorschiebt („non ponere obicem").

Ist die Wirkung der Sakramente so eine rein objektive, so wird die Kirche dadurch zur mechanisch fungierenden Sakramentsanstalt veräußerlicht.

Gleichzeitig ging aber mit dieser Verirrung eine zweite im Schwange, daß nämlich „die Teilnahme an den Sakramenten seitens der Christen ein gutes Werk, ein verdienstliches Tun sei"[3]. Petrus Lombardus hat diese Gedankenreihe eingeleitet[4] und Gabriel Biel sie breit ausgeführt[5]; im Laienstande am Ende des Mittelalters dürfen wir sie als herrschende Vorstellung annehmen.

Fassen wir die einzelnen Sakramente ins Auge, so lehrte man als Wirkung der Taufe die Vergebung der Sündenschuld und Aufhebung der Sünde selbst; die sinnliche Lust, die in dem Getauften zurückbleibe, sei nicht mehr eigentlich Sünde, sondern nur ein Zündstoff (fomes) für die Sünde, „dem Menschen für die Zeit des Lebens gelassen, damit er diesem Reize widerstrebe und allezeit Gelegenheit habe, im Kampfe gegen die Sünde sich zu üben"[6]. Die Taufe führt in das geistliche Leben ein; aber um darin zu verharren und „den geistlichen Kampf gegen die Feinde des Glaubens" zu führen, dazu ist eine weitere Gnadeneinflößung nötig; diese erlebt der Getaufte durch das Sakrament der Firmung (confirmatio), in welchem der Gläubige zur Erlangung geistlicher Jugendstärke vom Bischofe mit dem Kreuze an der Stirn bezeichnet und mit dem aus Öl und Balsam hergestellten Chrisma

---

1. Summa theol., pars III, qu. 60 am Anfang.
2. Konzil v. Florenz 1439: Eugens IV. Bulle „Exultate Deo" v. 22. Nov. 1439, bei Mirbt, Quellen usw. (2 A.) Nr. 259.
3. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II 224.
4. Petrus Lombardus, Sent., lib. IV, dist. 1, § C.
5. Biel, Collectorium in Sent., lib. IV, dist. 1, qu. 3, art. 1, not. 2.
6. Petrus Lombardus, Sent., lib. IV, dist. 4, § F: „(in baptismo) solvitur reatus peccati", – „peccatum deletur"; und: lib. II, dist. 32, § A: „remanet concupiscentia post baptismum", aber „non imputatur in peccatum". Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 224. – Harnack, Dogmengesch. III, 484 ff.

gesalbt wird[1]. Zur fortgehenden Ernährung des geistlichen Lebens dient das Sakrament der Eucharistie[2]. Eine feste Lehre darüber hat die abendländische Kirche erst seit dem Jahre 1215, als das vierte Laterankonzil die Transsubstantiation der Elemente als Dogma verkündete[3]. Die Substanz des Brotes und die des Weines werden danach in die Substanz des Leibes und des Blutes Christi verwandelt. Ist das schon ein Wunder, so geschieht gleichzeitig noch das zweite, daß, obgleich die Substanz des Brotes und die des Weines aufhört, doch die Accidentien, die bisher an ihnen hafteten (Farbe, Geruch, Geschmack), bestehen bleiben. Dies geschieht, um Leib und Blut einzuhüllen und so dem Genießenden das Grauen zu ersparen, das er empfinden müßte, wenn er den Leib des Gottmenschen unverhüllt genösse, wie seit Paschasius Radbertus in der Kirche argumentiert wird. Da nun der Leib des Gottmenschen nicht ohne Blut sein kann, und das Blut nicht ohne den Leib, so ist in jedem der beiden verwandelten Elemente der ganze Christus vorhanden[4]. Man nannte das mit dem Schulausdruck „Concomitantia" corporis et sanguinis domini[5]. Auf dieser Theorie beruht die Kelch-Entziehung gegenüber den Laien. Wohl ist in der Eucharistiefeier der Genuß des konsekrierten Weines notwendig; aber es genügt, wenn allein der Priester, für alle anderen Kommunikanten, ihn genießt[6]. Aus der Transsubstantiationslehre folgt die Forderung der Verehrung des Sakraments; im Jahre 1254 wurde das „Festum Corporis Domini" eingerichtet, das Triumphfest der katholischen Kirche über die Ketzer. Den theologischen Theoretikern überließ man dabei das Problem, zu erwägen, welches Verhältnis zwischen dem im Himmel weilenden verklärten und dem in den Abendmahls-Elementen vorhandenen Christusleibe bestehe. — Diese Theorie von der Eucharistie mußte das Hochgefühl der Priesterschaft ins Ungemeßne steigern; Gabriel Biel († 1495) hat dieser Stimmung den Ausdruck verliehen, daß durch Vermittlung des Priesters Gott geschaffen wird[7].

Mit der Feier der Eucharistie als Sakrament ist die der Messe verbunden und zwar so, daß die Messe stets der Kommunion vorangeht, ja nach vulgärkatholischer Ansicht der wichtigere Bestandteil der Feier ist.

---

1. Eugens IV. Bulle „Exultate Deo" v. 22. Nov. 1439, bei Mirbt a. a. O. (2 A.) Nr. 259. In der Bulle gibt der Papst auch die Erklärung aller Ceremonien der Firmung.

2. Vgl. Thomasius-Seeberg a. a. O. II, 227 ff. — Harnack a. a. O. III, 488 ff.

3. Im Glaubensbekenntnisse; Text bei Mirbt a. a. O. 221.

4. Eugens IV. Bulle „Exultate Deo" vom 22. Nov. 1439 bei Mirbt a. a. O. Nr. 259: „totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini, et sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus".

5. Thomas v. Aquino, Summa theol., pars III, qu. 76, art. 1.

6. Thomas v. Aquino a. a. O. qu. 80, art. 12.

7. Expositio canonis missae, lectura 4, § C (Lugd. 1514 folio): „Qui creavit me, si fas est dicere, dedit mihi creare se, ut, qui creavit me sine me creatur mediante me. Hanc stupendam sacerdotii dignitatem scriptura non valens unius nominis significatione exprimere, hos nunc reges, nunc angelos, nunc deos crebrius appellavit".

Nach katholischer Meinung hat nämlich Christus, als er zu den Aposteln sprach: „Nehmet hin und esset; das ist mein Leib usw.", nicht bloß das heilige Abendmahl eingesetzt, sondern zugleich sich als Opfer hingegeben und den Aposteln in ihrer Eigenschaft als Priestern die Wiederholung der Opferung seines Leibes und Blutes anbefohlen. So feiert denn die katholische Kirche seit der Zeit Gregors I. dieses Opfer, das „Meßopfer", und während noch Petrus Lombardus es bloß als „Erinnerung" an das Kreuzopfer Christi und als „Darstellung" desselben aufgefaßt hatte[1], galt es seit Thomas von Aquino als ein wirkliches Opfer[2]. Als Wirkung dieses Opfers lehrt Petrus Lombardus Erhöhung der Tugendkraft heiliger Liebe und Vergebung der täglichen Sünden[3]; denn da wir täglich in Sünde fallen, so werde auch täglich Christus für uns im Mysterium geopfert. Strafe für die Sünde ist das Übel. Daher dehnte man in der kirchlichen Praxis die Wirkung des Meßopfers auch auf die Abwehr des Übels aus zu Gunsten zunächst von Lebenden, dann aber auch von Verstorbenen, die noch im Fegefeuer schmachten. Schließlich wurde, wie die Augsburgische Konfession in Art. XXIV klagt, „ein Jahrmarkt" mit den Messen getrieben, indem man sie kaufte und verkaufte und meist in allen Kirchen um Geldes willen hielt; „Kaufmessen" werden sie deshalb dort genannt oder, da sie ohne Beteiligung einer Gemeinde gehalten wurden, „Winkelmessen". Wurde schon die Teilnahme an den Sakramenten überhaupt für eine verdienstliche Leistung gehalten, so trat diese Anschauung bei der Feier der Messe erst recht in ungeschminkter Nacktheit zu Tage: die Darbringung des Opfers ist eine Leistung an Gott, eine verdienstliche Leistung, durch welche „man bei Gott alles hat erlangen wollen, dessen man bedurft hat, und ist daneben", sagt die Augsburgische Konfession (Art. XXIV), „des Glaubens an Christum und rechten Gottesdienstes vergessen worden"[4].

Wenn der Gläubige ferner in Sünden fällt, erhält er Vergebung durch das Sakrament der Pönitenz. Die „Materia" dieses Sakraments sind drei Handlungen („actus") des Pönitenten: Schmerz über die Sünde mit dem Vorsatze, nicht wieder zu sündigen, Bekenntnis mit dem Munde, daß der Sünder alle Sünden, deren er sich erinnert, seinem Priester vollständig bekennt, und Genugtuung für die Sünden nach der Bestimmung des Priesters, „hauptsächlich" Almosen, Fasten und Gebete. Die „Forma" des Sakraments sind die Worte, die der Priester spricht: „Ich absolviere dich usw.". Die

1. Sent., lib. IV, dist. XII, § G: „Dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis .... In sacramento recordatio fit illius quod factum est semel".

2. Summa theol., pars III, qu. 83, art. 1; „Proprium est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur".

3. Sent. lib. IV, dist. XII, § G: „Quae sit virtus huius sacramenti ostenditur: remissio scilicet peccatorum venialium et perfectio virtutis". und § H: „Institutum est hoc sacramentum duabus de causis: in augmentum virtutis, scilicet charitatis, et in medicinam quotidianae infirmitatis".

4. Gabriel Biel, Sacri canonis missae expositio, Lugd. 1514 (fol.), lectio XXVI, § G.

Wirkung des Sakraments besteht in Vergebung der Sünden. Das ist in kurzen Zügen die offizielle Lehre vom Bußsakrament, wie sie der Papst Eugen IV. in der Bulle „Exultate Deo" am 22. November 1439 auf dem Konzile von Florenz selbst aufgestellt hat[1].

Bei keinem der Sakramente tritt die Forderung des verdienstlichen Tuns des Menschen zur Erlangung der Gnade so deutlich hervor wie bei dem Pönitenzsakrament. Zwar gegen das erste Stück, den Schmerz über die Sünde, kann Niemand Einwendung erheben; aber die Aufzählung aller einzelnen Sünden vor dem Priester ist nicht notwendig und ist unmöglich; vollends genugtuende Leistungen als Bedingung der Sündenvergebung zu fordern, widerspricht dem Evangelium und dient nur zur „Marterung der Gewissen[2]. Die Kirche wiegte ihre Glieder allerdings insoweit in Sicherheit, als sie ihnen durch das Pönitenzsakrament die Hölle schloß: durch das Bußsakrament werden jedem Katholiken, der es empfängt, die ewigen Strafen der Sünde erlassen. Die Kirche funktioniert wie eine Versicherungsanstalt auf den Himmel; wer getauft ist und das Bußsakrament empfängt, dem garantiert sie das ewige Leben. Aber nun eröffnete sie das Fegefeuer. Denn von den „ewigen" Strafen der Sünde unterscheidet man jetzt die „zeitlichen"; diese muß jeder Katholik selbst büßen entweder im Diesseits oder — im Fegefeuer. Alle diejenigen gläubigen Katholiken, die bei ihrem Tode noch ein Defizit an satisfaktorischen Leistungen haben, müssen sie in diesem Zwischenzustande nachträglich abbüßen. Das Fegefeuer ist also die direkte Fortsetzung der Bußpraxis über das Grab hinaus in unabsehbare Ferne[3]. Aber dieselbe Kirche, welche diese schreckliche Aussicht eröffnet, naht ihren Gläubigen auch sofort wieder mit Hilfe: sie setzt mit Abläßen ein[4].

Die Abläße (indulgentiae) haben eine lange Vorgeschichte und erklären sich aus der Verweltlichung des Bußgeistes der Kirche in der Zeit, als die Massen der innerlich noch rohen germanischen Volksstämme das Christentum erst nur äußerlich angenommen hatten. Da kam es vor, daß man härtere Bußleistungen in leichtere umwandelte und, nach altgermanischer Rechtsanschauung, dabei auch Geldspenden zum Entgelt annahm. Anfangs bezogen sich die Abläße immer auf einzelne Fälle; sie waren „Partikular-Abläße" zur „Erleichterung der auferlegten Buße" („relaxatio de iniuncta poenitentia"). Durch Teilnahme an den Kreuzzügen gewann man aber „Plenar-Abläße, durch welche alle noch zu leistenden Bußwerke im Voraus erlassen werden. Das ist die folgenschwere Veränderung der Bußpraxis, die durch den Kreuzzugsablaß Urbans II. (1095) eingeleitet wurde. Durch eine

1. Abgedruckt bei Mirbt, Quellen usw. Nr. 259: „Effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis".

2. Augsb. Konfession, Art. XXV. — Auf die scholastische Begründung der Lehre von der Pönitenz gehen wir hier nicht ein; sie steht z. B. bei Thomas v. Aquino in der Summa theol., pars III, qu. 84—90 und pars III, supplementum qu. 1—28. — Vgl. dazu Harnack, Dogmengesch. III, 498 ff.

3. Harnack a. a. O. III, 512.

4. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipziger Univ.-Programm 1897.

unentschuldbare Überspannung ihrer Macht versprachen aber die Päpste in den Plenarabläſſen alsbald nicht mehr bloß den Erlaß der zeitlichen Sündenſtrafen, ſondern die Vergebung der Sünden überhaupt, die remissio peccatorum. Der Kreuzzugsablaß ſetzte ſich im Jubiläumsablaß fort. Als nämlich die Zeit der bewaffneten Züge nach dem gelobten Lande vorüber war, lenkten die Päpſte den heiligen Wandertrieb der abendländiſchen Nationen an „die Schwellen der Apoſtelſtätten" (ad „limina apostolorum"); hier, in Rom, kann man ſeit 1300 in der Form des Jubiläumsablaſſes alle die Indulgenzen weiter beziehen, die vordem durch die Beteiligung am Kreuzzuge erworben wurden: „plenissimam omnium veniam peccatorum", wie die Jubiläums-Bulle ſagt[1]; und der Erzbiſchof Albrecht von Mainz hat in ſeiner Ablaßinſtruktion im Jahre 1517 als erſte Gnade des Ablaſſes faſt wörtlich dasſelbe wiederholt[2]. Das nannte man im 15. Jahrhunderte gewöhnlich Ablaß „von Strafe und Schuld" (a „poena et culpa")[3]. Die Kirche hat offiziell den Ablaß nicht verkauft, ſondern ſtets Reue und Beichte wie im Bußſakramente, ſo hier bei der Ablaßerteilung als ſelbſtverſtändliche Vorbedingungen angeſehen; aber man nahm die Reue ſo oberflächlich, daß nach Duns Scotus ſchon die unvollkommene Reue („attritio"), ſtatt der vollkommenen („contritio"), genügt; Silveſter Prierias hat noch im Jahre 1517 dieſelbe Meinung ausgeſprochen[4]. Indem ſich ferner die Kirche bei Ablaßerteilungen Geldgaben unter unzähligen Titeln zahlen ließ, wurde es ſelbſtverſtändliche Meinung, daß der Ablaß um Geld zu haben ſei. Den Ablaßkommiſſaren, die gegen Ende des Mittelalters Abläſſe ausboten, war an dem ganzen Ablaßvertrieb jedenfalls das Geldgeſchäft die Hauptſache. Urſprünglich nur auf Lebende bezogen, wurden die Abläſſe von den Päpſten fürbittweiſe (per modum suffragii) auch den im Fegefeuer ſchmachtenden Seelen zugewandt und konnten von den Überlebenden für ſie erworben werden. Dafür genügte die bloße Geldgabe von ſeiten der Überlebenden. Der frivole Satz „Sobald das Geld im Kaſten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer in den Himmel ſpringt", iſt keine bloße Marktſchreierei von Ablaßkommiſſaren geweſen, ſondern ſogar von dem höchſten kirchlichen Amtsträger Deutſchlands, dem Kardinal Albrecht von Mainz, im Jahre 1517, wenn auch

1. Mirbt, Quellen 2. A., Nr. 243.

2. „Prima gratia [des Ablaſſes] est plenaria remissio omnium peccatorum, qua quidem gratia maius nihil dici potest eo quod homo peccator et divina gratia privatus per illam perfectam remissionem et Dei gratiam denuo consequitur." (Abgedruckt bei Kapp, Sammlung uſw. (1721), S. 143; ſ. unten S. 16 Anm. 1.

3. Antoninus von Florenz (um 1450), Summa theologica P. I. Tit. X. cap. III, § IV: Tales plenariae indulgentiae vulgariter nuncupantur de culpa et poena (oder de poena et culpa) bei Brieger a. a. O. S. 38 A. 1. – Lea III, 54 ff.

4. In praesumptuosas Lutheri conclusiones ... dialogus: „Dico etiam, quod vere poenitentes tot sunt, quot attriti confitentes, cum omnes tales Dei gratiam assequantur, nisi obicem ponunt". (Lutheri opera, Erl. Ausg., op. lat. varii arg. I, 369.) Vgl. Brieger a. a. O. 13.

nicht wörtlich, so doch sachlich, in amtlicher Form gelehrt worden[1]. Da die Volksfrömmigkeit gegen Ende des Mittelalters in Deutschland noch in voller Blüte stand, so wurden die Abläße gern erworben. Ein Ablaß des Papstes

1. Albrecht von Mainz, der deutsche Oberkommissar des zu Gunsten der römischen Peterskirche ausgeschriebenen Ablasses, gab im Jahre 1517 seinen Unterkommissaren eine Instruktion „Instructio pro subcommissariis“ (16 Blätter in 4°, Gothischer Druck s. l. e. a., Exemplar in der Stadtbibliothek zu Königsberg in Pr., Signatur: Ca 132, I. Ein zweites Exemplar befindet sich auf der Fürstlich Stollbergschen Bibliothek zu Wernigerode. Neudruck bei Kapp, Sammlung ꝛc. (1721), S. 117–206.) Ihr Inhalt deckt sich sachlich mit dem der Instruktion, welche der italienische Oberkommissar Arcimboldi (gest. 1555 als Erzbischof von Mailand) schon vorher erlassen hatte; letztere ist abgedruckt bei Kapp, Kleine Nachlese usw., III (1730) S. 176–213: „Avisamenta, instructiones et statuta . . . Ioannis Angeli Arcimboldi“. (Die Stelle, auf die es uns ankommt, steht bei Kapp a. a. O. S. 190 f.: „Quarta principalis gratia etc.“.) Wahrscheinlich ist der Text der Instruktion in Rom von der Kurie selbst so hergestellt, daß die einzelnen Oberkommissare nur ihren Namen davor zu schreiben brauchten.

In der Instruktion Albrechts (Königsberger Exemplar) Absatz 37 heißt es nun zur Anpreisung der in der Ablaßbulle vom Papste bewilligten Gnaden: „Quarta principalis gratia est pro animabus in purgatorio existentibus: plenaria omnium peccatorum remissio, quam remissionem papa dictis animabus in purgatorio existentibus per modum suffragii largitur et concedit, ità videlicet, quod [= ut] pro eis in capsam contributio per viventes fiat, qualem unus dare aut facere pro se haberet . . . Nec opus est quod [= ut] contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi, cum talis gratia charitati in qua defunctus decessit, et contributioni viventis dumtaxat innitatur, prout ex textu Bullae claret. Circa istam gratiam efficacissime declarandam praedicatores diligentissimi esse debent eo quod animabus defunctis per hanc certissime subvenitur, et negotio fabricae Sancti Petri fructuosissime accumulatissimeque consulitur.“ – Darauf bezieht sich die 27te der 97 Thesen Luthers: „Hominem praedicant, qui „„statim, ut iactus nummus in cistam tinnierit, evolare““ dicunt animam“. Erl. Ausg., op. tat. var. arg. I 287. Vgl. seinen gleichzeitigen Brief an Albrecht, a. a. O. I, 282. Die Ablaßinstruktion Albrechts, die zur dringenden Empfehlung des Ablasses dienen sollte, ist im Originale in 94 gezählten Absätzen gedruckt. Da nun Luther in dem eben erwähnten Briefe an Albrecht darauf dringt, diese Instruktion durch eine andere zu ersetzen, und da er in seinen Ablaßthesen vom 31. Okt. 1517 zum Teil wörtlich das Gegenteil sagt von dem, was in der Instruktion steht: so ist klar, warum Luther gerade 95 Ablaßthesen aufgestellt hat: er wollte die 94 Sätze Albrechts übertrumpfen. So hat es auch der Zeitgenosse Johann Poliander angesehen; denn auf das aus seinem Besitze stammende Königsberger Originalexemplar der Instruktion Albrechts schrieb er die Worte: „Hic fons est omnium tragoediarum; haec est hydra illa Lernaea, cuius nullum caput incontritum reliquit noster Hercules; protulit autem semper se aliud; hic omnia scripturae gladio et spiritus igne vastavit“. Theol. Stud. u. Krit.; Jahrg. 1889, S. 365 in meinem Aufsatze „Kleine Beiträge zum Leben Luthers“. Das Einzige, was man gegen meine Beweisführung über die Zahl „95“ der Ablaßthesen anführen kann, ist der Umstand, daß in den uns bis jetzt bekannten ältesten Drucken der Ablaßthesen Luthers zur Zählung der Thesen *nicht* die fortlaufende Reihe der Zahlen 1 bis 95, sondern dreimal die Zahlen von 1 bis 25 und dazu einmal die von 1 bis 20 (also 25 + 25 + 25 + 20) gebraucht sind. Diese Zählung wird auf den Setzer zurückzuführen sein, der gewohnt war, nach Alphabeten (à 25) zu zählen.

Innocenz VIII. wurde im Jahre 1489 in Nürnberg so stark begehrt, daß dort „bei 7000" Ablaßbriefe ausgegeben wurden, das Stück für 70 Denare, „also daß aus denselben Briefen gelöst wurden bei 1960 Gulden", berichtet der Chronist[1].

Wir hatten bisher die Ablaßpraxis ins Auge gefaßt; die Wissenschaft vom Ablaß hat sich auf einer vornehmeren Höhe gehalten. Maßgebend blieb für sie die Theorie der großen Scholastiker, besonders die des Thomas von Aquino. Er hatte zur Begründung des Ablasses den uns bereits bekannten mystisch-religiösen Begriff der Kirche benutzt. Die Kirche bildet danach eine mystische Einheit; innerhalb derselben haben Christus, ihr Haupt, und die Heiligen sich überschüssige Verdienste erworben. So entsteht ein Schatz von Verdiensten, den der Papst verwaltet. Nach dessen Anweisung kann aus diesem Schatze den einzelnen Gliedern der Kirche, wenn sie ihre Sünden bereut und gebeichtet haben, mitgeteilt werden[2]. Als seit dem Pontifikate Johannes' XXII. (1316–1334) die römische Kurie anfing, ihre Einnahmen systematisch zu regeln und mit Geschäftseifer zu steigern, wurden für Ablaßerteilungen bestimmt innezuhaltende „Taxen" festgestellt und die vollzogene Zahlung auf Ablaßbriefen durch den Ablaßkommissar bescheinigt. Für begangene und noch zu begehende Sünden konnte man so bequem Ablaß erwerben; das Sündigen wurde erleichtert; für Raub, Mord, Ehebruch, alle Arten von Unzucht, falsches Zeugnis, Meineid, kurz für alle denkbaren Sünden waren die „Taxen" festgestellt; die Preise, welche Tetzel im Jahre 1517 für Ablaßzettel forderte, waren nicht von ihm willkürlich verlangt; er richtete sich nur nach dem üblichen Tarife, der noch im Jahre 1516 in Rom selbst als „Taxenbuch" gedruckt worden war. Es ist begreiflich, daß später Protestanten, als sie dieses Schriftstückes ansichtig wurden, es (seit 1560) herausgaben. Dieses, „von Ketzern herausgegebene" Taxenbuch ist von der Kurie verdammt worden[3], nicht aber die bis zum Jahre 1516 in Rom selbst gedruckten Ausgaben desselben Buches. Dieses bleibt „die volle Schmach" des damaligen Papsttums, die um so deutlicher hervortritt, wenn man die Skala der Taxen beurteilt. Wenn ein Geistlicher Exkommunizierte zum kirchlichen Gottesdienste zuläßt, zahlt er 7 Grossi; wenn aber Jemand an Vater oder Mutter Inceſt begeht, so zahlt er nur 5 Grossi. Welch ein Niedergang des sittlichen Bewußtseins an der Kurie und in der gesamten abendländischen Kirche, in der sie ihre Geschäfte betreiben ließ![4]

Fiel der Christ in tödliche Krankheit, so reichte ihm die Kirche das

1. Städte-Chroniken XI, 726 bei Brieger a. a. O. S. 60, A. 1.

2. Summa theol., pars III, supplementum, qu. 25, art. 1. – Über die Bedingungen des Empfanges des Ablasses a. a. O. qu. 27, art. 1.

3. „Liber inscriptus: Annatae, taxationes ecclesiarum et monasteriorum per universum orbem, ab haereticis adversus Annatas conscriptus". Index librorum prohibitorum. Col. Agr. 1665, p. 100. (Vgl. ib. p. 42: „Annatae . . ., ab haereticis depravatae".)

4. Das „Taxenbuch" ist abgedruckt bei Woker, „Das kirchliche Finanzwesen der Päpste" (1878), S. 102 ff. Über den ungefähren Wert eines „Grosso" daselbst S. 81.

Sakrament der letzten Ölung, wobei alle diejenigen Gliedmaßen, durch welche die Sünde in ihn eingetreten sei, mit geweihtem Öle gesalbt wurden. Als Wirkung dieses Sakraments lehrte man die Heilung der Seele, aber auch, soweit es förderlich sei, die des Leibes[1].

Während die Kirche durch diese 5 Sakramente jeden Christen durch das Leben geleiten will, verwaltet sie noch zwei Sakramente mit einer besonderen Abzweckung: zur Aufrechterhaltung der Hierarchie die Priesterweihe, zur Fortpflanzung des christlichen „Volkes" die Ehe.

Nach altkirchlicher Tradition hatte die mittelalterliche Kirche sieben Weihen, deren oberste die Priesterweihe war; in diesem Sakramente erhielt der Ordinandus unter „Segnung, Handauflegung und Salbung" durch den Bischof die Fähigkeit, die Sünden zu vergeben und zu behalten, ferner Leib und Blut des Herrn durch Konsekration herzustellen und zu opfern für Lebende und Todte, und zwar haftet dem Ordinierten diese Fähigkeit als eine „unzerstörbare", gewissermaßen als geistliche „Naturbeschaffenheit" an[2].

Die Ehe, an sich so alt wie das Menschengeschlecht, wurde dennoch als Sakrament beurteilt, weil ihr im Neuen Bunde als besondere Gnade die Unauflösbarkeit verliehen sei, was man aus Ephes. 5, 32 herauslas, wo die Ehe angeblich als Sinnbild der unauflöslichen Verbindung Christi und der Gemeinde aufgefaßt sei. Zahlreich waren die Ehehindernisse, welche nach dem kanonischen Rechte dem Eingehen einer Ehe entgegenstanden, aber ebenso zahlreich auch wieder die Dispensationen, die man gegen entsprechende Geldzahlung von der Kurie erhalten konnte[3]. Aber obgleich Sakrament, wurde die Ehe doch geringer geschätzt als der Cölibat; der feierliche Verzicht auf die Ehe, das „votum castitatis", galt als ein Merkmal in dem mittelalterlichen Begriffe von sittlicher „Vollkommenheit"; ja das Sakrament der Priesterweihe schloß sogar das der Ehe aus; die Priester sollen nach abendländisch-katholischer Denkweise unverheiratet bleiben. Zu welchen Zuständen aber das Eheverbot der Priester geführt hat, ersieht man aus dem dunklen Schattenbilde, das die Augsburgische Konfession in Artikel XXIII davon entwirft: „Es ist bei Jedermann, hohes und niedern Standes, eine große mächtige Klage in der Welt gewesen von großer Unzucht und wildem Wesen und Leben der Priester, so nicht vermochten Keuschheit zu halten. Und war auch je mit solchen gräulichen Lastern aufs höchste gekommen". Einen amtlichen Beweis für die Richtigkeit dieser Klage liefern in der Erzdiözese Mainz die Rechnungsbücher des erzbischöflichen Kommissars Johannes Bruns aus den Jahren 1519 bis 1531 in den „Archidiakonaten" Nörten und Einbeck,

1. Bulle „Exultate Deo" Eugens IV. vom 22. Nov. 1439 auf dem Konzile von Florenz, bei Mirbt, Quellen 2. Aufl., Nr. 259: „Effectus [huius sacramenti] est mentis sanatio; et in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis".

2. Thomas v. Aquino, Summa theol., pars III, suppl. qu. 34–40 und die in der vorigen Anm. zitierte Bulle Eugens IV. vom 22. Nov. 1439. – Vgl. Harnack, Dogmengesch. III, 520 ff.

3. Thomas v. Aquino a. a. O. qu. 41 bis 68 und die vorhin zitierte Bulle Eugens IV. vom 22. Nov. 1439, bei Mirbt a. a. O. Nr. 259. – Vgl. Harnack a. a. O. III, 522 ff.

dem heutigen Südhannover. In diesen amtlichen Verzeichnissen wurden alljährlich unter anderem auch die Strafgelder gebucht, welche von den dem Kommissar unterstellten Geistlichen und Laien für Vergehen gezahlt worden sind. Es kamen hier auf etwa 30 000 Laien ungefähr 300 Geistliche; bestrafte sexuelle Verbrechen sind in den Jahren 1520 und 1521 in der Liste der 30 000 Laien jährlich 13, in der Liste der 300 Geistlichen jährlich 9 gebucht; die Unsittlichkeit der Geistlichen war also erschreckend schlimmer als die der Laien. Weiter: alle bestraften Geistlichen blieben im Amte; Unzucht, Defloration, Incest und Ehebruch brachten damals keinen Geistlichen um seine Pfründe. Sodann spiegelt die Skala der Strafgelder dieselbe allgemeine Verirrung des sittlichen Empfindens der damaligen Kirche wieder, wie wir sie schon in den „Taxenbüchern" beobachten konnten: Bordellbesuch der Geistlichen wird mit der niedrigsten, Begräbnis eines Exkommunizierten mit der höchsten Strafe belegt. Endlich zeigen einzelne Straftaten eine schauderhafte Verrohung der Geistlichkeit[1]. Diese Rechnungsbücher sind eine Photographie der wirklichen Kirchenzustände in dem niedersächsischen Bezirke des Erzbistums Mainz; in den anderen Bezirken desselben wird es nicht besser, sondern eher schlechter gestanden haben; jedenfalls aber darf man von den damaligen Zuständen einer deutschen Diözese Schlüsse ziehen auf das Vorhandensein noch schlimmerer Zustände in Italien und den übrigen romanischen Ländern. Das Geschichtsbild, welches Janssen von den Zuständen der Kirche im Ausgange des Mittelalters entworfen hat, wird durch Bruns' Rechnungsbücher durchlöchert; diese Akten bestätigen vielmehr in unzweideutiger Weise die Notwendigkeit der Reformation.

Bestätigt wird diese Anschauung durch die gleichzeitige Flugschrift „Onus ecclesiae" des Bischofs von Chiemsee Berthold Pirstinger aus dem Jahre 1519: diesem schwermütigen Betrachter seiner Zeit ist die damalige Kirche die meretrix magna[2].

Die Kirche, deren Wesen und Wirken wir bisher verfolgt haben, vermittelt durch die Verwaltung der Sakramente die Eingießung der übernatürlichen Gnade; dies aber geschieht zu dem Zwecke, daß sich der begnadigte Mensch durch Anspannung seines freien Willens das ewige Leben verdiene. Mit dieser Lehre stehen wir vor einem neuen Gedankengefüge, welches wir gleichfalls als Voraussetzung der Reformation uns zu vergegenwärtigen haben,

1. „Die Rechnungsbücher des . . . Joh. Bruns" sind von mir herausgegeben in ZKG. XXI, 3, S. 330–379. Daraus hier nur zwei Einzelheiten. Im Jahre 1519/20 kam es vor, daß der Geistliche Heinrich Wiße zu Osterode und sein Kaplan Tilemann, jeder von seiner Magd, Vater von Zwillingen wurden und diese zwei Paare gleichzeitig taufen ließen, zum Gelächter aller Priester („in ridiculum omnium sacerdotum"), setzt der Kommissar hinzu. Wiße zahlte für sich und den Kaplan 3 Vierdunge und 4 Solidi d. i. 40 Solidi (1 Solidus = 12 Pfennige). – Im Jahre 1520/21 hatte Arnold Drudenberg, Kaplan zu Staufenburg, mit der Frau seines Küsters in Gladebeck Ehebruch getrieben und mit seltsamer Schamlosigkeit sein Verbrechen im Meßbuche aufgezeichnet. Er zahlte dafür nur 20 Solidi. Zahlreiche andere schmutzige Fälle können in den Rechnungsbüchern nachgesehen werden.

2. H. Werner, Die Flugschrift „Onus ecclesiae" Gießen 1901.

vor der Lehre von dem Heilserwerb durch das sich steigernde Ineinandergreifen von göttlicher Gnade und menschlichen Verdiensten.

§ 5. Die römische Lehre von den Verdiensten.

Augustin hatte die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, der Semipelagianer Johannes Cassianus die Mitwirkung des menschlichen Willens im Vorgange der Bekehrung gelehrt; die katholische Kirche hat beide als Heilige verehrt; der Vulgärkatholizismus aber ist in der Praxis wesentlich semipelagianisch gestimmt; im günstigsten Falle geht man von Augustins Gnadenlehre aus, schwächt sie aber durch die Lehre von den Verdiensten ab. Gegen Ende des Mittelalters verflacht sich vollends die Lehre von der Gnade derartig, daß der Schwerpunkt auf die Selbstrechtfertigung gelegt wird: der Mensch soll sich das ewige Leben selbst verdienen. Darüber erlahmt der Gewissenhafte und fällt in Verzweiflung. Das ist der Punkt, wo die Reformation mit einer evangelischen Rechtfertigungslehre einsetzen mußte.

Gehen wir den katholischen Gedanken von den Verdiensten näher nach[1]. Wir setzen bei Thomas von Aquino ein. Im Anschluß an Augustin führt Thomas den Anfang des Heilsprozesses des Menschen auf Gottes freie, durch nichts außer ihm liegende Gnade zurück. Er vergleicht den zu begnadigenden Sünder in seinem empirischen Zustande mit einem Todten, dem, wenn er auferweckt werden soll, die Seele eingegossen werden soll[2]. Der Anfang der Bekehrung des menschlichen Willens liegt auf seiten Gottes; Gott selbst ist es, der den menschlichen Willen bewegt (movet), daß er sich zu Gott bekehrt[3]. Aber auf dieses augustinische Fundament folgt der semipelagianische Aufbau: die Gnade wird dem Menschen als Hilfsmittel („auxilium") zu dem Zwecke zu teil, daß er sich dadurch das ewige Leben verdiene[4]. Das Verdienst kommt also zustande durch das Zusammenwirken des freien Willens und der eingegossenen göttlichen Gnadenkraft. Soweit nun das verdienstliche Werk aus dem freien Willen hervorgeht, so kann streng genommen von einer Kondignität („condignitas") nicht die Rede sein, weil zwischen Gott und den Menschen die größte Ungleichheit („maxima inaequalitas") besteht; es kann da nur von einer Angemessenheit (congruitas"), gemäß welcher Gott die Tugend belohnt, die Rede sein. Soweit aber das verdienstliche Werk aus der eingegossenen Gnadenkraft hervorgeht, hat der Mensch Anspruch auf das ewige Leben. („Opus ... est meritorium vitae aeternae ex condigno.")[5]

---

1. Vgl. Hermann Schultz, „Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi". Theol. St. u. Krit. 1893, S. 7ff. und 1894, S. 245 ff.

2. Summa theol., prima secundae, qu. 109, art. 7 (ad secundum).

3. A. a. O. art. 6 (ad primum).

4. Sachlich ist der Gedanke augustinisch; zur Begründung desselben bedient sich Thomas allerdings einer (nicht = augustinischen) aristotelischen Idee von Gott als „primum movens", außer dem es keine andere „motio" des menschlichen Willens gibt. A. a. O. art. 6 (ad tertium).

5. Summa theol., prima secundae. qu. 114, art. 3.

Und zwar geschieht dies in der Weise, daß, wenn der freie Wille die ihm zuteil gewordene Gnade gottgemäß gebraucht und so sich ein Verdienst erwirbt, dieses durch eine Vermehrung der Gnade gelohnt wird; benützt der Wille diese wiederum richtig, so folgt eine weitere Vermehrung der Gnade, Schritt für Schritt, bis zur Vollendung der Gnade, welche das ewige Leben selbst ist[1]. Ist schon diese thomistische Verdienstlehre eine starke Abweichung von der Gnadenlehre des Neuen Testamentes und Augustins, so entfernte sich die spätere Scholastik wieder weiter von Thomas von Aquino.

Während noch nach Thomas von Aquino Niemand die „erste Gnade" sich „verdienen" kann[2], wird von späteren Lehrern schon die erste göttliche Gnadenwirkung auf ein menschliches meritum de congruo zurückgeführt. Danach ist es also der Mensch selbst, der noch als Sünder durch sein eigenes Verhalten den Empfang der Gnade in verdienstlicher Weise vorbereitet. Dadurch war der „Selbstrechtfertigung des natürlichen Herzens" Tür und Tor geöffnet. In diesem Gedankengefüge wird die Gnade zu einem bloßen Hilfsmittel behufs Erlangung von Verdiensten verflacht. So lehrt schon Bonaventura in seinem „Breviloquium", das die Kirchenlehre seiner Zeit repräsentiert, ein „meritum congrui"[3]. Weiter verflachend verfährt Johannes Duns Scotus. Nach seiner Theologie, in welcher alles von dem unbestimmbaren Willen Gottes abgeleitet wird, gibt es streng genommen, Verdienste an sich überhaupt nicht, sondern nur Handlungen, die Gott willkürlich als Verdienste annimmt. Der Anfang dieser Verdienste ist ihm aber schon die „attritio", die Reue, „zu welcher der Mensch von sich aus zu kommen vermag"; durch sie erwirbt sich der Mensch ein meritum de congruo. Darauf folgt erst die Eingießung der Gnade und die Gerechtmachung[4]. Die skotistischen Lehrformeln über die Verdienste werden von den Nominalisten übernommen; in offener Nacktheit liegt deren Lehre bei Biel vor, der außer anderen Büchern auf der Grundlage der Schriften Occams einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus verfaßte. Dieser darf als die abschließende Dogmatik der mittelalterlichen Kirche angesehen werden. Er definiert den „verdienstlichen Akt" als einen solchen, der vom Willen [des Menschen] in freier Weise hervorgerufen und [von Gott] angenommen werde zu dem Zwecke, einen gewissen Lohn dafür zu erteilen. Und zwar kann die „retributio praemii" stattfinden an den, welcher den „actus elicit" oder an einen anderen, für welchen der actus erweckt wird („elicitur")[5]. Der verdienstliche Akt wird also sachlich behandelt, losgelöst von der Person; die Wirkung

1. A. a. O. art. 8. 2. A. a. O. art. 5.

3. Bonaventura, Breviloquium, pars V, cap. 2. Zum Ganzen vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 178.

4. Duns Skotus, Sententiarum lib. IV, dist. XIV, quaestio II, § 14. (Opera omnia, Lugd. 1639, tom. IX.) Vgl. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus. Leipzig 1900, S. 322.

5. Collectorium, super IV libros sententiarum, Lugd. 1514 fol. lib. II, dist. XXVII, quaestio unica, § B: „Actus meritorius est actus a voluntate libere elicitus ad retribuendum aliquod praemium acceptatus. Acceptatur autem actus ad retributionem praemii, quando aliquis aliquod praemium

dieses Aktes ist daher auch auf Andere übertragbar, wie etwa eine Geldzahlung, deren Zinsen man Anderen gut schreiben läßt. Auch Biel unterscheidet die Verdienste als meritum de congruo und meritum de condigno. Jenes erwirbt sich der Mensch aus eigener Kraft; dieses durch das Zusammenwirken des freien Willens und der göttlichen Gnade. Durch eigene Kraft verdient sich der Mensch die erste Gnade, allerdings nur nach dem Maßstabe der Kongruität (meritum de congruo)[1]; durch das Zusammenwirken der Willensfreiheit und der göttlichen Gnade verdient er sich jedoch das ewige Leben als einen ihm gebührenden Lohn (meritum de condigno)[2]. Aber Geltung haben auch die „merita de condigno" nicht durch die den Handlungen selbst einwohnende Kraft, sondern lediglich durch die unbestimmbare „acceptatio" von seiten Gottes[3]. Also eine Theorie der Selbstrechtfertigung, der aber noch dazu der innere Grund fehlt.

Dies ist der ordinäre Weg zur Erlangung des ewigen Lebens; es gibt aber noch einen außerordentlichen Weg, auf welchem man besser und schneller zu diesem Ziele kommt. Dies geschieht, wenn man neben den Geboten Gottes noch die sogenannten „evangelischen Ratschläge" befolgt. „Evangelisch" werden sie genannt, weil sie im Neuen Bunde zur Befolgung freigestellt seien, nicht wie die Gebote des Alten Bundes, die befolgt werden mußten. Man zählt drei solcher Ratschläge, entsprechend den dreifachen Hindernissen, auf dem Wege zum ewigen Leben: irdischem Besitz, Sinnenlust und Ehren. Wer diesen dreien absagt, indem er freiwillig die feierlichen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams leistet, befindet sich im „Stande der Vollkommenheit" (status perfectionis)[4]. Das ist die dogmatische Grundlage des Klosterlebens, der „vita religiosa" (religiosus, der Mönch; religio, der Mönchsorden); trotz aller inneren Morschheit, stand es äußerlich gegen Ende des Mittelalters in voller Blüte. Es gab jetzt eine doppelte Sittlichkeit, die mönchische und die weltliche; jene die höhere, diese die niedere. Welche Zustände durch diese Anschauung damals hervorgebracht sind, hat die Augsburgische Konfession in ihrem XXVII. Artikel beschrieben: „Man

---

retribuit elicienti aliquem actum vel alteri pro quo factus est: quod praemium non retribueret, si actus ille non praecessisset".

1. A. a. O., conclusio 4: „Anima, obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicito, primam gratiam mereri potest de congruo".

2. A. a. O., dist. XXVII, § E: „Anima per actum a voluntate et gratia elicitum meretur praemium aeternum".

3. A. a. O., dist. XXVII, § C: „Divina voluntas . . . ab aeterno voluit actum a tali et talibus principiis elicitum esse meritum condignum tali praemio. Ex quo sequitur, quod non requiritur ad praemium de condigno, quod actus meriti secundum intrinsecam suam bonitatem sit condignus seu proportionatus tali praemio. Sed illa condignitas attenditur in proposito ex divina acceptatione, qua ab aeterno voluit actum sic ex gratia elicitum esse dignum tali praemio.

4. Thomas v. Aquino, Summa theol., prima secundae quaest. 108, art. 4. Vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 182 ff. — Harnack, Dogmengesch. III, 545 ff.

gab vor, daß Klostergelübde der Taufe gleich wären, und daß man mit dem Klosterleben Vergebung der Sünde und Rechtfertigung vor Gott verdiene. Ja, sie setzten noch mehr dazu, daß man mit dem Klosterleben verdiene nicht allein Gerechtigkeit vor Gott und Frömmigkeit, sondern auch, daß man damit hielte die Gebote und Räte, im Evangelio verfaßt, und wurden also die Klostergelübde höher gepriesen denn die Taufe; item daß man mehr verdiente mit dem Klosterleben denn mit allen anderen Ständen, so von Gott geordnet sind . . ., die alle nach Gottes Gebot, ihrem Berufe ohne erdichtete Geistlichkeit dienen". Und so rühmen sich die Mönche sogar „der Übermaßwerke (opera supererogationis), die man Gott nicht schuldig sei". Dennoch kann Niemand mit Gewißheit (certitudinaliter) wissen, ob er sich überhaupt im Stande der Gnade befindet; weil er nicht evident wissen kann, ob er Gott über alles liebt. So endet dieses Gedankengefüge, trotz aller Teilnahme an den kirchlichen Sakramenten und trotz aller Übung heiliger Liebe, mit der bleibenden Ungewißheit des Heils[1]. Diese anthropologische Gedankenreihe bildet die Voraussetzung für die Beurteilung des Heilswerkes Christi, speziell seines Leidens; dieses kann nur noch als ein mitwirkender (allerdings „prinzipal" mitwirkender) Faktor, keineswegs aber als der einzige und ausschließliche Realgrund des Heils der Menschen gedacht werden; mit ihm „konkurriert" vielmehr immer das Verdienst des Menschen[2]. Er hat die Bedeutung, daß sein Leiden den Prozeß der „infusio gratiae" wirkungskräftig einleitet und als „fons gratiae" (wie Thomas sagt) oder als „principaliter merens" (wie sich Biel ausdrückt) in Tätigkeit erhält; aber im übrigen weiß die kirchliche Dogmatik nichts mit ihm anzufangen; als Quelle der Gotteserkenntnis wird er nicht verwertet; die scholastische Gotteslehre ist nicht an Christus orientiert[3]; der Gläubige empfängt die durch Christus „prinzipaliter" gewirkte Gnade mittelst der kirchlichen Sakramente; aber eine persönliche Beziehung zu ihm hat er nicht; was von Christus wirkungskräftig ist, findet sich in den Sakramenten, in der Kirche selbst; im übrigen ist er seit seiner Himmelfahrt eine rein jenseitige Größe. Nachdem er durch seine Passion die Gnade beschafft hat, wird er nur noch eins tun: wiederkommen zum Weltgericht; so gilt er als der „iudex tremendus", dessen Erscheinen das schuldbeladene Gewissen mit Furcht und Entsetzen erfüllt. Man hatte aus Christus, wie es Luther 1518 beschreibt, einen zweiten Mose gemacht[4]. Der klassische Ausdruck dieser Vorstellung ist der Christus auf dem Frescogemälde des „Jüngsten Gerichtes" von Michelangelo an der Altarwand der Sixtinischen Kapelle im vatikanischen Palaste zu Rom; deutlicher als alle Dogmatik lehrt dieses Meisterwerk der Renaissance, welches Christusbild im Glauben der Kirche Roms in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebte. Da er-

1. Biel a. a. O. Lib. II, dist. XXVII, conclusio 4, dubium 5.
2. A. a. O. Lib. III, dist. XX, quaestio unica, conclusio 5, § F. Vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 174. 175.
3. Vgl. Harnack, Dogmengesch. III, 446.
4. Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacr. euch. W. A. 1, 333, 20 = E. A. v. a. 2, 320.

blickt man oben Christus als Weltenrichter mit furchtbarem Zorn im Angesicht, den rechten Arm zum Wurfe erhoben, wie wenn er einen Donnerkeil in die Tiefe schleudern wollte, um die Gottlosen unten zu seiner Linken zu zerschmettern; so furchtbar ist seine Gestalt, daß selbst seine Mutter Maria, die ihm zur Rechten steht, vor Schrecken in die Kniee sinkt; sie ist es, welche dort die Barmherzigkeit repräsentiert, die „mater misericordiae", die bittflehend an der Seite des Zornvollen verharrt, um ihn zu erweichen. Das Bild ist ganz aus der katholischen Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters gedacht: „Mutter Gottes, bitte für uns", das ist der Gebetsseufzer der Christenheit. Jungfrau und Mutter zugleich steht sie dem menschlichen Geschlechte näher als der ferne „Herrgott"; sie ist zwischen Christus und der Kirche eingeschoben, und der mit dem niederen Volke fraternisierende Franziskanerorden sorgte für Überspannung des Kultus der Himmelskönigin. Noch auf mannigfache andere Weise wurde die Volksfrömmigkeit irre geleitet. Rom erteilte seine Gnaden und eifrigst wurden sie begehrt und erworben; massenhaft wallfahrtete das Volk an heilige Stätten, die wunderkräftige Reliquien bargen, oder wo geweihte Hostien Blut schwitzten; ins heilige Land, nach Rom zu den Gräbern der Apostelfürsten, nach St. Jago di Compostella an das Grab des h. Jakobus, nach Köln zu den Leibern der heiligen Dreikönige, nach Aachen in die Kollegiatkirche, zum heiligen Blute von Wilsnack und an andere Stätten der Andacht zogen wallende Brüder aus allen Ständen. In Aachen wollten während der Heilstumsfeier im Jahre 1496 an einem einzigen Tage die Torwärter über 140 000 Besucher der Stadt gezählt haben; mag diese Zahl auch übertrieben sein, so beweist der massenhafte Besuch doch den religiösen Eifer des Volkes. Zahllose Stiftungen und Brüderschaften legen ferner beredtes Zeugnis davon ab. Zum Mariendienst trat der Kultus ihrer Mutter Anna; in den Kreisen der sächsischen Bergleute wurde dieser neumodische Gottesdienst eifrig gepflegt; auch Martin Luther, der Bergmannssohn, wandte sich an sie, als er den Entschluß faßte, der Welt zu entsagen: „Hilf, liebe Sankta Anna, ich will ein Mönch werden"[1]. Eifrig begehrte man Ablässe; wenn 1517 die Ablaßkommissare sich nahten, wurden sie feierlich eingeholt, und ihre Gnaden fanden guten Absatz. Die geistliche Gerichtsbarkeit stand in so hohem Ansehen, daß der erzbischöflich mainzische Kommissar Johannes Bruns zu Göttingen allein aus dem heutigen Südhannover an Einnahmen von Gerichtskosten des einen Jahres 1519/20 einen Reingewinn von über 100 Gulden an die erzbischöfliche Kasse nach Erfurt schicken konnte[2]. Die Kirche hatte über das Volk noch die ungebrochene Herrschaft: wie sie durch die Sakramente die Gläubigen durch das Leben geleitete, so ordnete sie durch Zeitrechnung und Sitte das gesamte Leben des Volkes und der Einzelnen; das Jahr verlief am Faden des kirchlichen Kalenders;

1. Vgl. Th. Kolde, Martin Luther I, 1884, S. 1–27.

2. ZKG. XXI, 3. Heft. – Luther hat in seiner Vorlesung über den Römerbrief fol. 278b (bei Denifle, Luther usw. I² S. 576) eine interessante Charakteristik des pelagianisierenden Zuges des Vulgär-Katholizismus um 1516 gegeben, durch den „tota ecclesia paene subversa est".

Werktage und Feiertage, Arbeitszeit und Feste bestimmte die Kirche. Aber dieselbe Kirche barg auch in ihrem Schoße die Mittel, ihre ganze empirische Gestalt an dem einzig sicheren Maßstabe echten Christentums kritisch revidieren und auch gleichzeitig diese Revision in kontinuierlichem Zusammenhange mit ihrem eigenen religiösen Gehalte vollziehen zu lassen.

B. Die Vorbereitung der reformatorischen Gedanken.

§ 6. Die kirchenanstaltliche Vorbereitung der Reformation.

Friedr. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. I. Band. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig 1904. I. Abschnitt: Der praktische Schriftgebrauch am Ende des Mittelalters. II. Abschnitt: Das Schriftprinzip der Theologen.

Die mittelalterliche Kirche wußte sich als das Reich, in dem „Christus als der Erhöhte gegenwärtig ist, und dessen Heiligkeit unabhängig bleibt von der moralischen Beschaffenheit ihrer Glieder“[1]. Die Kirche besitzt ferner die Bibel, allerdings in der lateinischen Form der Vulgata; aber ihre Theologen haben sie präsent; sie argumentieren mit einer vorzüglichen Bibelkenntnis, wenn auch ohne das richtige Bibelverständnis. Keiner der mittelalterlichen Theologen hat die Heilige Schrift als „Formalprinzip“ gegen die mündliche kirchliche Tradition in Wirksamkeit gesetzt; wohl lesen wir aphoristische Äußerungen über die Priorität der Heiligen Schrift vor den Sätzen der Kirche[2]; aber zur Geltendmachung eines Schriftprinzipes im evangelischen Sinne kam es nicht, auch nicht bei Wiclif, Goch und anderen Theologen, die sonst die reformatorischen Gedanken in manchen Beziehungen vorbereitet haben[3]. Die Kirche hat ferner das Symbolum apostolicum und die beiden anderen „ökumenischen“ Bekenntnisse, das Nicaenum resp. Constantinopolitanum und das Symbolum „Quicunque“ (Athanasianum);

1. Harnack, Dogmengesch. III, 419, wo „die hierarchische Richtung“ des ausgehenden Mittelalters selbst zur „Vorreformation“ gerechnet wird; in gewisser Hinsicht ist das zweifellos richtig; vor Harnack hat meines Wissens Niemand unter diesem Gesichtspunkte das mittelalterliche Kirchentum angesehen.

2. Petrus de Alliaco († 1420), Epistola ad novos Hebraeos, bei Tschackert, P. v. Ailli (1877) Appendix p. 10: „Maioris autoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae“. Aber derselbe schrieb in der genannten Schrift: „Constat, quod .... scripturas veteris testamenti imo et omnes scripturas novi testamenti ... recipimus tamquam scripturas canonicas seu divinas propter autoritatem ecclesiae catholicae quae eas ita recipit et approbat.“ (A. a. O. p. 11.)

3. Wiclif hat von der Bibel nur die katholische Vorstellung des „Gesetzes Christi“. Goch fängt an, die h. Schrift als kritischen Maßstab zu benutzen. (Epistola apologetica, bei Walch, Monimenta medii aevi II, 1, p. 4ff. 10. 11, bei Seeberg, Dogmengesch. II, 194.) F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche, Leipzig 1904, erkennt (S. 163ff.) die Verbreitung der Bibel im Mittelalter an, aber auch die allgemeine Verständnislosigkeit der Kirche für den Inhalt der h. Schrift. Die Bibel war kein Volksbuch, aber auch kein Schulbuch am Ende des Mittelalters.

sie hat die dogmatischen Beschlüsse der ökumenischen Synoden, von denen die der altkirchlichen Zeit den Arianismus, den Pelagianismus und verwandte Richtungen von der kirchlichen Entwicklung fern gehalten haben. Die Kirche hatte Ämter, geordnet für ihre verschiedenen Funktionen; sie konnten nach evangelischen Maßstäben vereinfacht und unter Weglassung alles Hierarchischen zu „Diensten" umgestaltet werden, wobei es möglich war, den „Dienst am Wort" zum Mittelpunkt des Gemeindelebens zu machen. Die Kirche hatte ihren Kultus, aus welchem nur das Unevangelische entfernt zu werden brauchte, um einen gesund christlichen Gemeinde-Gottesdienst herzustellen. Taufe, Abendmahl und Zusprechung der Sündenvergebung fanden statt, und eine weitverzweigte Charitas ward geübt. Seit dem Aufkommen des „dritten Standes" haben die wohlhabend gewordenen Städte ein meistenteils selbständiges Gemeindeleben; Reichsstädte wie Augsburg, Nürnberg, Goslar, und Hansastädte wie Braunschweig, Hamburg, Lüneburg übten nicht nur in kommunalen Verhältnissen, sondern auch in kirchlicher Beziehung ein hohes Maß von Selbständigkeit; aber auch Fürsten hatten trotz aller bischöflichen Jurisdiktion in Deutschland hie und da einen so weitgehenden Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse ihres Landes sich zu erwerben gewußt, daß man ein gewisses Landeskirchentum schon im Anzuge sieht.

So bot die offizielle Kirche selbst eine Vorbereitung der Reformation.

Dazu kamen aber seit dem 14. Jahrhundert eine eigentümlich augustinische Unterströmung in der Theologie, die Pflege subjektiver Frömmigkeit in der Mystik und der antispekulative Positivismus der Nominalisten, dreierlei Richtungen, welche die Verdienstlehre, den Kultus und das Dogma der offiziellen Kirche in Mißkredit brachten und so für die Reformation in verschiedener Weise Stimmung machten.

§ 7. Die Erneuerung des Augustinismus.

Gegen die hierarchische und vulgärkatholische Richtung wurde zunächst in England der strenge Augustinismus erneuert; von da aus pflanzte sich diese Strömung nach Böhmen und Deutschland fort; Bradwardina, Wiclif, Hus, Wesel und Wessel Gansfort lehren wesentlich augustinisch. In diese Reihe gehört auch Luthers Ordensgenosse, der Augustiner-General Gregor von Rimini († 1358), der mit dem Occamismus augustinische Gedanken zu verbinden verstand[1].

Bradwardina, Erzbischof von Canterbury († 1349)[2], klagte in seinem großen Werke „Von der Sache Gottes" (De causa Dei) seine Zeit des Ab-

1. Vgl. Stange, NKZ., Jahrgang 11 (1900) 574 ff. und besonders W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.

2. Thomae Bradwardini, De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, libri tres ed. H. Savilius Lond. 1618 fol. Der Name B. kommt von dem kleinen Pfarrdorfe Bredwardine in der Grafschaft Hereford her. — B.s Leben in dem Vorworte der Savileschen Edition; daraus bei Lechler Wiclif I, 231 ff. und in R. Seebergs Art. in RE.[3] III, 350.

falls zum Pelagianismus an[1]. „Kainiten ſind ſie, die an Gott verzweifeln und auf ihr eigenes Verdienſt ſchauen". Röm. 9, 16 wurde dagegen für ihn der Strahl der Gnade, der ihn erleuchtete, und dieſe religiöſe Erfahrung iſt es, die er in ſeinem Werke mit philoſophiſchen und ſcholaſtiſch-theologiſchen Argumenten als die Wahrheit zu erweiſen ſucht. Er hat die Kirche und ihre Lehren nicht antaſten wollen; aber indem er den religiöſen Gehalt des Auguſtinismus erneuerte, und dem perſönlichen religiöſen Glauben zu ſeiner Bedeutung verhalf, hat er im ausgehenden Mittelalter zur Diskreditierung des ſcholaſtiſchen Heilsweges und zur Anbahnung eines evangeliſchen Glaubens-Individualismus mächtig beigetragen[2]. Von Wiclif wird die Kirche als die Gemeinde der Prädeſtinierten („congregatio praedestinatorum") definiert. Die wahre Kirche und die empiriſche katholiſche Kirche decken ſich alſo nicht. Die wahre Kirche iſt Gegenſtand des Glaubens, und Niemand kann mit Sicherheit von ſich ausſagen, daß er zu den Prädeſtinierten gehört, ſelbſt der Papſt nicht. Der objektive Heilsgrund iſt lediglich die Prädeſtination, nicht die Zugehörigkeit zur katholiſchen Kirche[3]. Das iſt ein geiſtlicher Kirchenbegriff, aber noch kein reformatoriſcher, weil er nicht vom Heilsglauben, ſondern lediglich von der (auguſtiniſch gedachten) Prädeſtination aus konſtruiert wird. Inſofern iſt Wiclif alſo ſelbſt nicht im Kirchenbegriff ein „Vorreformator" geweſen[4]; aber weil doch dieſer prädeſtinatianiſche Kirchenbegriff antihierarchiſche Konſequenzen nach ſich zog, wie ſpäter gerade deshalb ein Hus auf dem Konzile zu Konſtanz in Konflikt mit der Hierarchie geriet und litt, ſo wird man Wiclif das Prädikat eines „Vorreformators" zuſprechen müſſen. Hus hat die Gedanken Wiclifs wiederholt und iſt für ſie in den Tod gegangen[5]. Während der Wiclifismus in England gewaltſam unterdrückt wurde, lebte der bibliſch abgeklärte Huſitismus in den Gemeinden der „Böhmiſchen Brüder" fort, losgelöſt von der katholiſchen Hierarchie, unter eigenen „Biſchöfen"

1. De causa Dei, Praefatio: „Ecce . . . sicut olim contra unicum Dei prophetam octingenti et quinquaginta prophetae Baal . .; ita et hodie in hac causa, quot, domine, hodie cum Pelagio, pro libero arbitrio, contra gratuitam gratiam tuam pugnant, et contra Paulum pugilem gratiae spiritalem? Quot etiam hodie gratuitam gratiam tuam fastidiunt, solumque liberum arbitrium ad salutem sufficere stomachantur? Aut si gratia utantur, vel perfunctorie necessariam eam simulant, ipsamque se iactant liberi sui arbitrii viribus promereri, ut sic saltem nequaquam gratuita sed vendita videatur?" . . . „Non enim verentur astruere, suam voluntatem in actione communi praeire ut dominam, tuam subsequi ut ancillam . . . Totus paene mundus post Pelagium abiit in errorem. Exurge igitur, domine, iudica causam tuam!"

2. Ein Überblick über ſeine Lehre bei Lechler, Wiclif I, 234–244 und in R. Seebergs Art. RE.[3] III, 351–353.

3. Tractatus de ecclesiae, ed. Loserth. (Lond. 1886), c. 1. 4. Vgl. G. V. Lechler, Johann v. Wiclif I (1873), 541 ff. – R. Buddenſieg, Joh. Wiclif und ſeine Zeit. Halle 1885. – Wiegand, Quid de ecclesiae notione Wiclif docuerit? 1891. – Seeberg, Dogmengeſch. II (1898), 196. – Harnack, Dogmengeſch. III, 412 ff.

4. Vgl. Harnack a. a. O. III, 416.

5. Tractatus de ecclesia (1413), aus Wiclifs gleich betiteltem Traktate faſt wörtlich ausgeſchrieben, in Hussi Opera I. Norimb. 1558 p. 196 c. 1. Vgl. Loſerth, Hus u. Wiclif (1884). – G. V. Lechler, Johannes Hus. Halle 1890.

waldenſiſcher Ordination. Bei Johann von Weſel (Prediger in Worms, † 1481) begegnet uns die begriffliche Unterſcheidung der „ecclesia Christi“ und der „ecclesia universalis“; jene befindet ſich in dieſer, und nur jene, die „Kirche Chriſti“, iſt heilig und unbefleckt; die hierarchiſche Ordnung der allgemeinen Kirche dagegen ſtammt aus dem Heidentum und wird durch Chriſti Wort verboten[1]. Weſſel Gansfort (Profeſſor in Gröningen, † 1489) unterſcheidet an der Chriſtenheit die innere Einheit aller Heiligen und die zufällige Einheit der Kirche mit dem Papſte; jene iſt ihm die weſentliche Kirche, die Gemeinſchaft der Heiligen, die durch einen Glauben und eine Liebe mit Chriſto vereinigt ſind, mögen ſie auch unter den verſchiedenſten mit einander ſtreitenden, irrenden, ſelbſt häretiſchen, kirchlichen Vorgeſetzten leben und durch große Entfernungen und lange Zeiträume von einander getrennt ſein. Das iſt jene Gemeinſchaft, von der es im Symbole heißt: ich glaube eine Gemeinſchaft der Heiligen. Die Einheit der Kirche unter einem Papſte iſt dagegen nur zufällig, nicht notwendig, obwohl ſie zur Gemeinſchaft der Heiligen vieles beitragen kann[2]. „Gegen den Papſt iſt man nur verpflichtet, ihn zu lieben, zu verehren und ihm zu gehorchen, wenn er ſein Amt recht verwaltet.“ „Unſer Glaube wäre ſehr ſchwankend, wenn man dem trauen müßte, der ſelbſt oft irrt, wie man in und aus den Dekretalen dartun kann“[3]. Einzige Richtſchnur des Glaubens iſt in der Kirche das Evangelium. „Um Gottes willen glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papſte; nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen“[4]. Die Autorität der Heiligen Schrift ſteht über der Autorität der Kirchenoberen. Der Glaube, ſeinem Weſen nach ein Akt der Gottesverehrung, richtet ſich nur auf Gott. „Wir glauben an Gott, nicht an die katholiſche Kirche, nicht an ein lateiniſches Konzil, nicht an den Papſt“[5].

Gegen die römiſche Lehre von den Gnadenmitteln hatte ſich ebenfalls der Proteſt Wiclifs gerichtet[6]. Mit aller Macht bekämpfte er die Lehre von der Transſubſtantiation. „Unter allen Ketzereien, welche jemals in der Kirche aufgekommen ſind, ſei keine auf ſchlauere Weiſe durch Heuchler ein-

1. Disputatio adv. indulgentias, in Walch, Monimenta medii aevi vol. I, fasc. 1 (1757), § 52. 53 und § 42.

2. „Quae sit vera communio sanctorum?“ Wesseli opera omnia (Amst. 1617) p. 809.

3. De sacram. poenit., Wesseli opera omnia (Amst. 1617) p. 780.

4. De potest. eccl., ebendaſ. p. 759: „Propter Deum ... evangelio credimus et propter evangelium ecclesiae et papae; non evangelio propter ecclesiam“.

5. De sacram. poenit., ebendaſ. p. 779: „In Deum ... credimus, non in ecclesiam catholicam, non in concilium latinum, non in papam.“ Zu Weſſel Gansfort überhaupt vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II (1842) und die Vorrede Luthers zu einer Ausgabe von Briefen Weſſels, op. lat. v. a. 7, 493ff. 495: „Hic (Wesselus) si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri, Lutherus omnia ex Wesselo hausisse; adeo spiritus utriusque conspirat in unum“.

6. Trialogus ed. Lechler lib. IV, c. 1–25. – G. V. Lechler, Wiclif I (1873), 604ff.

geſchwärzt worden und betrüge auf vielfachere Weiſe das Volk als dieſe; denn ſie plündere es und verführe es zur Abgötterei, leugne die Schriftlehre und fordere durch Unglauben die Wahrheit (d. i. Chriſtum) ſelbſt vielfach zum Zorn heraus[1]. Dieſe Lehre ſei ſchriftwidrig; in der ganzen Bibel ſtehe nichts vom „Machen des Leibes Chriſti“ und die Tradition der Kirche wie der geſunde Menſchenverſtand ſprechen dagegen. Nichts ſei daher ſchrecklicher, als daß der Prieſter täglich den Leib Chriſti hervorbringe. „Unſer Gott iſt kein neuer Gott“[2]. Die Anbetung der Hoſtie erklärte er für Idololatrie[3]. Die Elemente bleiben alſo auch nach der Konſekration, was ſie vorher waren: Brot bleibt Brot und Wein bleibt Wein; dies iſt Wiclifs poſitiver Gedanke. In Verbindung damit aber behauptet er ſtets: „Das Sakrament des Altars iſt Chriſti Leib und Blut“, nicht bloß figürlich ſondern in Wahrheit[4]. Die bloß ſymboliſierende Abendmahlslehre Berengars erſchien ihm als „Irrtum“[5]. Aber das Genießen des Sakraments iſt nur ein geiſtliches, iſt von dem Glauben abhängig und wird nur den Prädeſtinierten zuteil; die Nichterwählten eſſen das Element leiblich, genießen aber Chriſtum nicht[6].

Hus hat zwar die Sakramentstheorie der römiſchen Kirche nicht direkt angefochten, aber aus ſeinem Konſtanzer Gefängnis zugeſtimmt, daß ſeine Anhänger den Laien den Kelch zurückeroberten; ſie haben den Kelch zum Panier der „calixtiniſchen“ Bewegung gemacht[7].

Die römiſche Bußpraxis wurde von Wiclif ebenfalls heftig bekämpft; er legte den Schwerpunkt der Buße auf den Schmerz über die Sünde und auf das Bekenntnis vor Gott; die Ohrenbeichte verwarf er als Erfindung des Papſtes, und das Ablaßweſen brandmarkte er als Blasphemie; der „geiſtliche Schatz“ der Verdienſte, aus dem der Papſt nach Belieben austeilen zu können meine, ſei „ein erlogenes Wort, geträumt ohne Grund“[8]. Johann von Weſel erklärte die Indulgenzen für frommen Betrug[9]. Weſſel Gansfort läßt die Vergebung der Sünden voll und ganz durch die Gnade Gottes geſchehen; beſonderer „genugtuender“ Leiſtungen zur Sühnung „zeitlicher“

1. Trialogus, lib. IV, c. 2 und Lechler, Wiclif I, 618. 619.
2. De eucharistia c. 1, bei Lechler, Wiclif I, 626, Anm. 4.
3. Trialogus, lib. IV, c. 7 bei Lechler a. a. O. 624, Anm. 3.
4. Trialogus, lib. IV, c. 4, bei Lechler a. a. O. 634, Anm. 2 und Confessio, bei Lechler a. a. O. Anm. 3.
5. De apostasia c. 7, bei Lechler a. a. O. 635, Anm. 3.
6. Predigt über Joh. IV bei Lechler a. a. O. 641.
7. Documenta Mag. Ioh. Hus . . . ed. Palacky (Prag 1869) S. 124 ff. Brief Nr. 78 vom 16. Juni 1415 an ſeine Freunde zu Konſtanz, und Brief Nr. 80 vom 21. Juni 1415 an Hawlick in Prag. Vgl. Lechler a. a. O. 630, Anm. 1.
8. De pontificum romanorum schismate, cap. VII, Selected works of J. W., hrsg. v. Arnold, Oxford Clarendon Press. 1869 ff. III, 262. Vgl. Buddenſieg a. a. O. 202. Die Stelle über die „rudis blasphemia“ und die „versutiae Antichristi“, d. i. des Papſtes, im Trialogus lib. IV, 32, hrsg. von Lechler, S. 357–360; daraus bei Lechler, Wiclif I, 252. Zum ganzen vgl. beſonders Buddenſieg a. a. O. S. 201–202.
9. Disputationes adversus indulgentias, bei Walch, Monimenta medii aevi (Gott. 1757) vol. I, fasc. 1, p. 152.

Sündenstrafen bedarf es dann überhaupt nicht. Wer von der Fülle der Gnade etwas unterschlägt, macht sich der Blasphemie gegen ihren Spender schuldig. Dadurch war dem gesamten Bußwesen der damaligen Kirche in der Theorie besonders dem Ablaßinstitute der Boden entzogen. Indulgenzen gestattet Wessel Gansfort nur als Nachlässe von solchen Strafen, die ein Prälat aufzuerlegen das Recht habe[1]. Gregor von Rimini ist in der Theorie über Gott Occamist, hat aber in seinem Sentenzen-Kommentar (Mailand 1494) im 2. Buche, distinctio 26, die pelagianische Lehre von der Gnade ebenso scharf verurteilt wie Thomas Bradwardina (W. Braun a. a. O. 194 ff.). Soweit der Augustinismus als vorreformatorische Unterströmung in der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts; über Ansätze kam er nicht hinaus, weil er die gratia als infusa dachte. Eine mehr innerliche Vorbereitung der Reformation ging dagegen von der mittelalterlichen Mystik aus[2].

§ 8. Die Pflege subjektiver Frömmigkeit in der Mystik.

Die Mystiker haben zwar kein Verständnis für das geschichtliche Christentum, für den geschichtlichen Sinn der H. Schrift, für die Notwendigkeit äußerer Gnadenmittel zur Erlangung des Heils, für die Betätigung der Sittlichkeit innerhalb der Welt in der Form des Berufes; die Konsequenz ihrer Gedanken führt schließlich in den Pantheismus, weil zur Negation alles Seienden: dennoch haben sie den Boden bereiten helfen, auf welchem die Kirchenreformation gedeihen konnte. Allerdings als „Vorreformator" hat keiner der Mystiker gewirkt, weil sie alle auf dem Boden des mittelalterlichen Dogmas standen und das asketische Lebensideal der katholischen Kirche festhielten; in den Systemen der romanischen Mystik, der Viktoriner, Bernhards von Clairvaux und Bonaventuras, ist Raum für die ganze katholische Kirchenlehre. Aber die Lehre ist hier nicht die Hauptsache, sondern bildet nur die Voraussetzung zu etwas Höherem, zur Vereinigung der Seele mit Gott. Dieser Umstand gibt uns das Recht, die Mystik als theologische Richtung von der eigentlichen Scholastik zu unterscheiden[3]. Während die Scholastiker wesentlich auf den Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre ausgehen, beschreiben die mystischen Prediger und Schriftsteller den Weg, der zur Vereinigung der Seele mit Gott führt. („Itinerarium mentis in Deum", Bonaventura). Dieser Weg mußte ein streng asketischer werden; die Seele, welche in heiliger Liebesglut Gott schauen will, muß ihrer selbst „entwerden" und aller Dinge ledig sein. Die Mystik verinnerlichte also das Christentum. Soll ferner die

1. Die Stellen aus den Abhandlungen „De sacramento poenitentiae" und „De indulgentiis", gedruckt in Farrago rerum theologicarum (Basel 1523), neugedruckt am Schlusse der Opera Wesseli, Amsterd. 1617, sind gesammelt bei Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 253 f.

2. Zu vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, wo S. 259–316 eine mit reichem Quellenmaterial belegte Darstellung des Systems der romanischen und des Gedankengefüges der germanischen Mystik gegeben wird.

3. Anders Ad. Harnack, Dogmengesch. III, 312 ff., der den Unterschied von Scholastik und mystischer Theologie nicht eigentlich gelten lassen will.

einzelne Seele mit Gott vereinigt werden, so wird die Frömmigkeit eine persönliche Angelegenheit; die Selbständigkeit des religiösen Lebens beginnt sich zu regen; die Abhängigkeit von der hierarchischen Anstalt schwindet. Zurückgestellt erscheint im Denken der Mystiker der ganze Apparat der Hierarchie; Thomas von Kempen erwähnt in seinen zahlreichen Schriften den Papst nur zweimal, und auch das nur um anzudeuten, wie ohnmächtig er sei[1]. Zurückgestellt erscheint der ganze äußere Kultus; Seuses geistliche Übungen zielen auf die innere Opferung des eigenen Ichs und auf die Gottesgeburt in seiner Seele ab. So hat die Mystik in der Kirche des ausgehenden Mittelalters das Herdfeuer persönlich selbständiger Gottinnigkeit lebendig erhalten. Ist diese Frömmigkeit auch sinnlich gefärbt und weltabgezogen, sie ist doch da, und zwar als brennendes Verlangen der Seele nach Gott. In dieser individualistischen Frömmigkeit liegt ein Element evangelischer Religiosität. Daran konnte die Reformation anknüpfen. So tritt der mystische Subjektivismus neben die augustinische Gnadenlehre als ein die Reformation vorbereitender Faktor auf. Aber der Mystik fehlt die Basierung der Frömmigkeit auf die geschichtliche Offenbarung Gottes; die Begriffe Gott und Welt sind nicht klar auseinander gefallen; von der Schuld des Bösen ist keine Rede; Christus ist nicht eigentlich Versöhner, sondern Vorbild der Gelassenheit; der Glaube wird übersprungen, man eilt zum gefühlsmäßigen Genuß Gottes und — die Heilsgewißheit fehlt. Es ist also nicht Zufall, daß die tiefsinnigsten und liebenswürdigsten Mystiker fast alle — Mönche blieben, Bernhard, Tauler, Seuse, Thomas von Kempen, Staupitz. Von ihnen konnte daher die Reformation der Kirche nicht ausgehen. Sie kam erst, als man mit persönlicher Frömmigkeit über den Augustinismus zurück nach dem Evangelium griff.

§ 9. Der antispekulative Positivismus der Nominalisten.

Wir sind gewohnt, Augustinismus und Mystik als vorbereitende Faktoren der Reformation zu betrachten. In gewisser Hinsicht darf man daneben der herrschenden Schultheorie des 14. und 15. Jahrhunderts, dem Nominalismus, eine Stelle in der Vorgeschichte der Reformation zuschreiben, und zwar in negativer wie in positiver Hinsicht. Negativ durch seine Erkenntnistheorie; denn nach ihr war alles Übernatürliche, also auch der Inhalt des Dogmas, nicht mehr Gegenstand rationalen Erkennens. Das Vertrauen auf den Inhalt der Kirchenlehre mußte dadurch erheblich erschüttert werden. Um aber andererseits dem Skeptizismus zu entgehen, leitete man den Inhalt des Dogmas aus göttlicher Offenbarung ab. Diese ist also etwas lediglich Positives. Der Inhalt des Christentums, seine Wunder und seine Lehre, sind nicht aus der Vernunft abzuleiten, sondern als Tatsachen hinzunehmen. Dies der Positivismus der nominalistischen Denkweise[2]. Dieser

1. Hortulus Rosarum IV, 3 und Vallis lilior. XXV, 3, bei Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. II, 175, Anm. 4.

2. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 181 und Harnack a. a. O. III, 384, Anm. 2. — Kropatscheck, Occam und Luther. Gütersloh 1900.

Positivismus hat zwar einerseits nicht bloß die Offenbarung, sondern auch das Sittengesetz von der Willkür Gottes abgeleitet und dadurch beide für zufällig erklärt, wodurch in der Lehre der Skeptizismus großgezogen[1] und in der Moral die Absolutheit der sittlichen Ideen aufgehoben wurde; andererseits aber gewährte der Nominalismus die Möglichkeit, das Christentum als geschichtliche Tatsache, nicht als „religionsphilosophisches System" zu denken. Darauf sind zwar die Nominalisten nicht weiter eingegangen, sondern haben sich im Autoritätsglauben dem Dogma der Kirche unterworfen; aber nach ihnen konnten Andere kommen, die jene Möglichkeit verwirklichten. Luther und Melanchthon sind bei Nominalisten in die Schule gegangen; als sie studierten, war die nominalistische Philosophie auf den Universitäten noch immer die „moderne"; Luther hat Biel und den Occamisten Peter von Ailli fast wörtlich auswendig gewußt; gerade von deren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus mußte er in der Richtung bestärkt werden, über das katholische Dogma hinweg auf das Christentum als geschichtliche Tatsache zurückzugreifen; er tat das freilich nicht sowohl im nominalistischen, sondern vielmehr im ethisch-religiösen Interesse, d. h. nicht sowohl auf die geschichtliche Offenbarung als bloße Tatsache, sondern auf die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus, die uns gilt, auf die Heilsgeschichte, die zugleich unser Heilserlebnis wird, wovon unten ausführlich die Rede sein wird.

Noch durch andere Faktoren ist die Reformation vorbereitet worden; der Humanismus hat den Sinn für die Originalsprachen der Bibel geweckt und das Denken der Menschheit über die mönchische Beschränktheit hinausgehoben; die Renaissance hat den ästhetischen Sinn aus den Fesseln des hierarchischen und weltflüchtigen Mittelalters gelöst und für freies Menschentum Bahn gemacht; die geographischen Entdeckungen haben den Horizont der Menschheit ungeahnt erweitert und den Weltverkehr gesteigert. Aber auf das dogmatische Denken haben alle diese Faktoren keinen unmittelbaren Einfluß ausgeübt. Der Umschwung von Mittelalter zur Neuzeit geschah auf dem Gebiete der Dogmengeschichte lediglich durch die religiöse Bewegung, als deren führenden Geist wir Luther anzusehen haben.

---

1. Daher kommt z. B. auch Aillis Zweifel an der Brotverwandlungslehre; er hielt die Erhaltung der Substanzen der Elemente im Abendmahle für möglich und im Einklange mit der Vernunft und der Bibel (In Sent. IV qu. 6 E.). Diese Stelle ist der Anstoß zu Luthers Zweifel an der Richtigkeit der Transsubstantionslehre geworden, wie er selbst in s. Schrift De capt. bab. Erl. Ausg., op. lat. var. arg. V, 29; Weim. Ausg. VI, 508 berichtet: „Dedit mihi quondam, quum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Camerarensis [d. i. Ailli], libro Sententiarum IV acutissime disputans, multo probabilius esse et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem sola accidentia esse astruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est Aristotelica, audacior factus sum".

Zweites Kapitel.

Die antirömischen Grundgedanken Luthers: (Heilige Schrift, Rechtfertigung, Kirche).

Quellen: Luthers Werke, zitiert nach der Weimarer (W. A.) und der Erlangen-Frankfurter Ausgabe (E. A.). Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Herausgegeben von Joh. Ficker. 2 Teile. Leipzig 1908.

Literatur: Theod. Harnack, Luthers Theologie. Erl. 1862 u. 1886. — Jul. Köstlin, Luthers Theologie 2. A. 2 Bde. 1901. — S. Commatzsch, Luthers Lehre 1879. — (Unter diesen 3 Schriften ist die Köstlinsche die objektivste, weil sie geschichtlich referierend verfährt und dem ganzen Luther gerecht wird.) — Chr. Ernst Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Leipzig 1867.

Monographisches: Romberg, Die Lehre Luthers v. d. heil. Schrift. Wittbg. 1868. — A. W. Dieckhoff, Luthers Lehre v. d. kirchl. Gewalt. Berlin 1865. — Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. Bd. 3. A. Bonn 1889. — H. Hering, Die Mystik Luthers. Lpz. 1879. — A. Ritschl, Über die beiden Prinzipien des Protestantismus. ZKG. 1 (1876), 397 ff. und Gesammelte Aufsätze 1893, 234 ff. — H. Schultz, Luthers Ansicht v. d. Methode u. den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott, ZKG. 1880; derselbe, Gottheit Christi 1881, 186 ff. — Friedr. Nitzsch, Luther und Aristoteles. Kiel 1883. — W. Walther, Luthers Glaubensgewißheit. Halle 1892. — Fr. Lezius, Die Anbetung Jesu. Dorpat 1893. — Arnold Taube, Luthers Lehre über Freiheit und Ausrüstung des natürlichen Menschen bis zum Jahre 1525 auf ihre Folgerichtigkeit geprüft. Diss. Göttingen 1901. — Dilthey im Archiv f. Geschichte d. Philos. V, 356 ff. und VI, 226 ff. — C. v. Kügelgen, Luthers Auffassung der Gottheit Christi 2. A. Leipzig 1901. — R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther. (Eine historisch-dogmatische Untersuchung.) Göttingen 1898. — W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren, Pr. Jahrb. 1894, 44 ff. — G. Plitt, Einleitung in die Augustana I u. II. — A. W. Hunzinger, Lutherstudien I. Leipzig 1906. — K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Leipzig 1895. — J. Gottschick, Propter Christum. ZThK. VII, 1897, S. 352 ff. Derselbe, ZThK. VIII, 1898, S. 406 ff. u. XIII, 1903, S. 349 ff. — W. Walther, Das Erbe der Reformation. Leipzig 1893 u. 1894.

Allgemeines: J. A. Dorner, Geschichte d. protestantischen Theologie. München 1867. — Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III Bd. (1890), 691–764. — Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II Bd. (2. A.) 1889. — Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 4. A. 1906, § 77 ff. — R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II Bd., 1898, § 65 ff. — Kattenbusch, Art. „Protestantismus" RE.[3] 16, 135 ff. — Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. Gütersloh 1897.

Modern-dogmatische Gesichtspunkte zur Beurteilung der Religion Luthers bei W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt. Stuttgart 1886, 6. A. 1908. — Die katholischen Gegner Luthers im Reformationszeitalter sind behandelt in Hugo Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858.

Singulär: Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung. 2. Aufl. I. Band. 1. Hälfte Mainz 1904, 2. Hälfte 1906, eine mönchisch-parteiische Anklageschrift gegen den Mönch Luther, enthält aus den handschriftlichen Vorlesungen Luthers über den Römerbrief 1515/16 und über den Hebräerbrief 1517 zahlreiche Excerpte.

Eine solide umfassende Widerlegung Denifles ist W. Walther, Für Luther wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation, den römischen Anklagen gegenüber. Halle 1906.

§ 10. Die theologischen Anfänge Luthers bis 1517.

Occamismus; Augustinismus (Lehre von der Sünde); Mystik; Biblizismus. – Schriften Luthers vor 1517: Randbemerkungen L.s zu Schriften Augustins (1509), zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1510–1511), zu Taulers Predigten (1516), zu Anselm und Trittenheim (1513–1516), sämtlich in W. A. IX. – Sermone aus den Jahren 1514–1517 (W. A. I). – Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata 1516 (W. A. I). – Die sieben Bußpsalmen 1517 (W. A. I). – Disputatio contra scholasticam theologiam 1517 (W. A. I). – Dictata super Psalterium (Luthers erste große Psalmenvorlesung 1513–1516, W. A. III u. IV).

Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Herausgegeben von Joh. Ficker. 2 Teile. Leipzig 1908. (Enthält aber nur die „Glosse" und den „Scholien-Kommentar"). Die von L. gehaltene Vorlesung soll in W. A. folgen. Dazu die Excerpte aus der Vorlesung über den Römerbrief und aus der über den Hebräerbrief von 1517 bei Denifle a. a. O. und bei Wilhelm Braun (s. unten). – Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887. – J. Köstlin, Luthers Theologie 2. A. Stuttgart 1901, I, 41 ff. – C. Stange, Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens in „Theol. Aufsätze" Leipzig 1905, S. 95 ff. – W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 1900. – C. Stange, Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren, in Abhandlungen M. Kähler gewidmet und sep. 1905; derselbe, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers 1904. – F. Kropatscheck, Die natürlichen Kräfte in Luthers vorreformatorischer Theologie. Greifswald 1898; derselbe Occam. und Luther 1899. – Jundt, Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517. Paris 1906. – Loofs, Dogmengeschichte[4] (1906), 685 ff. – A. W. Hunzinger, Lutherstudien, I. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513–1516. Leipz. 1906. – H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534. Tüb. 1906 (S. 92–133). – Hermann Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwickelung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther. Greifswald (Diss.) 1906. – Wilhelm Braun, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.

Neben dieser neueren Literatur bleibt lehrreich H. Hering, Die Mystik Luthers. Leipzig 1879, obgleich dort manches als mystisch benützt ist, was der Mystik nicht original angehört (Braun 273).

Nach Denifles Auffassung hat das abendländische Mönchtum in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters einen sittlichen Niedergang erlebt, dessen Tiefpunkt sich in Luther darstellt („Luther und Luthertum" 2. Aufl. 1906, I, 447). Und zwar bezeichnet er als Ausgangspunkt, wo Luther „auf die abschüssige Bahn kam" das Jahr 1515, als Luther erkannt hätte, daß die Concupiscenz völlig unbesiegbar, die bleibende Erbsünde sei. Dann sei er auf der Bahn der Sinnlichkeit hinabgesunken bis zu seiner Verheiratung. Denifle hat seine Ansicht aus Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/16) genommen. Aber dort hat Luther 1) von der Concupiscenz nur gelegentlich gehandelt, hauptsächlich wo er durch den Text des Römerbriefs dazu genötigt war; 2) hat er die Überzeugung gehabt, in bezug auf die Concupiscenz nur die Ansicht Augustins wiederzugeben. Um darüber richtig zu urteilen, wird man wie bei diesem Lehrstück, so überhaupt in betreff der gesamten Lehre Luthers auf ihre Ursprünge näher einzugehen haben. Denifles einseitige und verzeichnete Charakteristik Luthers hat diese Aufgabe nötig gemacht; eine

Reihe protestantischer Forscher hat sich eifrig an die Arbeit begeben; der Theologe Luther „vor 1517" wird förmlich mikroskopiert; Hunzinger, Hermelink, Mandel, Braun lieferten beachtenswerteste Beiträge; Braun war dabei in der glücklichen Lage, den Text der Glossa und Scholien Luthers über den Römerbrief nach dem Manuskript Joh. Fickers in Straßburg benützen zu können. Nehmen wir hinzu, was bereits von der vorangehenden Luther-Forschung über Luthers Entwicklung bekannt gemacht war, so darf man jetzt als Resultat aufstellen, daß Luthers theologische Entwicklung durch vier Faktoren bedingt ist, 1) durch den Occamismus, 2) durch den Augustinismus und zwar sowohl durch die (neo-)platonisierende Metaphisik als auch durch die antipelagianische Lehre von Freiheit und Gnade, 3) durch die Mystik und 4) durch den Biblizismus. Aus diesen vierfachen Quellen fließt seine Theologie zusammen.

An der occamistischen Universität Erfurt ist Martin Luther durch seinen Lehrer Jodocus Trutfetter mit den Schriften Gabriel Biels bekannt gemacht worden; Biel hatte Occam excerpiert und folgte ihm wesentlich; außer Biel studierte Luther Peter von Ailli, den „Kardinal von Cambrai", einen ausgesprochen occamistischen Theologen. „Gabrielem et Cameracensem paene ad verbum memoriter recitare poterat", berichtet später Melanchthon über ihn (CR 6, 159). Biels Autorität stand ihm damals höher als die der Bibel. („Bibliae autoritas nulla fuit erga Gabrielem", bezeugt er selbst, in Lauterbachs Tagebuch ed. Seidemann 1872, S. 18, Hermelink 92). Noch 1516 nennt er seine Wittenberger Schüler „mei Gabrielistae" (Enders 1, S. 55). Biels „Collectorium" enthält meist nur Gedanken Occams und solcher Theologen, die ihm gleichgesinnt waren. Durch Biel lebte sich Luther in die Theologie Occams ein; er selbst zählt sich zur occamistischen Partei; er spricht gelegentlich von „mea secta scilicet Occamica" (W. A. 6, 195. 600. Hermelink 93). Von seinen Anfängen bis in die Schrift De servo arbitrio (1525) und in die Streitschriften über das Abendmahl (1526–1528) hat er den formalen Aufriß der Gedanken über Gott, Prädestination, Glauben im Gegensatze zur ratio, Rechtfertigung als Acceptatio oder Imputatio, Abendmahlstheorie u. a. m. von Occam übernommen, aber ihn mit relativ anderem Inhalt erfüllt. So vertritt er z. B. in der Glossa zum Römerbrief den occamistischen Gottesbegriff: Gott die unbeschränkte Willkür. Zu Röm. 9, 15: „Ratio itaque, quod non ideo est [in]justus Deus, est, quia sic voluit ac placuit ab aeterno, et voluntatis ejus nulla est lex nullumque debitum omnino" (Ficker 85). Und im Scholien-Kommentar: „Sic vult Deus et sic volendo non est iniquus. Quia omnia sunt ipsius, sicut lutum figuli" (Ficker 1, 2, 213). Ferner occamistische Acceptatio, Reputatio, Imputatio: „Bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat" (Ficker 221). Gehen wir auf Einzelnes bei Occam näher ein. Occams Bedeutung liegt nicht bloß in der Erneuerung des Nominalismus, sondern vielmehr in einer neuen Abgrenzung

der Gebiete des Wissens und des Glaubens (Hermelink 98). Motiv seiner Erkenntnislehre ist nicht Skeptizismus hinsichtlich der Vernunft und Moral, sondern Einschränkung des Vernunfterkennens und Feststellung der Positivität des Glaubens. Das Vernunfterkennen hat es nur mit Vorstellungen zu tun (Solae propositiones sciuntur, In Sent. 1, 2, 4. Intellectus, videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente. Ibid. 8). Objektives Erkennen gibt es also nicht einmal gegenüber den sinnlichen Einzeldingen, geschweige denn in bezug auf übersinnliches Sein. Da setzt der Glaube ein, gegen den Intellekt, wie der Occamist Peter von Ailli sagt: „Fides est donum gratuitum, quo intellectus propter deum credit contra se ipsum" (Gersonii opera I, 681 A). Objekt des Glaubens ist Gott, in dem alles wahre und wirkliche Sein vereinigt ist. „Omnia sunt in Deo; omnia vivunt in Deo; unitive omnia continentur in Deo". In ihm sind die Ideen alles Seins von Ewigkeit her, „stabiles et aeternae". (Collectorium I dist. 35 u. 36.) In Gott aber ist das Bestimmende sein freier Wille; die Schöpfung der Welt, die Aufrichtung des Sittengesetzes, die Heilsökonomie, die Prädestination einer Anzahl von Menschen zum Heil usw. ist lediglich Produkt der freien Verursachung Gottes („Fide tenendum est, quod Deus libere causat omnia alia a se". Coll. I dist. 42.) Niedergelegt ist die positive Willensoffenbarung in der Heiligen Schrift oder in deren Zusammenfassung im Apostolischen Symbolum (Coll. III, dist. 25). — An solche Voraussetzungen konnte nicht nur augustinische Metaphysik, sondern auch mystische Kontemplation und erst recht ein konsequenter Biblizismus anknüpfen.

Da aber Occam keineswegs beabsichtigte, aus dem Rahmen der kirchlichen Theologie hinauszutreten, so nahm er im Widerspruch zu seiner Lehre vom Glauben und von Gott die Lehre von der Willensfreiheit und den *natürlichen Kräften* des Menschen und im Zusammenhange die ganze Lehre von den Verdiensten und der gratia infusa in seine Doktrin auf, von der Vorbereitung auf den Empfang der Gnade an, von dem „facere quod in se est" an, bis zu dem „meritum de condigno", das Gott als solches annimmt (acceptat). Entscheidend ist Gottes „Acceptatio", sein unbedingter Wille, wie in der Prädestination, so auch in der Wertung der Verdienste. Aber gerade hierbei schieden sich die Wege Luthers von denen Occams.

Während er ihm hinsichtlich der Positivität des Glaubens folgt, den Gottesbegriff zum religiösen Determinismus vertiefte, das Schriftprinzip weiter verfolgte und die an sich inhaltslose „Acceptatio" umdeutete in durch das Erbarmen Gottes kaufierte imputative Justificatio auf Grund des Heilswerkes Christi: schied er sich zugleich von Occam und der ganzen vorangehenden Scholastik durch eine tiefere Auffassung der Sünde im Gegensatze zum scholastischen Moralismus (Braun 213). Das verdankt er dem Einflusse Augustins.

Es ist anzunehmen, daß Luther durch die zahlreichen Zitate bei Biel auf Augustin „geraten" ist; auch konnte er bei seinem Ordensgenossen Gregor von Rimini in dessen Sentenzen-Kommentar (Mailand 1494, lib. 2, dist. 26)

einen „ungemilderten Augustinismus" im Gegensatze zu den neuen Pelagianern finden — falls er das Buch kennen gelernt hat (Braun 196). Seit seiner Übersiedelung nach Wittenberg hat er Schriften des Kirchenvaters im Original gelesen[1]; in den Vorlesungen über die Psalmen (1513/16) und in den über den Römerbrief (1515/16) zitiert er ihrer viele. Daher darf man als einen zweiten Faktor der Theologie Luthers den Augustinismus bezeichnen, und zwar zeigt sich diese Geistesbestimmtheit doppelseitig, einmal auf metaphysischem Gebiete, sodann in bezug auf die Lehre von Sünde und Gnade. Das Metaphysische bezieht sich auf die Lehre vom Sein. Hatte er schon bei Occam gefunden, daß in Gott alle Ideen der Dinge ewig vorhanden sind, so vervollständigt er jetzt dieses Gedankengefüge dahin, daß Gott überhaupt das wahre Sein ist, ganz wie Augustin lehrt: das wahre Sein identisch mit Gutsein, nach Platon zuständliches und ethisches Sein identifizierend. Augustin hat diese seine Metaphysik von Platon durch Vermittelung neoplatonischer Schriften übernommen. Es ist also platonisierende Metaphysik, die Luther von Augustin sich aneignete. Hunzinger hat daraufhin die Formel „Luthers Neoplatonismus" ausgegeben (Lutherstudien I). Aber diese Formel kann leicht irreführen. Denn unter „Neoplatonismus" versteht man die Renaissance des griechisch-römischen Heidentums, die im 3. Jahrhunderte auf platonischer Grundlage religiöse und sittliche Bestandteile des Christentums herübernahm, um das Christentum selbst durch einen philosophisch zurecht gemachten Volksglauben abzulösen. Man spricht also besser von platonisierender Metaphysik, die Luther aus Augustin übernahm und dann auch durch eine selbständige Lektüre von (Pseudo-)Dionysius Areopagitas „de mystica theologia" sich zu eigen machte. Aus der Vorlesung über die Psalmen 1513 bis 1516 hat Hunzinger in seinen „Lutherstudien I" eine erdrückende Fülle von darauf bezüglichen Äußerungen Luthers zusammengestellt; es sind die zahlreichen Aussprüche über Sein und Nichtsein, Unsichtbares und Sichtbares, Gott und Welt, Geist und Fleisch, Inneres und Äußeres u. s. w., metaphysische Grundgedanken mit ihren Konsequenzen in bezug auf Gott, Welt und den Menschen. Aber wenn man Luthers gesamte Bibelerklärung von 1513 bis 1516, die Psalmen- und die Römerbrief-Vorlesung, auf das ihnen einwohnende Hauptinteresse untersucht, so ist das keineswegs ein philosophisches, sondern ein religiös-sittliches. Man wird daher annehmen dürfen, daß Luther auch die metaphysischen Urteile Augustins religiös aufgefaßt hat. Darum fand er auch leicht den Übergang zu Augustins Lehre von Sünde und Gnade.

Wir sehen hierbei ab von der platonisierenden Theorie Augustins über das Böse als Nichtsein. Bestimmend hat er nämlich nicht durch diese Theorie, sondern durch die aus seiner Lebenserfahrung geschöpfte Lehre von der Erbsünde als der fleischlichen Begierde des Willens, der Concupiscenz, aus der alle Tatsünden entspringen, auf Luther eingewirkt. Die augustinische Erbsündenlehre setzt bei Luther ein, als er durch seinen Lebensgang recht eigent-

1. Enders, Luthers Briefwechsel 1, 64.

lich dazu disponiert war. Als sich Luther nämlich mit Augustin intensiv zu beschäftigen begann (etwa seit 1509), lag sein „Klostererlebnis" schon hinter ihm. Streng genommen, kann man freilich von „einem religiösen Erlebnis" Luthers im Kloster nicht reden. Es ist ein vergebliches Unternehmen, Jahr und Tag zu bestimmen, an dem das eigentlich Reformatorische in Luthers Seele aufblitzte (Braun 19–84). Er erlebte in bezug auf Sünde und Gnade, daß die Bollwerke der scholastischen Theologie, die Lehre von den Verdiensten (der Moralismus) und von der dinglichen Gnade (gratia infusa, Sakramentsmagie) zusammenbrachen und ihn der Ungewißheit des Heils überließen. Da erlebt er die Gnade als die ihm von Gott um Christi willen geschenkte Huld, als Vergebung der Sünden. Obgleich er die Concupiscenz als unüberwindlich erkennt, nicht aus sittlichem Bankerott, wie es Denifle deutet, sondern aus peinlicher Gewissenhaftigkeit, wie es an zahllosen Stellen seiner Römerbrief-Vorlesung hervorleuchtet, umfaßt er jetzt das Mönchsideal der Demut mit Inbrunst und vertieft es innerlich, in dem Bewußtsein, daß zwar die Gnade die Concupiscenz nicht hinwegzaubern kann, daß sie ihm aber nicht mehr zur Schuld angerechnet wird. Nunmehr erscheint ihm die „Gottesgerechtigkeit" als das tröstlichste Wort der Heiligen Schrift. Während er vorher vor diesem Worte erschrak, weil er es auf die Forderungen Gottes an uns bezog, bedeutet es ihm jetzt die Gerechtigkeit, die uns Gott aus Erbarmen zurechnet, „gratis, sine meritis et operibus" (Ficker 1, 1. S. 9). Daß der alternde Luther sich selbst über den Zeitpunkt des Auftauchens seiner Erkenntnis der justitia justificans geirrt hat, indem er sie in die zweite Psalmen-Vorlesung (1519) verlegt, statt in die erste (1513 ff.), hat bereits Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl. 688. 689 nachgewiesen; denn in der Römerbrief-Vorlesung (1515 f.) hat Luther diese Erkenntnis bereits deutlich (Braun 19. 84. 168. 268). Während er noch in der Psalmen-Vorlesung Schriften Augustins von wesentlich platonisierender Tendenz (Soliloquia, De vera religione, die Konfessionen usw.) benutzt hatte, läßt er in der Römerbrief-Vorlesung hauptsächlich antipelagianische Schriften des Kirchenvaters, besonders die Schrift De spiritu et litera, auf sich wirken. Mit aller Deutlichkeit verneint Luther jetzt – im Gegensatz zu Occam und Biel (Braun 131) – den Verdienstgedanken und speziell die scholastische Theorie von der Selbstvorbereitung des freien Willens des Menschen als genügenden Grund für die Eingießung der Gnade. „Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur: ,,,,Facienti, quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam"", intelligendo per ,,,,facere quod in se est"" aliquid facere vel posse. Inde enim tota ecclesia paene subversa est, videlicet hujus verbi fiducia" (Römerbrief Blatt 142b, Ficker 323). In den Geleisen Augustins bewegt sich seine Beurteilung der menschlichen Tugenden als Laster im Kommentar zum Hebräerbrief: „Omnium philosophorum virtutes, immo omnium hominum sive Iuristarum sive Theologorum, specie quidem sunt virtutes, re vera autem vitia" (Fol. 75b bei Denifle S. 528). In der Lehre der Erbsünde als Concupiscenz war ihm sein Ordenslehrer Gregor von Rimini

(in seinem Sentenzen-Kommentar) vorangegangen auch in der Auffassung oder Deutung eines Ausspruchs Augustins, daß in der Taufe die Erbsünde hinsichtlich der Schuld aufgehoben sei, aber hinsichtlich des Wesens bleibe („peccatum originale transit reatu et remanet actu", Braun 256. 257 gegen Denifle 467). Die Erbsünde bleibt auch nach der Taufe, aber sie wird aus Erbarmen Gottes nicht mehr als Schuld angerechnet. („Misericordia Dei est, quod hoc [peccatum originale] manet et non pro peccato reputatur iis, qui invocant eum et gemunt pro liberatione sua", Römerbrief Fol. 66b, Ficker I, 2, 107). Das Bleiben der Erbsünde aber macht ihre Bekämpfung nötig. Mit heiligem Ernste empfiehlt Luther die strengste Askese, möglichst viel Opera poenitentiae auf sich zu nehmen. „Peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis ... Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones" (Römerbrief, Ficker 178). Der Widerstand gegen „den Leib der Sünde" (Röm. 6, 6) ist sehr schwer: „Resistentia laboriosissima, ad quam necessaria sunt tot opera poenitentiae, quot fieri possunt" (Römerbrief, Ficker 152). Ausgerüstet mit der ganzen schweren Gelehrtenrüstung der occamistischen Schule, festgewurzelt in augustinischer Anthropologie und Gnadenlehre, machte Luther 1516 die Bekanntschaft mit den Predigten Taulers und einem Manuskript der „Deutschen Theologie". So tritt die Mystik als ein neuer Faktor in die theologische Entwicklung Luthers ein.

Nicht als ob Luther überhaupt erst im Jahre 1516 mit Mystik bekannt geworden wäre. Schon von Occams Ideenlehre war der Übergang zur Mystik nicht weit, wie denn schon die Luther vertrauten Occamisten Ailli und Gerson die Lehre ihres Meisters mystisch ausgebaut haben. Augustins platonisierende Metaphysik aber trägt von selbst schon mystische Züge in sich. Nennen wir „Mystik" die unmittelbare Bezogenheit des Endlichen auf das Unendliche, der Kreatur auf Gott, so werden wir sie überall da finden, wo uns eine unmittelbare Gottinnigkeit begegnet. An den Erscheinungen der christlichen Mystik können wir bis zum Ende des Mittelalters drei Phasen beobachten: erstens die griechische, rein kontemplative Mystik eines Pseudo-Dionysius Areopagita, zweitens die romanische, kontemplativ-ethische Mystik der Viktoriner, Bernhards von Clairvaux, Bonaventuras u. A., drittens die germanische, teils spekulative, meist aber ethische Mystik (Meister Eckart und Deutsche Theologie: Tauler, Seuse, Thomas von Kempen, Staupitz u. A.). Luther hat schon in der Erfurter Klosterzeit in seinen Zweifeln über die Prädestination den Zuspruch von Staupitz erfahren; er hat den Areopagiten gelesen, die romanische Mystik durch Bonaventura und Bernhard auf sich wirken lassen und jetzt 1516 neu dazu Tauler und die „Deutsche Theologie" kennen gelernt[1]. Die Bernhardinische Mystik kulminiert in der Meditation

1. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I (1900), S. 236 ff. über Tauler, Dionysius Areopagita, Hugo von St. Victor, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Genossen.

über das Leiden Christi, über die via crucis, über die mönchische Devotion usw. Tauler geht weiter und wird mehr praktisch; er verlangt eine vollständige Selbstentäußerung des menschlichen Willens und den Verzicht auf alle eudämonistische Lustempfindungen im Verkehr mit Gott. Das paßte gerade zu der augustinischen Ausschließung aller Verdienste und zur mönchischen Demutsübung Luthers. Am 14. Dezember 1516 schrieb er darüber an Spalatin: „Si te delectat, puram, solidam, antiquae simillimam theologiam legere, in Germanica lingua effusam, sermones Tauleri Ioannis . . . tibi comparare potes . . . Neque enim ego vel in Latina vel nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum evangelio consonantiorem" (Enders 1, S. 75. De Wette 1, 44, Ausgabe Taulers, Augsb. 1508?) Und Resolutiones 1518: „Ego plus in eo . . . reperi theologiae solidae et sincerae quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est aut reperiri possit in suis Sententiis" (W. A. 1, 557. Dazu L.s Zitat über Tauler im Scholien-Kommentar bei Ficker I, 2, 205). Wir besitzen von Luther Randglossen zu Predigten Taulers (W. A. 9, 95ff.). Da schreibt er in mystischer Gelassenheit: „Tota salus est resignatio voluntatis in omnibus, sive spiritualibus sive temporalibus". Das Selbstwollen ist „radix peccati". „Omnia in nobis operatur Deus". Ziel unsers Leben ist „reduci ad nihil", die Vernichtigung. „Sicut nihil fuimus, antequam crearemur, ita oportet illuc redire, ut . . . nihil simus". Im Jahre 1516 gab Luther die „Theologia Deutsch" heraus. Sie handelt von dem vollkommenen und von dem unvollkommenen Sein; das unvollkommene, geteilte Sein ist die Sünde, indem die Kreatur sich abkehrt von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren, so wird das Wesen der Sünde Selbstsucht. Daher die Mahnung, „daß wir uns selber also verleugnen und abgehen und alle Dinge durch Gott verlassen und unsern eigenen Willen also mögen aufgeben und ersterben und Gott alleine und seinem Willen leben" (Theol. Deutsch ed. Pfeiffer 54. Braun 289). Auf Grund der Kenntnisnahme Taulers und der „Deutschen Theologie" durch Luther hat man die Formel geprägt, es habe 1516 und Anfang 1517 eine „akute Mystifizierung der Theologie Luthers" stattgefunden (Hunzinger, in NKZ. 19 [1908], Heft 11, S. 972ff.). Diese Formel ist wohl der Harnackschen von der „akuten Hellenisierung des Christentums durch die Gnostiker" nachgebildet. Aber abgesehen davon, daß Schlagworte immer etwas Bedenkliches, weil Einseitiges, an sich haben, so trifft doch jene Formel nicht zu, weil in derselben Zeit, wo Luther Eindrücke von Tauler und der deutschen Theologie auf sich wirken ließ, in der Römerbrief-Vorlesung 1516 auch schon die prinzipielle Abgrenzung seiner Theologie gegen die Mystik stattfand, wie aus folgenden Stellen ersichtlich wird. Die Glosse und der Scholien-Kommentar zum Römerbrief 1516 sind durchzogen von mystischen Anschauungen. Mystischen Quietismus atmen Aussprüche wie der: Wir sind fähig der Gaben und Gedanken Gottes, „quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu Dei, tum quoad interiores quam exteriores actus" (Ficker I, 2, 203). Bei dem Empfang der prima gratia muß man rein

passiv, ohne Erkennen und Wollen sein, muß „in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire“ (Ficker 206). Geradezu areopagitisch lautet der Satz: (Deus) „qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris“. (Nach Dionysius, mystica Theologia c. 3 – 5; Opera Arg. 1502, bei Ficker I, 2, 219.) Zu Röm. 10, 2 im Scholien-Kommentar „Secundum scientiam zelare Deum“, Eifern um Gott mit Verstand, „est in pia ignorantia et mentalibus tenebris Deum zelare. Sic semper sine scientia, sine sensu, sine mente ad omnia esse indifferentem, quaecunque requirantur sive per Deum sive per hominem sive per quamcunque creaturam“ (Ficker I, 2, 239). Alle quietistische Mystik steuert durch konsequente Negation alles Endlichen dem Pantheismus zu. Vor diesem Abgrunde aber machte Luther bei Zeiten Halt. Die occamistische Grundstimmung macht sich wieder siegreich geltend: Gott wird erreicht nicht durch mystische Abstraktion und Empfindung, sondern durch Kenntnis seiner positiven Willensoffenbarung (Hermelink 112). Die Mystiker schalten die geschichtliche Offenbarung im Vorgange der Heilserlangung aus; sie wollen das ungeschaffene Wort hören und betrachten, während die Augen ihres Herzens noch nicht gerechtfertigt und gereinigt sind durch das fleischgewordene Wort. Denn zur Reinigung des Herzens ist zuerst das fleischgewordene Wort von nöten (Römerbrief Fol. 158b bei Braun 74, 301)[1]. Das ist eine prinzipielle Stellungnahme gegen die Mystik zu gunsten eines – evangelischen Schriftprinzips. So schreitet Luther schon 1516 fort von der Mystik zum Biblizismus.

„Tota justitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem“ (Römerbrief zu Röm. 10, 6, Ficker 241). „Vera justitia fit credendo ex toto corde verbis Dei“ (Ficker 244). In der Heiligen Schrift aber sollen wir Jesum Christum kennen lernen und zwar den Gekreuzigten (Ficker 199). Seine, die außer uns vorhandene, fremde Gerechtigkeit, „aliena justitia“ ist es, durch die uns Gott selig machen will (Ficker I, 2, S. 2). „Quando verbo ejus credimus. – Per tale credere nos justificat i. e. justos reputat. Unde dicitur justitia fidei“ (Ficker 60). „Sola reputatione miserentis Dei per fidem verbi ejus justi sumus“ (Ficker 121). Darum ist das Evangelium frohe Botschaft („bonus nuntius“), nicht Gesetz. Die irren, die aus Christus einen Moses, aus der Gnadenverkündigung des Evangeliums ein Gesetz machen (Ficker 168). Das war die in der scholastischen Theologie übliche Bezeichnung als „Nova lex“. Aber auch gegen die mit ihr verbundene falsche Philosophie erhob er seine Stimme und rief auf zum Studium der Heiligen Schrift. „Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad

1. Braun berichtigt hier Köhler, „Luther und die Kirchengeschichte“, der dort, als er den Römerbrief-Kommentar noch nicht kannte, S. 288 angenommen hat, daß Luther bis 1521 sich in keiner Weise eines Widerspruchs mit der mystischen Theologie bewußt gewesen sei.

Sacram Scripturam ... Ego in illis (sc. vanis studiis, über quidditates und qualitates rerum praesentium) detritus multis jam annis et multos itidem expertus et audiens video, quod sit studium vanitatis et perditionis ... Tempus est, ut aliis studiis mancipemur et Jesum Christum discamus et hunc crucifixum" (Ficker 199). Also Schriftprinzip mit dem gekreuzigten Christus als Mittelpunkt. Das ist bereits die „Theologia Paulina", wie er später selbst sie nennt, zu der der Occamist über Augustin und über die Mystik hinausgewachsen ist. „Justitia nostra est ex morte et resurrectione Christi" (Glossa, Ficker 94). Christus unser „fundamentum, ante omnia opera bona" (Glossa, Ficker 109). Christus „satisfecit, hic justus est; hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit ... Ego sum liber ... Jam justus ego sum eadem justitia qua ille" (Scholien-Kommentar, Ficker 1, 2, 44). „Culpae ceciderunt super eum [Christum] i. e. pro eis poenam luxit et satisfecit pro nobis ... pro nobis se totum tradidit" (Ficker 338). – Aber während Luther sich in der Römerbriefvorlesung noch nicht bis zur Heilsgewißheit hindurchgerungen hatte („Nusquam scire possumus, an justificati simus an credamus", da wir nicht wissen können, ob wir „in jedem Worte Gottes leben" Ficker 89), blitzt jetzt in der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517) dieser Höhepunkt des Rechtfertigungsbewußtseins zum ersten Male durch: hier schreibt er im Hinblick auf Christus als objektiven Grund der Sündenvergebung: „Conscientiam peccati non tollit nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum" (Fol. 84, Denifle[2] 697). – Als christologische Formeln gebraucht Luther allerdings die altkirchlichen: „Unio naturarum, unio utriusque naturae – ab initio conceptionis ... Exinanita est divinitas et in carnem abscondita ... Impleta est humanitas et in divinitatem deducta ... Acceperat potestatem super omnia, sed nondum exercebat eam" (Scholien-Kommentar, Ficker 1, 2, S. 10). Aber nicht auf die Formel legt er Gewicht, sondern auf den aus der H. Schrift geschöpften Glauben an Christus. „Credere in Christum est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare" (Ficker 88). Mit dem Schriftprinzip aber durchleuchtet er nicht bloß die theologischen Theorieen, sondern auch die ihm umgebende Welt. Gerade als Doktor der Heiligen Schrift hält er sich für verpflichtet und berechtigt, die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit an dem Worte Gottes zu prüfen. Je mehr der Römerbrief-Kommentar seinem Ende zustrebt, desto freier erhebt Luther seine Stimme über die Mißstände der Kirche. Noch ist er zwar in seiner mönchischen Devotion seinem Ordensstande kindlich ergeben; noch preist er den guten Mönch, der aus Liebe seinen Stand gewählt hat, den „bonus monachus", „qui, gravia sua peccata videns, et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens, voluntarie resignat libertatem suam et induit habitum istum stultum et abjectis sese subjicit officiis" (– wer dächte dabei nicht an ihn selbst im Jahre 1505!). Jetzt werden, fährt er fort, die Mönche verachtet; aber er preist sie dennoch glücklich, wenn sie aus Liebe

Mönche sind, weil sie täglich dem Kreuze und der Schande ausgesetzt sind (Ficker 318). Aber gegen die Schäden der Kirche erhebt der treue Mönch laut seine Stimme. Er beklagt die Kirche als unglücklich („infelix"), weil ihre Vertreter nicht „das Arge hassen" und nicht „dem Guten anhangen" (Zu Röm. 12, 9, Ficker 284). Im Geltungsbereiche des Neuen Testamentes müßte alles frei sein und denen, die an Christus glauben, nichts aufgenötigt werden; ihnen genügt „die Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben" (1. Tim. 1, 5). Über Fasten, den Gebrauch gottesdienstlicher Gebäude, klerikaler Kleidung und dergleichen äußert er sich freiheitlich; sie müßten frei sein. Das sollte aber ja nicht aufgefaßt werden, als wollte er das alles abgeschafft wissen. „Absit!" Man sollte Maß halten und Liebe walten lassen (Ficker 314). Heute wäre es nötig, die Fasttage und viele Festtage abzuschaffen, weil das rohe Volk sie mit irrendem Gewissen beobachtet, indem es sie für heilsnotwendig hält. Nützlich wäre es, fast das ganze kanonische Recht zu reinigen (totum paene Decretum purgare) und zu ändern und den öffentlichen Kultus, Aufzüge, Gebetsverrichtungen, kirchliche Gewänder, einzuschränken. Denn das wächst von Tag zu Tag und zwar so stark, daß darunter Glaube und Liebe abnimmt, dagegen Habsucht, Stolz und Eitelkeit stark wird; ja, was noch schlimmer ist, die Menschen hoffen durch solche Dinge Heil zu erlangen, während sie sich um ihren inneren Menschen nicht kümmern (Ficker 317). Schlimm steht es in Rom. Der Apostel mahnt die Galater (Gal. 5, 13), daß sie in ihrer Freiheit nicht dem Fleische Raum geben. Das tut man aber jetzt in Rom, wo man sich nicht um das kümmert, was da gesagt ist. Alles ist da verschlungen durch die Dispensationen (Ficker 319). Und ein förmliches Reformationsprogramm entwirft er in den Worten: „Verum si (ista) libertas rursum daretur, sc. ut jejunia, orationes, obsequia, ecclesiarum ministeria etc. unicuique ad liberum [arbitrium] et conscientiam suam committerentur ut faceret, quantum vellet, motus amore Dei: credo, quod in uno anno omnes ecclesiae ferme et altaria deserta fierent. Et tamen sic esse deberet, ut ad haec omnia non nisi libere et hilariter, tamquam Deo servituri, accederemns, non timore conscientiae nec poenae nec spe lucri et honoris" (Ficker 320). Deutlich äußert er dabei seine Sympathie für den Laienstand, für die weltlichen Obrigkeiten, im Gegensatze gegen den Priesterstand: „Forte tutius esset, res temporales etiam clericorum sub potestate saeculari positas esse" (Ficker 300). Das ist schon ein Thema für die kommende Schrift „An den christlichen Adel". Vollends wie das ferne Grollen des Donners des heranziehenden Ablaßsturmes klingt seine Anklage gegen Papst und Priester wegen der grausamen Verführung der Seelen durch die Ablässe: „Et papa et pontifices, qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non majora vel aequalia propter Deum gratis et intuitu animarum largiuntur, cum omnia gratis acceperint gratis donanda. Sed „„corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis"" [Ps. 14, 1], seducti et seducentes populum Christi a vera

cultura Dei" (Ficker 243). Der Papst und die Priester — die Verführer des christlichen Volkes, die es vom wahren Gottesdienst abziehen! In dieser Stimmung finden wir Luther schon 1516: er ist geladen voll von Reformgedanken. Es fehlt nur der Anstoß, die Lawine ins Rollen zu bringen. Dieser kam ungesucht, als Luther in seiner Eigenschaft als Beichtvater zu seinem Schmerz erfuhr, daß die Leute, statt Bußleistungen zu übernehmen, sich auf Ablaßzettel beriefen. Die Ablässe aber standen in geradem Gegensatz gegen den Grundgedanken von der verdienstlosen Rechtfertigung, den Luther im Römerbrief-Kommentar nicht müde wird, immer wieder einzuschärfen. Die Römerbrief-Vorlesung findet ihre praktische Anwendung in den Thesen über die Kraft der Ablässe am 31. Oktober 1517: Die Reformation begann.

§ 11. Luthers kirchengeschichtliche Stellung.

Fr. Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. D.-Ev. Bl. 1907 und sep. Halle 1907. — E. Troeltsch, Protest. Christentum u. Kirche in der Neuzeit, in „Kultur der Gegenwart", hrsg. v. Hinneberg, I, 4, 253ff. — Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Gießen 1883. — Loofs, Dogmengesch.[1] (1906) 740ff. — Paul Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit. Leipzig 1908.

I. Als Luther im Jahre 1517 seine 95 Ablaßthesen an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, war er noch katholischer Christ und katholischer Priester; er wurzelte mit seiner ganzen Persönlichkeit in seiner Kirche; ihre Glaubenslehre, wie sie sich in den ersten fünf Jahrhunderten gebildet hatte, sah er, unter Weglassung der auf Priesterherrschaft, Opferdienst, Werkgerechtigkeit und andere Mißbräuche bezüglichen Bestandteile, als die seinige an. Das war für ihn ein Hauptstück der „geistlichen Einigkeit", die er zeitlebens mit den Frommen auch in der römischen Kirche aufrecht erhalten und um keinen Preis aufgeben wollte[1]. Beweise finden sich in Menge in seinen Schriften.

Seine Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus den Jahren 1510 und 1511 zeigen, daß er auf dem Boden der altkirchlichen Trinitätslehre stand (Lib. 1, dist. 1 sqq., W. A. 9, 30ff.). Ähnliches gilt von seinen Vorlesungen über die Psalmen, den Römerbrief und Hebräerbrief

1. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, 2. Aufl. (1906), I, S. 522ff., hat Luther mangelhafte Kenntnis der Scholastik vorgeworfen. Das ist freilich ein Leichtes, ein paar Dutzend Scholastiker aufzuzählen und nachzuweisen, daß Luther sie nicht gekannt hat, und ihn daraufhin als „Ignoranten in der Geschichte der Scholastik" hinzustellen. Aber Luther hat nie die scholastische Gelehrsamkeit als seine Lebensaufgabe angesehen; er hat sich begnügt, die zu seiner Zeit in Blüte stehenden Scholastiker, besonders den die bisherige Entwicklung zusammenfassenden Gabriel Biel zu studieren. Das war für den praktischen Schulbedarf vorläufig ausreichend. Als er darauf zu evangelischer Erkenntnis kam, übersprang er die ganze Scholastik, griff auf Augustin zurück und faßte festen Fuß in den Schriften des Apostels Paulus; von dessen Rechtfertigungslehre aus ging ihm dann das rechte Verständnis Christi auf.

in bezug auf die Gotteslehre und Christologie. In einer Predigt am Christfeste 1515 (W. A. 1, 21) sind ihm die Arianer die größten Ketzer, und in seiner eigenen Christologie bedient er sich 1519/20 der Formeln des Konzils von Chalcedon und des Symbolum Quicunque[1]. Im Jahre 1519 äußerte er sich in seiner populären Flugschrift „Unterricht auf etliche Artikel": „Ob nun leider es zu Rom also steht, daß wohl besser tuchte [taugte, d. i. daß es wohl besser möchte sein], so ist doch die und keine Ursache so groß, noch werden mag, daß man sich von derselben Kirchen reißen oder scheiden soll; ja, je übler es da zugeht, je mehr man zulaufen und anhangen soll; denn durch Abreißen oder Verachten wird es nicht besser. Auch soll man Gott um des Teufels willen nicht lassen, noch die übrigen Frommen um des bösen Haufens willen meiden, ja um keinerlei Sünd oder Übel, das man gedenken oder nennen mag, die Lieb zertrennen und die geistliche Einigkeit teilen. Denn die Lieb vermag alle Dinge, und der Einigkeit ist nichts zu schwer; es ist eine schlechte Lieb und Einigkeit, die sich läßt fremde Sünde zerteilen[2]." Der Kampf, welchen er führte, war gegen „die äußerliche, scheinbare Gewalt und Obrigkeit des römischen Stuhles", nicht gegen die Christenheit innerhalb der römischen Kirche gerichtet[3]. In diesem Sinne erklärte er sich im Jahre 1520 in öffentlichen Protestationen als „einen unterthänigen, gehorsamen Sohn der heiligen christlichen Kirche" („filius supplex et obsediens, sanctae ecclesiae catholicae") als „der er vermittelst göttlicher Hülfe ersterben" wolle („qualis Deo . . . adiutore mori volo")[4]. In der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" vom Jahre 1520, die er 1522 als „Betbüchlein" für das Volk neu ausgehen ließ, — in diesem Vorläufer des Katechismus, in welchem er die drei katechetischen Lehrstücke des Mittelalters, Dekalog, Credo und Paternoster, beibehielt, aber sie evangelisch auslegte, bekannte er sich rückhaltslos zum Symbolum Apostolicum[5], und in seinem „Geistlichen Gesangbüchlein" (1524 u. ö.) begegnet uns das Apostolische Glaubensbekenntnis in der Form des von Luther gedichteten Gemeindeliedes „Wir glauben all an einen Gott usw."[6]. Es ist das Bekenntnis der Kirche, welches bisher der Priester in der Messe gesprochen hatte. Deutlich tritt Luthers Festhalten an der Kirchenlehre auch in seinen geistlichen Liedern zutage. Zahlreiche seiner Gesänge sind damals im Anschluß an kirchliche Texte gedichtet. So entstanden seine Lieder „Gelobet seist du Jesu

1. Tredecim conclusiones (W. A. 6, 26 = E. A. v. a. 4, 534): „Unigenitus Dei filius incorporalis, incommutabilis, sibimet consubstantialis et natura patri et spiritui sancto coaeternus".

2. E. A. 24², 10ff. Der Umstand, daß diese Schrift noch viele mittelalterliche katholische Reste enthält, kommt hierbei nicht in Betracht. Über die geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen sie entstand, vgl. Brieger in ZKG. XV (1895), 204ff.

3. E. A. 24², 10.

4. E. A. 24, 11ff.; 14ff.; v. a. 5, 4 sqq.; aber an allen diesen Stellen mit dem unrichtigen Datum: Jan. 1520. Das richtige Datum (August 1520) bei Enders 2, 465.

5. E. A. 22, 1ff. — Die Titel der Drucke des „Betbüchleins" von 1522 bis 1550 in E. A. 65, 266ff.

6. E. A. 56, 333f.

Christ" auf Weihnacht, „Nun bitten wir den heiligen Geist" auf Pfingsten, und auf Ostern nahm er den bereits vorhandenen Gesang „Christ ist erstanden von der Marter alle" einfach herüber. Durch Erweiterung, beziehungsweise Umdichtung oder Übersetzung vorhandener Gesänge entstanden weiter die Lieder Luthers: „Christ lag in Todes Banden", das Abendmahlslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet", „Mitten wir im Leben sind Mit dem Tod umfangen", „Gott der Vater wohn uns bei", „Komm Gott, Schöpfer, heiliger Geist", „Nun komm, der Heiden Heiland" und „Christum wir sollen loben schon"[1]. Schließlich hat Luther die „heilige christliche Kirche" selbst verherrlicht, indem er nach Offb. Joh. 12, 1–6 auf sie das herrliche Lied dichtete:

„Sie ist mir lieb, die werte Magd,
Und kann ihr'r nicht vergessen;
Lob, Ehr und Zucht man von ihr sagt,
Sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold,
Und wenn ich sollt
Groß Unglück han;
Da liegt nichts an:
Sie will mich deß ergötzen
Mit ihrer Lieb und Treu an mir,
Die sie zu mir will setzen,
Und thun all mein Begier.
Sie trägt von Gold so rein ein Kron,
Da leuchten inn zwölf Sterne,
Ihr Kleid ist wie die Sonne schön,
Das glänzet hell und ferne"[2].

Als 1528 der Ansturm der täuferischen Revolution abgeschlagen war, schrieb Luther in seinem Sendschreiben „Von der Wiedertaufe", „daß unter dem Papsttum viel christlich Guts, ja alles christlich Gut sei und auch daselbst (d. i. von da) herkommen sei an uns: nämlich wir bekennen, daß im Papsttum die rechte heilige Schrift sei, rechte Taufe, rechte Sacrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus, als Zehn-Gebot, die Artikel des Glaubens, das Vater-Unser. Gleichwie er (der Papst) auch wiederum bekennet, daß bei uns (wiewohl er uns verdammt als Ketzer) und bei allen Ketzern sei die heilige Schrift, Taufe, Schlüssel, Katechismus usw.". Ja, Luther fährt fort: „Ich sag, daß unter dem Papst die rechte Christenheit ist, ja der rechte Ausbund der Christenheit und viel frommer großer Heiligen"[3].

1. Luthers geistliche Lieder 1523–1545, E. A. 56, 289ff. von J. Köstlin, M. Luther[2] I, 575. Fr. Spitta, Ein feste Burg ist unser Gott. Göttingen 1905.

2. E. A. 56, 350. (Nach Spitta eine evangelische Umdichtung eines Liedes auf Maria.)

3. E. A. 26, 257f. Ja sogar soweit geht Luther, daß er urteilt: „Sind wir doch auch noch alle unter dem Papsttum, und haben solche Christengüter (d. i. Geist, Evan-

An diesem Wendepunkte seines Lebens, als der Kampf sowohl gegen das Papsttum als auch gegen die Spiritualisten für ihn prinzipiell abgeschlossen war, hat Luther im Jahre 1528 seinen mit der christlichen Kirche aller Zeiten übereinstimmenden Glauben „von Stück zu Stück" bekannt. „Ob jemand nach meinem Tode würde sagen", schreibt er selbst dazu in der Einleitung, „„wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten; denn er hat ihn nicht genugsam bedacht usw."": dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel habe aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen und . . . gewiß dieselbigen wollte verfechten. Ich weiß, was ich rede; fühle auch wohl, was mir's gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am jüngsten Gericht." Da es das einzige uns erhaltene eigentliche „Glaubensbekenntnis" Luthers ist, so vergegenwärtigen wir uns seinen Inhalt ausführlich. Es bildet in seiner gewaltigen antispiritualistischen Streitschrift, dem großen „Bekenntnis vom Abendmahl Christi" (1528), den dritten (oder Schluß-) Teil, ist aber auch separat von ihm selbst im Jahre 1528 herausgegeben[1].

Erstlich glaubt Luther hierin „von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majestät, daß Vater, Sohn, Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger natürlicher wahrhaftiger Gott" sei, „Schöpfer Himmels und der Erden, aller Dinge". Zum andern, daß die Mittel-Person in Gott, nämlich der Sohn, allein sei „wahrhaftiger Mensch geworden, von dem heiligen Geist ohne Manns Zuthun empfangen und von der reinen heiligen Jungfrau Maria als von rechter natürlichen Mutter geboren"; daß „Gott der Sohn eine ganze völlige Menschheit angenommen" habe, aber „ohne Sünde, allein von der Jungfrauen durch den heiligen Geist kommen" sei, und „daß solcher Mensch wahrhaftig Gott" und „Gottes und Marien einiger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch" sei; „daß ferner solcher Gottes- und Maria-Sohn, dieser Herr Jesus Christus, habe für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben, damit er uns von der Sünde, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut

---

gelium, Glaube, Taufe, Sakrament usw.) davon. Denn er verfolgt uns, verflucht uns, verbannt uns, verjagt uns, verbrennt uns, erwürgt uns und geht mit uns armen Christen um wie ein rechter Endchrist mit der Christenheit umgehen soll usw." a. a. O. 258.

1. An Link 14. Juli 1528: Enders 6, Nr. 1357, S. 302:

„Placet, edi tertiam partem libelli mei .... Omissa est autem portio de auriculari confessione, quam in hoc schedula mitto, addendam si voles."

Die Schrift erschien u. d. Titel: „Bekentnuß der | Artickel des Glau- | bens, wider die feindt des | Euangelij vnd allerley | ketzereyen. || Martinus Luther. || 1528 || Durch jn selber gemeret. — 11 Bl. in 4 mit Titelauf."

Der Zusatz, den L. hier mitschickt, ist E. A. 30, S. 370, Z. 27 einzuschalten und lautet: „Aus dieser Ursache halte ich viel von der heimlichen Beicht, weil daselbst Gottes Wort und Absolution zur Vergebunge der Sünden heimlich und eim jeglichen sunderlich gesprochen wird und, so oft er will, darin solch Vergebung oder auch Trost, Rat und Bericht haben mag, daß sie ein gar teuer, nützes Ding ist für die Seelen usw.". (Der Zusatz ist abgedruckt in Enders 6, a. a. O. S. 304, Anm. 54.)

erlöst, und daß er am dritten Tage sei auferstanden vom Tode und aufgefahren gen Himmel und sitzet zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, ein Herr über alle Herren, König über alle Könige und über alle Kreaturen im Himmel, Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit", und der als solcher nun auch, wie er unsere Schuld als ein unschuldiges Lämmlein auf sich genommen und für uns durch sein Leiden bezahlt habe, „noch täglich für uns steht und tritt als ein treuer, barmherziger Mittler, Heiland und einziger Priester und Bischof unsrer Seelen". Als anthropologische Voraussetzung zu dieser Lehre von Christus und seinem Werke bekennt Luther die Einheit, Versündigung, Verschuldung und Verderbtheit des ganzen Menschengeschlechts, daß „alle Menschen von einem Menschen Adam gekommen sind und von demselben durch die Geburt mit sich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, und also allzumal in Sünden geboren werden, leben und sterben und des ewigen Todes schuldig sein müssen, wo nicht Jesus Christus uns zu Hülfe gekommen wäre". Zum dritten glaubt Luther an den heiligen Geist, und daß durch ihn „als göttliche Gabe und Geschenk alle Gläubigen mit dem Glauben und anderen geistlichen Gaben geziert, vom Tode auferweckt, von Sünden gefreiet und fröhlich und getrost, frei und sicher im Gewissen gemacht werden. Die Wirkung des Geistes aber sei nicht bloß eine innerliche, sondern er komme auch äußerlich durchs Evangelium, durch Taufe und Sakrament des Altars als durch drei Mittel und übe das Leiden Christi in uns und mache es uns nutzbar zur Seligkeit. An diese Wirksamkeit des Geistes fügt Luther die Lehrstücke von der heiligen christlichen Kirche, von der Auferstehung der Toten, dem Weltgericht", dem ewigen Leben der Frommen und dem ewigen Sterben der Bösen. „Das ist mein Glaube", schließt Luther; „denn also glauben alle rechten Christen, und also lehret uns die heilige Schrift[1]."

Die Disposition des Katechismus (1529) hat die katechetischen Lehrstücke der Kirche des fünfzehnten Jahrhunderts zur Voraussetzung. Die Augsburgische Konfession, die, obgleich von Melanchthon (1530) redigiert, doch inhaltlich Luthers Bekenntnis ist, knüpft im Artikel 1 und 3 an die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie an. Die Notwendigkeit, im Zusammenhange mit der Kirche zu bleiben, erschien Luther als eine so ernste Pflicht für jeden Einzelnen, daß er es 1532 für „gefährlich und schrecklich" hielt, „etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so [sie] von Anfang her, nun über fünfzehn hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat". „Ich wollte lieber nicht allein aller Rottengeister, sondern aller Kaiser, Könige und Fürsten Weisheit und Recht wider mich lassen zeugen, denn ein Jota oder ein Tüttel der ganzen heiligen christlichen Kirchen wider mich hören oder sehen. Denn es ist ja nicht so zu scherzen mit Artikeln des Glaubens, von Anfang her, und soweit die Christenheit ist, einträchtiglich gehalten, wie man scherzen mag mit päpstlichen oder kaiserlichen Rechten oder

1. E. A. 30, 363 ff.

anderen menschlichen Traditionen der Väter oder Konzilien[1]." Als darauf im Gegensatze zum schwarmgeistigen Spiritualismus die Verpflichtung auf Symbole eingeführt wurde, band sich die theologische Fakultät zu Wittenberg, mit ihr auch Luther, in ihren neuen Statuten im Jahre 1533 nicht nur an die Augsburgische Konfession, sondern auch an die dogmatischen Beschlüsse der vier ersten allgemeinen Konzilien[2]. Der von Luther, Justus Jonas, Bugenhagen und Melanchthon gleichzeitig eingeführte Doktoreid, welcher von den in der Theologie zu promovierenden Kandidaten seitdem verlangt wurde, enthielt sogar den Schwur auf die drei altkirchlichen Bekenntnisse, das Symbolum Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, wie auch auf die Confessio Augustana[3]. Bei Abfassung der „Schmalkaldischen" Artikel wußte sich Luther mit den römischen Gegnern einig in „den hohen Artikeln der göttlichen Majestät" d. i. im Glauben an Gott Vater, Sohn und Geist und in dem Bekenntnisse zur christlichen Heilsgeschichte von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht unter ausdrücklicher Berufung auf das apostolische und athanasianische Symbolum. Im Jahre 1538 endlich gab Luther „die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens Christi in der Kirche einträchtiglich gebraucht" heraus, um „abermal" zu bezeugen, daß er es mit der rechten christlichen Kirche halte, die solche Symbola oder Bekenntnisse bis dahin behalten habe, und nicht mit der falschen, ruhmredigen Kirche des Papsttums[4]. Dabei darf indes nicht vergessen werden, daß Luther aus dem dunkelsten Mittelalter auch einen schweren Ballast in seinem massiven Teufels- und Hexenglauben zeitlebens mit sich herum getragen hat.

Nun hat Luther aber auf dem Boden der allgemein-christlichen Glaubenslehre eine Neubildung christlicher Lehre vorgenommen. Dazu zwangen ihn die Verirrungen der mittelalterlichen Kirche, und den Anlaß dazu bot der Ablaßstreit im Jahre 1517. Luther hat aber dabei zunächst nicht die Absicht gehabt, das Lehrsystem der römischen Kirche durch ein evangelisches zu ersetzen; er hat überhaupt nicht theoretisch Prinzipien verfolgen wollen; er ist vielmehr zunächst rein praktisch und nur an einem einzigen Punkte vorgegangen. Erst im Verfolg dieses einen praktischen Punktes ist er zu prinzipiellen theoretischen Aufstellungen gelangt[5]. Diese prinzipiellen Gedanken

1. In einem Sendschreiben an Herzog Albrecht von Preußen, am Schluß; bei de Wette, Luthers Briefe IV, S. 354 u. 355. Der geschichtliche Zusammenhang, in welchen es gehört, bei P. Tschackert, Urkundenbuch zur Refgesch. d. Hzgt. Preußen (Leipzig 1890), Bd. 1, S. 197.

2. Statuta collegii facultatis theologicae in acad. Witeb. bei Förstemann, Liber Decanorum Lips. 1838, 152. 3. Bei Förstemann a. a. O. 158.

4. E. A. 23, 251 ff. — A. Ritschl hat [Rechtf. u. Versöhnung I[3] 148 ff.] die Ansicht aufgestellt, daß sich die Reformatoren durch Anerkennung der Trinitätslehre auf dem gesetzlichen Boden des römischen Reiches behaupteten. Aber eine solche juristische Begründung der Beibehaltung der Trinitätslehre findet sich bei keinem Reformator. Das Richtige hat Ritschl selbst S. 146: „Luther und Melanchthon achten die Symbole der alten Kirche als Darstellungen des Evangeliums in ihrem Sinne".

5. „Casus me in has res perduxit, ex quibus cum silentio me eripere

Luthers sind aber nun gerade das, was uns in der Dogmengeschichte interessiert; da außerdem in der Auffassung derselben auf seiten der Forscher und Dogmatiker der neuesten Zeit eine große Verschiedenheit obwaltet, so wird man um so sorgsamer die Anfänge der Lehrbildung Luthers erkennen wollen.

II. Daß Luther an der altkirchlichen Glaubenslehre festhielt, mußte zuerst erwähnt werden, weil es zeitlich und sachlich allen seinen späteren Gedankenbildungen voranging; aber dadurch ist er nicht Reformator geworden. Was ihn Epoche machen läßt, ist das Neue an ihm. Es kulminiert in der Geltendmachung des christlichen Persönlichkeitsprinzips in religiöser und ethischer Hinsicht. Das Religiöse waltet vor; die Gründe dafür werden uns ausführlich beschäftigen. Seine Lehre von der Gottesgerechtigkeit oder Rechtfertigung des Sünders vor Gott und von der Glaubensgewißheit bringt die Persönlichkeit des Glaubenden vor allem in das rechte Verhältnis zu Gott; dieses Prinzip ist also, weil ein persönliches, deshalb ein subjektives: „in his, quae sunt fidei, quilibet christianus est sibi papa et ecclesia" (Op. in psalmos, 1519–1521, W. A. V, 407, 35). Kühner konnte die Selbständigkeit der religiösen Persönlichkeit nicht ausgesprochen werden: die Selbstverantwortlichkeit des Gläubigen ist verkündet, das Autoritätsprinzip der unter dem Papste verfaßten Kirche abgetan. „Ein Christ ist eine Person für sich selbst; er glaubt für sich selbst und sonst für niemand" (E. A. 22, 274). Zu Worms stellt sich Luther im Gegensatze gegen Papst und Konzilien auf sein an Gottes Wort gebundenes Gewissen; das Prinzip der Gewissensfreiheit ist verkündet. „Ich glaube weder dem Papste noch den Konzilien allein" (Acta Wormatiae habita, E. A. var. arg. 6, 13f.). „In dem Gewissen will Gott allein sein und sein Wort allein regieren lassen; da soll Freiheit sein von allen Menschengesetzen" (Von der Beichte, 1521, E. A. 27, 336). Auf diesem Standpunkte bekämpft er die Ketzerverbrennung. „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden", urteilt er, echt christlich und echt menschlich, für seine Zeit ein Weckruf auf die Bahn des vernünftigsten Fortschrittes (An den christl. Adel, 1520; W. A. 6, 455, 21; E. A. 21, 43). „Der Glaube soll frei und ungezwungen sein. Das Gewissen und der Glaube soll allein Gott unterworfen und keiner Gewalt auf Erden noch im Himmel untertan sein" (E. A. 53, Nr. 219[D])[1]. Zur Begründung dieser neuen Lehre

non possum: forte Deus ita voluit": Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio (1518), W. A. I, 681, 3.

1. Man hat neuerdings gesagt (W. Köhler, Reformation u. Ketzerprozeß 1901, S. 38), daß Luther seit 1528 seine Ansicht über die Ketzer geändert und zu einem „Bedenken der Theologen zu Wittenberg", das ihre Bestrafung fordere, seine Zustimmung gegeben habe, daß er also auch, wenn er es erlebt hätte, die Hinrichtung Servets ebenso gebilligt haben würde wie Melanchthon. Das ist ein Irrtum. Denn in jenem Bedenken (Corp. Ref. 4, 737ff.) handelt es sich um Wiedertäufer, die als Aufrührer bestraft werden sollten. Unter dieses von Melanchthon verfaßte Bedenken schrieb Luther:

„Placet mihi Martino Luthero.

Wiewohl es crudele anzusehen, daß man sie mit dem Schwert straft, so ist doch cru-

vom Heilswege bedurfte Luther der objektiven Heilsvermittlung Christi, seiner Person und seines Werkes; das fördert das Aufkommen einer evangelischen Christologie, das Verständnis Christi, nicht mehr als das eines zweiten Moses, der fordert und richtet, sondern als das des Heilandes, der sühnt und schenkt (W. A. I, 333, 30ff.). Diese Funktionen kann er aber nur ausüben als wirklicher Mensch. So schärft sich der Sinn Luthers für das Historische an Christus, für den geschichtlichen Christus. Nur durch ihn kommt die rechte Gotteserkenntnis, während die Scholastiker in geschichtslose Spekulationen verfallen sind (Briefwechsel Luthers, Enders I, 416, an Spalatin 1519). In Christo erkennen wir Gottes Herz und Willen (W. A. IX, 406, 28). Christus aber findet Luther in der heiligen Schrift; christocentrisch faßt er sie auf und deutet sie aus; hier setzt seine freie Forschung ein, die er sich durch keine menschliche Autorität verkümmern ließ. Das Glaubensprinzip ferner wirkt sich aus in guten Werken; der gute Baum bringt gute Früchte. Wie weit Luther auf diesem Wege theoretisch vorgedrungen ist, wird unten untersucht werden; hier möge nur hervorgehoben werden, daß er in seiner Schrift „de votis monasticis" mit einer ein Jahrtausend alten Tradition der Unfreiheit brach und die Geistlichen aus der Unnatur des erzwungenen Zölibats befreite. Dabei war er selbst ein Feind toter Orthodoxie: auf Lehrsätze, die keinen Menschen bessern, legte er keinen Wert (W. A. IX, 492, 8). Aber nicht mit einem Schlage ist diese Welt von neuen Gedanken in die Wirklichkeit eingetreten; sie setzte sich zunächst an einem Punkte durch, im Ablaßstreit.

Die Reformation bezweckte nicht die Herstellung einer neuen Lehre, sondern die der rechten Frömmigkeit durch Freimachung des Evangeliums für heilsbedürftige Seelen. „Ich weiß mich schuldig", schrieb Luther, „den elenden Gewissen zu raten und [zu] helfen von dem, das mir Gott gegeben hat jedermann mitzuteilen"[1]. Aber obgleich ihrem Wesen nach eine praktisch-religiöse Geistesbewegung, konnte die Reformation doch weder ins Leben treten noch zur Kirchenbildung führen ohne eine bestimmt ausgeprägte Lehre. Denn wie überhaupt eine Religiosität, welche des intellektuellen Momentes der Religion entbehrte, nicht lehrhaft ausgesprochen werden könnte und deshalb entweder als unklare Gefühlsstimmung verlaufen oder zur bloßen Moral werden müßte: so läßt sich von dem Christentume nachweisen, daß die Genossenschaft seiner Anhänger, die Christenheit ohne eine irgendwie gefaßte lehrhafte Form ihres gemeinsamen Glaubens weder existiert hat noch existieren kann. Das Gleiche gilt auch von der Reformation, von ihrem bahnbrechenden Führer Luther geradeso wie von seinen Anhängern und den nach seinen Gedanken organisierten Kirchen. Und zwar begann die Reformation mit einer evangelischen Umbildung der Lehre von der Heilserlangung. Den Anstoß dazu gab der Ablaßstreit Luthers im Jahre 1517. In der Voraussetzung, daß der ganze Zustand der empirischen Menschheit im paulinisch-augustinischen Sinne

delius, daß sie ministerium verbi damnieren, und keine gewisse Lehre treiben, und rechte Lehre unterdrücken, und dazu Regna mundi zerstören wollen" (Corp. Ref. 4, 740).

1. Predigt (1521), in der Kirchenpostille, Winterteil, E. A. 10^2, 464.

zu beurteilen sei, wollte Luther in seinen fünfundneunzig Thesen am 31. Oktober 1517 zwar nur die „Kraft der Ablässe" zur Diskussion stellen, griff dadurch aber selbst in die ganze römische Lehre von der Buße ein[1].

Während die römische Kirche die Buße als einen in sich abgegrenzten, äußerlich wahrnehmbaren Vorgang auffaßt und in ihm, obgleich er ein Sakrament sein soll, doch die menschlichen Leistungen der contritio cordis, confessio oris und die Übernahme der satisfactio operis als Bedingungen der Sündenvergebung fordert und durch die Behauptung der Verdienstlichkeit dieser Leistungen im Pönitenten Eigengerechtigkeit erzeugt: stellte Luther in der ersten Ablaßthese den evangelischen Begriff der Buße auf, indem er lehrte: „Dominus et magister noster Jesus Christus, dicendo „poenitentiam agite etc.", omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit". Buße ist danach kein einzelner Vorgang, sondern umfaßt das ganze Leben der Gläubigen; ja, das gesamte Leben der Gläubigen soll selbst Buße sein, d. h. die Person jedes Gläubigen soll sich beständig in Bußgesinnung befinden, in der Gesinnung, welche Christus selbst unter der μετάνοια verstand, die er am Eingang seiner evangelischen Predigt von den Genossen seines Reiches forderte, „poenitentia interior" (These 3), die schmerzvolle Verurteilung der eigenen Sünde und die vertrauensvolle Hinwendung zu Gott (contritio im Unterschiede von der bloßen attritio oder „Galgenreue"). Dieser Selbstbeurteilung muß sodann eine ihr entsprechende Selbsterziehung, deren Wirkung auch äußerlich wahrnehmbar wird, stetig folgen, eine Übung in mannigfacher Abtötung des alten Menschen, so oft sich dazu Gelegenheit bietet. („Poenitentia interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes" These 3.)

1. Dictata super psalterium 1513ff., W. A. 4, 18, 25f., zu Ps. 84 [Vulg., Luth. 85], V. 14: „Omnes ... in Adam ... sunt iniusti. – Ergo omnia opera eorum sunt iniusta, ... ita ut in omni gressu suo, i. e. opere, non nisi iniustitiam sequantur et ex operibus suis iusti esse nequeant. Ähnlich W. A. 4, 696, 3. 29, 34; W. A. 1, 98: „Hoc vitium est in quolibet homine". Also gleich dem, einem Augustin zugesprochenen Urteil „Paganorum virtutes splendida vitia", das sich zwar wörtlich nicht bei Augustin findet, aber durchaus seinem Sinn entspricht. – Die Frage nach dem Modus der Entstehung der Menschenseele beantwortete Luther kreatianisch: Dictata super psalterium 1513ff., zu Ps. 118 (119), W. A. 4, 342, 1: „[Deus] animam ex nihilo facit, sed corpus de terra et ex semine" plasmat". (Im Anschluß an Petrus Lombardus, Sent. II, Dist. 18 H.) – Es findet statt eine „infusio animae von seiten des Schöpfers"; Sermone 1514–1520, W. A. 4, 693, 17. 25. – Erbsünde und Erbschuld, W. A. 4, 625, 28, Sermone 1514–1520: „Peccatum haereditarium ex patre matreque in prolem transit non minus imputandum quam si ipsi deliquissemus" (wie der Sohn, welcher die Hinterlassenschaft des Vaters übernimmt, auch dessen Schulden bezahlen muß). – Predigten gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 391, 9: „Nemo est, qui non concupiscat, atque hic affectus vitiat omnia". – In epistolam Pauli ad Galatas commentarius 1519, W. A. 2, 526, 26f.: „Totum genus humanum quantalibet sapientia aut iustitia coram hominibus fulgeat, nihil esse nisi massam perditionis et maledictionis". – 1521 handelt Luther ausführlich über die Sünde in der Schrift „Rationis Latomianae Confutatio", E. A. v. a. 5, 395 bis 521. – Ferner W. A. 1, 221ff., S. 4: „Homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere". – De votis monasticis, E. A. v. a. 6, 268: „Opera ante fidem esse peccata".

Indem Luther so statt einer äußerlichen Sakramentalpönitenz Bußgesinnung und Bußwandel im Sinne Christi einsetzte, verinnerlichte er den Begriff der Buße und erweiterte ihn zugleich für jeden Christen zu einer im Diesseits nie endenden Aufgabe. Dadurch war ein Irrtum im Begriffe der Buße korrigiert.

Der zweite Irrtum, welcher beseitigt werden mußte, bestand in der Bedingtheit der Sündenvergebung durch menschliche Leistungen. Zum Begriffe der satisfactio operis gehört z. B. die Geldleistung, welche der Ablaßprediger von dem Käufer eines Ablaßzettels verlangt. Der Zettel ist nur die Bescheinigung für die vollzogene Leistung; diese aber begründet einen Anspruch auf Gnade. Es ist das nur ein Mittel, sich durch eigenes Verdienst das Wohlgefallen Gottes zu erwerben; es gibt außerdem noch zahllose andere Mittel; sie alle haben mit dem Ablaßerwerb den Beweggrund gemeinsam, daß durch sie das Wohlgefallen Gottes verdient werden soll; sie dienen der Eigengerechtigkeit oder, da diese durch Werke erworben wird, der Werkgerechtigkeit. Dagegen richtet sich Luther mit dem prinzipiell wichtigen Satze: „Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa, etiam sine literis veniarum, sibi debitam" (These 36) d. h. jedweder Mensch, der im bußfertigen christlichen Glauben steht, hat schon dadurch die Vergebung der Sünden als eine ihm zugehörige und damit auch, wie These 37 lehrt, die Teilnahme an allen Gütern Christi und seiner Gemeinde.

Die 36. und 37. These richten sich zunächst zwar nur gegen die Behauptung der Notwendigkeit des römischen Ablaßinstituts, enthalten aber bereits den religiösen Grundgedanken, dessen Tragweite erst im Verlauf der Reformation offenbar wurde; eine elementare Form der Rechtfertigungslehre. Wir dürfen hierbei näher verweilen.

Luther redet in den Thesen von einem Christen, welcher Sündenvergebung und Teilnahme an allen Gütern Christi und der Kirche erhalten soll. Wie Ablaßverkauf und Thesenanschlag in der damals bestehenden Kirche stattfanden, innerhalb deren durch die Thesen eine Verständigung „über die Kraft der Abläße" erzielt werden sollte, so ist es für Luther selbstverständlich, daß er sich den „christianus", über welchen er handelt, nur innerhalb der bestehenden Kirche denkt; der „christianus", welcher „remissionem habet", der „verus christianus", welcher „an allen Gütern der Kirche teil hat", existiert nur als Mitglied der Kirche. Luther setzt also hier, wo er von der Erlangung der Sündenvergebung spricht, die Zugehörigkeit zur Kirche voraus.

Die „remissio plenaria a poena et culpa" (ein aus der römischen Ablaßpraxis herübergenommener Ausdruck) ist der vollständige Erlaß nicht bloß der „Strafen", die von der Kirche und von Gott dem Sünder zugemessen sind, sondern auch der „Schuld" überhaupt, der zeitlichen und der ewigen; sie wird unter Bedingung des bußfertigen Glaubens zu teil; wer sie hat, an dem ist nichts Verdammliches; Gott sieht ihn als rechtbeschaffen an; er erklärt ihn für angenehm. Das ist zwar nicht dem Wortlaut, aber der

Sache nach das Wiederaufleben der Heilsordnung, welche Paulus Röm. 3, 21 ff. als Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit beschreibt. Es handelt sich um Sündenvergebung; Sündenvergebung aber ist nach Röm. 4 identisch mit Zurechnung von Gerechtigkeit. Die Sündenvergebung ist aufseiten des Empfängers bedingt nur durch den bußfertigen Christenstand, d. h. durch den bußfertigen Glauben an Christus.

Die Sündenvergebung wird ferner dem einzelnen Christen individuell zu teil („quilibet christianus", d. i., jeder beliebige, jeder einzelne Christ, „habet remissionem etc. These 36).

Obgleich Luther durch seine Thesen zunächst weder den Ablaß abschaffen noch dem Pönitenzsakrament an sich entgegen treten wollte, enthält doch seine Lehre von der Sündenvergebung so bereits ein von dem römischen Prinzip des Heilserwerbes wesentlich verschiedenes Prinzip der Heilserlangung:

Die Sündenvergebung wird innerhalb der Kirche jedem einzelnen Christen schon unter Bedingung des bußfertigen Glaubens an Christus zu teil. Aufgehoben ist somit die Bedingtheit der Sündenvergebung durch menschliche Verdienste. Gott läßt seine Gnade lediglich wegen des Heilszweckes Christi dem Gläubigen frei zu teil werden. Die Werkgerechtigkeit der römischen Kirche wird abgelehnt. — Aufgehoben ist ferner die Gebundenheit des Gläubigen an das römische Bußsakrament; was der Gläubige erlebt, braucht ihm kein Priester zu beschaffen oder auch nur zu gestatten. („Habet remissionem", er hat die Vergebung der Sünden eben dadurch, daß er Christ ist.) Wie der Werkgerechtigkeit, so ist auch dem Hierarchismus durch These 36 die Axt an die Wurzel gelegt; jeder Christusgläubige ist reichsunmittelbar im Reiche Gottes.

Luther hatte weder den Ablaß[1] an sich noch das Pönitenzsakrament[2] als solches bekämpfen, sondern nur die Mißbräuche, welche nach seiner Ansicht mit beiden verbunden waren, abschaffen wollen. Die von Päpsten und Theologen der letzten dreihundert Jahre vertretene Auffassung des Ablasses, wonach er „Lossprechung von allen Sünden" („plenaria peccatorum remissio") bringe, hat er bekämpft. Mit Bezug darauf kann man auch sagen, daß er das damals in der Kirche bestehende Ablaßinstitut angegriffen hat; man muß sich aber dabei immer gegenwärtig halten, daß er den Ablaß zunächst noch nicht abschaffen, sondern ihn nur auf den Erlaß der von der Kirche auferlegten Strafen eingeschränkt wissen wollte[3]). Es war, äußerlich betrachtet,

1. These 71 läßt den Ablaß bestehen („Contra veniarum apostolicarum veritatem qui loquitur, sit ille anathema et maledictus".) Über die Tragweite seines Thesenanschlages ist sich Luther nicht bewußt gewesen. Im Jahre 1528 schrieb er im Hinblick auf die Wiedertäufer und andere solche „Schwärmer": er danke Gott, daß er ihm nicht offenbart habe, daß so große Häresieen [auf sein Tun] folgen würden; sonst hätte er es nicht angefangen. [„non incepissem"]. Scholia et sermones in I. Joh. ep. etc. ed. Bruns. Lüb. 1797. Die betreffende Stelle hier zu ep. ad Titum p. 234.

2. Noch 1520 ließ er in seiner Schrift „De captivitate babylonica" drei Sakramente bestehen, Taufe, Abendmahl und — Buße.

3. Jul. Köstlin, M. Luther 2. Aufl. I (1883), S. 65. Th. Brieger, Das Wesen

ein einzelner Punkt der damaligen kirchlichen Praxis, welchen er angriff; aber von hier aus wurde er alsbald, Schritt für Schritt vorwärts getrieben.

Luther war mönchisch fromm 1505 in das Kloster gegangen und hat auf dem Wege mönchischer Askese die Gnade Gottes und dadurch den Frieden seiner Seele sich verdienen wollen; die Reinheit und Strenge dieses seines klösterlichen Lebens ist selbst von keinem seiner Feinde angezweifelt worden[1].

Aber den Frieden der Seele, den er suchte, fand er nicht; denn der Gott, dem er dienen wollte, stand vor ihm als der eifrige Gott, der das Gesetz gegeben habe und nun die Erfüllung desselben von der Kreatur fordert. Zwischen dem fordernden Willen Gottes aber und seinem eigenen empirischen Seelenzustande fühlte Luther in seinem Gewissen einen weiten Abstand. Ohne daß ihm besondere Sünden hätten vorgeworfen werden können, kämpfte er den Kampf des Fleisches und des Geistes mit furchtbarer Heftigkeit, daß er sich in die Hölle versetzt glaubte[2]. An Christus aber wagte er sich nicht zu wenden, weil er in ihm nur den zukünftigen Weltenrichter sah. Da geschah es, daß ein alter Klosterbruder, dem er unter Thränen seine inneren Nöte geklagt hatte, ihn auf das Wort des apostolischen Glaubensbekenntnisses „ich glaube eine Vergebung der Sünden" kräftig hinwies; Gott habe jedem befohlen, die Vergebung der Sünde zu erhoffen; „iussit nos sperare". Dieses eine Wort „iussit" richtete den Zagenden wieder auf. Weiter führte ihn der Zuspruch seines Vorgesetzten und Gönners Staupitz, des Mystikers voll Christusliebe, dem er vertrauensvoll sein Herz offenbarte. Staupitz belehrte ihn, daß Christus „nicht schreckt, sondern tröstet", und das Grübeln des angefochtenen über die Ratschläge Gottes suchte der ältere Freund durch den Hinweis auf die geschichtliche Offenbarung der Liebe Gottes in Christus zu entkräften. „Was marterst Du Dich mit solchen Spekulationen", sagte Staupitz zu Luther; „schaue die Wunden Christi und sein für Dich vergossenes Blut an; daraus wird Dir Gottes Prädestination entgegen leuchten". Diese Worte zündeten in dem Angefochtenen[3]; nun forschte er selbständig nicht sowohl in Augustin, St. Bernhard und Gerson als vielmehr in der heiligen Schrift, in welcher er jetzt verstehen lernte, daß im Evangelium Gottes Gerechtigkeit offenbart sei (Röm. 1, 17) d. h. daß die Gottesgerechtigkeit nicht Straf-

---

des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. (Leipz. Univ.-Programm 1897) S. 65, 86. Daselbst eine Ablaßformel des Bischofs Heinrich von Norwich aus dem Jahre 1383 mit dem Hauptsatze: „Auctoritate apostolica, mihi in hac parte commissa, te ab omnibus peccatis tuis, ore confessis et corde contritis et de quibus confiteri velles, si tuae occurrerent memoriae, absolvimus et plenariam tuorum peccatorum remissionem indulgemus et retributionem justorum ac salutis aeternae pollicemus augmentum". – Vgl. A. W. Dieckhoff, Der Ablaßstreit 1886. Bratke, Luthers 95 Thesen 1884. Lea, A. history of Auric. Conf. Philad. 1896 (3. Bd. Ablaß). W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Tüb. und Leipz. 1902.

1. Vgl. seine Schrift Resolutiones etc. vom Jahre 1518, E. A. v. a. II, 180.

2. Enarratio psalmi LI in exeg. op. lat. XIX, p. 100.

3. Luther 1542: „Wo mir Doctor Staupitz oder vielmehr Gott durch Doktor Staupitz nicht aus den Anfechtungen heraus geholfen hätte, so wäre ich drinnen ersoffen und längst in der Hölle", Köstlin, Luther I², 80.

gerechtigkeit, sondern Gottes gnadenvolles Verhalten gegen uns sei, durch das er uns gerecht mache. Da ging ihm, wie er selbst später darüber berichtet, das Verständnis für den Spruch auf, daß der Gerechte seines Glaubens lebt. Da fühlte er sich völlig neugeboren und ins Paradies versetzt, und die ganze heilige Schrift erschien ihm in ganz neuem Lichte; er durchlief sie und fand in anderen Aussagen Analogien zur Gottesgerechtigkeit, z. B. Gottes Werk war ihm von nun an nicht mehr das, was wir für Gott tun, sondern das, was Gott an uns tut; ähnlich Gottes Kraft, Gottes Weisheit usw. Wie er früher das Wort Gerechtigkeit Gottes gehaßt, war es ihm jetzt „das süßeste" geworden, und jene Stelle aus dem Römerbriefe „die Pforte zum Paradiese"[1]. Über den biblischen Vorlesungen, welche er seit 1513 über die Psalmen, den Römerbrief, Hebräerbrief und Galaterbrief hielt, war ihm diese Erkenntnis erst völlig klar geworden. Sind diese Vorlesungen auch erst noch vom mönchischen Standpunkte und innerhalb des mönchischen Horizontes gehalten, so lehren sie doch schon die Gottesgerechtigkeit, welche dem bußfertigen Gläubigen ohne dessen Verdienst von Gott aus Gnade geschenkt wird. „Der Glaube an Christus ist die Gerechtigkeit"; „die Gerechtigkeit Christi wird uns geschenkt vor allem verdienstlichen Werk"; „die Gottesgerechtigkeit ist da vor jedem Werke des Menschen, lauter Äußerungen einer neuen, der evangelischen Heilserkenntnis"[2].

Auf diesem Standpunkte evangelischer Heilserkenntnis mußte Luther in dem Ablaßvertrieb einen schnöden Mißbrauch sehen, und als berufener Pfarrherr der Wittenberger Stadtgemeinde hält er sich verpflichtet, dagegen aufzutreten, um die Seelen seiner Pfarrkinder vor Verirrung zu bewahren. So kam er nicht bloß zur Aufstellung der Ablaßthesen, sondern überhaupt zu einer *Neubildung der Lehre von der Buße* und von der Heilserlangung überhaupt. Ehe wir ihr aber nachgehen, lenken wir unsern Blick zunächst auf *das biblische Fundament*, auf welchem Luther seinen Bau aufführte.

A. Die Grundlehre von der Heiligen Schrift im Gegensatze zum römischen Traditionalismus

§ 12. Die Entstehung des Schriftprinzips Luthers.

O. Undritz, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangsjahren der Reformation, N. K. Zeitschr. VIII (1897) 7. 8. — P. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutschen ev. Kirche des 19. Jahrh. 1898. — H. Preuß,

1. In seiner Praefatio in opera sua a. 1545, E. A. v, a. I, 22, 23.

2. Loofs Dg.[3] 346: In den religiösen Gedanken der Psalmenvorlesungen, sind . . . bereits diejenigen Gedanken zu erkennen, welcher später im Mittelpunkt der Frömmigkeit Luthers standen". (Dann dürfte aber das davor stehende Urteil, daß diese Vorlesungen Luthers „noch in voller Harmonie mit der Kirche" zeigen, mißverständlich sein; ich würde lieber sagen: „noch ohne Widerspruch gegen die Hierarchie und das Mönchtum").

Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Lpg. 1901. — O. Scheel, Luthers Stellung zur h. Schrift. Tüb. 1902. — K. Thimme, Luthers Stellung zur h. Schrift. Gütersl. 1903. — Joh. Leipolt, Die Kritik des Reformationszeitalters am neutestl. Kanon, Deutsche ev. Blätter 1906, 773ff. — O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 69ff. Lpg. 1908. — G. Preuß, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente" in Luthers gehörnter Antwort zu Worms? ThStKdr. 1908.

Seitdem Luther die Erkenntnislehre des Occamismus in sich aufgenommen hatte, galt ihm in allen Fragen des religiösen Erkennens als höchste Instanz die Offenbarung. Durch Augustinismus und Mystik religiös vertieft, erhebt er sich über den occamistischen Standpunkt insofern, als er die Offenbarung nicht mehr bloß als positiv gegebene Größe wertet, sondern an ihr die Heilserfahrung macht, daß er in ihr Jesus Christus und zwar den gekreuzigten d. i. den biblischen historischen Christus, als seinen Heiland erkennt. Schon 1516 bekennt er sich, wie wir oben sahen (S. 41), zum fleischgewordenen Wort gegenüber den gefühlsmäßigen Entgleisungen der Mystik. Darum rief er jetzt im Kommentar zum Römerbrief auf zum Studium der h. Schrift mit dem Ziel auf Erkenntnis Jesu Christi (S. 41f.). Wie er sich seit seinem Doktoreide 1512 an die Lehre der h. Schrift gebunden wußte, so hat er seitdem auch nur biblische Vorlesungen gehalten, und im Kommentar zum Römerbrief ist das Schriftprinzip mit Christus als Mittelpunkt bereits deutlich ausgesprochen (S. 42). Der Glaube gibt sich gefangen in das Wort Christi; „fides captivat se in verbum Christi", predigt Luther zwischen 1512 und 1517[1].

In dem Ablaßstreite und in dem sich daran schließenden Verhandlungen strebte Luther nach einem lauteren Verständnis der heiligen Schrift („quaeri ... sinceram scripturae intelligentiam")[2], und keinen Zweifel ließ er darüber aufkommen, daß er in der Erforschung und Benutzung derselben frei sein wollte, („liberum in verbo Dei scrutando et tractando")[3]. Vom Jahre 1518 an finden sich nun zahlreiche, immer deutlicher das Schriftprinzip enthaltende Aussprüche Luthers. „Wenn schon ... alle heilige Lehrer hätten dies oder das gehalten, so gelten sie doch nichts gegen einen einzigen Spruch der heiligen Schrift"[4]. Wenn fast gleichzeitig Karlstadt, von Luthers Geist ergriffen, diesem Gedanken desselben eine deutlichere Form gab, so wird man ihm, wenn man sich Luthers bisherige Schriftbenutzung vergegenwärtigt, deshalb nicht die Priorität der Aufstellung des Schriftprinzips zusprechen[5].

1. Sermone aus den Jahren 1512 bis 1517, W. A. 1, 77.
2. Acta Augustana 1518 W. A. 2, 18, 18.
3. Luther an Spalatin, 1518 Sept. 1. (Enders 1).
4. Eine Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablaß und Gnade belangend 1518; W. A. 1, 384, 32.
5. Karlstadts These „Textus bibliae non modo uni pluribusve ecclesiae doctoribus, sed etiam totius ecclesiae autoritati praefertur" bei Löscher, Reformations-Acta II, 80. — Auf diesen Umstand hat Th. Kolde, Luthers Stellung usw. S. 34 aufmerksam gemacht.

Luther hat von seiner Erkenntnis nicht sofort konsequenten Gebrauch gemacht; denn noch in seinen „Resolutiones" von 1518 läßt er als Quellen seiner Lehre wohl an erster Stelle (primo) die heilige Schrift, aber dann (deinde) noch die von der römischen Kirche rezipierten Kirchenväter samt Kanones und Dekreten von Päpsten gelten; aber das ist auch der letzte Ausspruch dieser Art. Noch im Herbste 1518 äußerte er sich in seinen Acta Augustana, daß die „Majestät der heiligen Schrift" über dem Papste stehe[1]; im Anfang des Jahres 1519 stützte er sich für seine Auffassung von der rechtlichen Gleichheit aller Apostel „auf die Worte des Evangeliums"[2]; und am 5. März desselben Jahres schrieb er an Spalatin: „Mögen die römischen Dekrete mir das Evangelium unversehrt lassen und alles andere rauben; ich werde mir kein Haar krümmen lassen"[3]. Die Disputation mit Eck brachte sodann auch hier dem Reformator völlige Klarheit über seine eigene Stellung zur heiligen Schrift.

Als Luther hier die Unfehlbarkeit des Generalkonzils verwarf, erklärte er die Autorität der heiligen Schrift für höher als die Fassungskraft des ganzen Menschengeschlechtes, indem er dabei heilige Schrift und Wort Gottes, ohne über eine begriffliche Unterscheidung derselben zu reflektieren, identifizierte. Damit war der heiligen Schrift die alleinige Autorität in Sachen der Heilserkenntnis zugeschrieben; was Luther seit Jahren unreflektiert getan, war jetzt zu einem klar erkannten Prinzip erhoben: die h. Schrift hat die leitende Stellung in der Gewinnung der Heilserkenntnis[4]. Am letzten Disputationstage war sein letzter Satz sein Bekenntnis zur Autorität der heiligen Schrift[5]. Diese hat sie auf Grund ihrer Irrtumslosigkeit[6]. An diesem bewußten Schriftprinzip hat Luther und mit ihm der gesamte positive Protestantismus festgehalten. „Quid est papa? quid mundus? quid princeps mundi? ut propter eum veritatem evangelii, pro qua Christus mortuus est, negem. Valeat, qui valet; pereat, qui perit; ego sic sentiam deo propitio semper" schrieb er 1519 in seinem Psalmen-Kommentar[7]. „Alles, was der Papst setzt, macht und tut", lesen wir in Luthers Schrift „Vom Papsttum zu Rom" (1520), „will ich also aufnehmen, daß ichs zuvor nach der heilgen Schrift urteile. Es soll mich unter Christo bleiben und sich lassen richten durch die heilige Schrift"[8]. Das

1. W. A. 2, 39, 1.
2. An Dungersheim (nach 18. Jan. 1519), Enders 1, Nr. 137, S. 367, Z. 42.
3. An Spalatin, Enders 1, S. 447, Z. 17.
4. Disputatio Eccii et Lutheri 1519, W. A. 2, 288, 32 ff. Ibid. 2, 309, 34.
5. A. a. O. 2, 382, 21: „Salvis reverentiis patrum praefero ego autoritatem scripturae".
6. Contra malignum J. Eccii iudicium defensio (1519) W. A. 2, 626, 34 = E. A. v. a. 2, 474.
7. Operationes in psalmos (1519–1521), W. A. 5, 452, 7. Luther an Dungersheim, 1519 Anfang Septb., Enders 2, S. 135, Z. 7: „Video . . . te niti Patrum dumtaxat autoritatibus, cum novis, nos non recipere ullos nisi iudice Scriptura"; und 2, S. 163 an denselben, Septb. 1519: „Nos Scripturam iudicem volumus".
8. W. A. 6, 322, 1 ff. (= E. A. 27. 136). Ähnlich in Assertio omnium arti-

folgende Jahr brachte Luthers Erklärung auf dem Reichstag zu Worms, welche am 18. April 1521 in der Proklamierung des Schriftprinzips vor Kaiser und Reich bestand. „Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder durch evidente Vernunft überführt werde, (denn ich glaube weder dem Papste noch den Konzilien allein, da es feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben), so bin ich durch die von mir angeführten Schriften [d. i. Bibelstellen] überwunden [d. i. überzeugt], und mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen; widerrufen kann und will ich nichts, weil gegen das Gewissen zu handeln, weder sicher noch ehrlich ist. „Ich kann nicht anders, hier stehe ich, Gott helfe mir! Amen!“ [1] Luther hält sich an die von ihm angeführten Schriftzeugnisse („scripturae a me adductae“), an welche sein subjektives Gewissen sich gebunden weiß; und nur dann würde er sein Schriftverständnis aufgeben, wenn die Gegner ihn ebenfalls durch Schriftgründe überführen oder ihm logische Beweisfehler nachweisen würden.

Das zwar unsicher überlieferte, aber seinem Inhalt nach wohl echte Schlußwort Luthers „Ich kann nicht anders; hier stehe ich; Gott helfe mir! Amen!“ kann das Mißverständnis erwecken, als ob Luther seine Subjektivität zum ausschlaggebenden Faktor neben der heiligen Schrift gemacht hätte, und die Erwähnung des „Gewissens“ kann diese Meinung noch stärken; aber die beiden am 28. April darauf abgefaßten feierlichen Briefe Luthers 1) an Karl V. und 2) an die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reiches“ enthalten authentische Erklärungen des berühmten Ausspruches. Hier begegnet uns zwar auch wieder der Ausdruck seiner Bereitwilligkeit, sich „aus den heiligen Schriften oder durch evidente Vernunft“ belehren zu lassen; („ut per literas divinas aut evidenti ratione docerer“); aber als sachliches Tribunal in Glaubenssachen erkennt er „allein das heilige, freie, lautere und klare Wort Gottes“ an, „das billig soll obschweben und aller Menschen Richter bleiben“ („solum verbum Dei apertum, clarum et liberrimum . . . merito omnibus superius et omnium hominum iudex permanere debet“). Dieser Autorität, welche höher ist als die Fähigkeit des gesamten Menschengeistes, weiß sich auch Luthers Gewissen untergeordnet. („Conscientia mea literis divinis, quas adduxi in libellis meis, conclusa [est]“.) Wollte man, im Gegensatze

culorum 1520 in E. A. v. a. 5, 158: „Scire volo, me prorsus nullius quantumlibet sancti Petri autoritate cogi velle, nisi quatenus iudicio divinae scripturae fuerit probatus“.

1. Lateinisch überliefert (Schlußworte deutsch) in den „Acta D. Martini Lutheri in Comitiis Principum Wormatiae“ (1521), E. A. v. a. 6, 13 f. In dem allgemeinen Lärme, welcher sich nach Luthers Worten in der Reichstagsversammlung erhob, empfahl sich Luther dem Kaiser und rief zuletzt: „Ich kann nicht anders; hier stehe ich; Gott helfe mir! Amen!“ Die Untersuchung über den Wortlaut dieser Äußerung bei J. Köstlin, Luthers Rede in Worms. Halle 1874. Die weitere Literatur bei Th. Kolde, Luthers Stellung usw. (1876), 105; J. Köstlin, Martin Luther 1^2, 452; Th. Kolde, Luther 1, 336. – Statt der im lateinischen Bericht vorkommenden (tautologischen) zwei Sätze „victus sum scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei“ schreibt Luther bald darauf an Karl V. deutlicher: „conscientia mea literis divinis, quas adduxi in libellis meis, conclusa [est]“. Enders 3, S. 131, Z. 41 ff.

dazu, in Sachen des ewigen Heiles einem Menschen Vertrauen schenken, so würde in die Ehre, welche allein dem Schöpfer gebührt, ein Geschöpf eingesetzt [1].

Mit Vorliebe begründet Luther sein wandelloses Vertrauen auf die Heilige Schrift durch den Hinweis auf die Wahrhaftigkeit Gottes, die nicht trügen kann. „Deus est verax in promissionibus suis" schreibt er in De Captivitate Babylonica (E. A. var. arg. 5, 58) und wiederholt diesen Gedanken unzählige Male in andern Schriften [2]. Nunmehr war Luther in Sachen seiner Seligkeit von allen zufälligen Autoritäten (Papst, Konzil und Kirchenvätern) frei und wußte sich allein an die heilige Schrift gewiesen. Mit Bedacht vertiefte er sich deshalb in der Stille auf der Wartburg in die Bibel, und wie ein Echo des Zeugnisses von Worms klingt die dort geschriebene Stelle in der Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen (Luk. 17, 11–20): „Ich will niemand zu glauben raten, ich wisse denn worauf ich ihn baue. Es gilt Seelen und ewiges Leben, wenn man vom Glauben predigt; darum will ich mich und jedermann mit mir gewiß setzen, daß wir wider alle Höllenpforten, auch für [= vor] Gott bestehen mögen durch sein Wort; darauf allein zu bauen ist und auf keines Engels, schweig denn auf der Heiligen Wort" [3].

Daher hat Luther aber auch den Mut gewonnen, für sein Reformationswerk auf jede äußere Hilfe, insbesondere auf die Anwendung von Gewalt und Waffen zu verzichten. Wie Christus mit dem Worte die ganze Welt unter sich gebracht hat, so erwehren sich die Seinen bis an den jüngsten Tag aller Anfechtung mit dem Wort, lehrte er 1518 [4]. „Durch das Wort ist die Welt besiegt, die Kirche erhalten worden, durch das Wort wird sie auch erneut werden; aber auch der Antichrist wird, wie er ohne äußerliche Macht angefangen hat, so auch ohne äußerliche Macht vernichtet werden durch das Wort". Darüber war er sich klar, als er am 16. Januar 1521 die von Hutten in Aussicht genommene Erhebung widerriet [5] und dadurch die Reformation von der Vermischung mit der Politik bewahrte, jetzt gegenüber dem revolutionären Reichsrittertum gerade so wie später gegenüber der sozialen Revolution der Bauern.

---

1. 1521, April 28., Luther an Karl V., bei Enders 3, 129 ff. (lat.); an die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reiches, a. a. O. S. 135 ff.; (deutsch). – Wohl behauptet Luther nicht lange darauf in seiner Schrift „de votis monasticis" die Gewissensfreiheit („libertas conscientiae") als einen Bestandteil der libertas christiana, aber versteht darunter nicht die individualistische Selbstherrlichkeit, sondern das Freisein des Gewissens „ab operibus legis". E. A. v. a. 6, 284 sq. Spätere Äußerungen über das Verhältnis der h. Schrift zum Gewissen: 1522 „Von Menschenlehre zu meiden", E. A. 28, 342 „Die Schrift macht die Gewissen frei und verbeut, sie mit Menschenlehre zu fangen".

2. Vgl. Otto Ritschl, Dogmengesch. d. Protestsm. I. Leipz. 1908, S. 89 ff.

3. 1521; E. A. 16^2, 280.

4. 1518, Auslegung des 109. (110.) Psalms, W. A. 1, 695, 1 ff. (= E. A. 40. 1–8).

5. Hutten hatte an Luther im Geiste derer geschrieben „qui manum opponere et arma huic negotio volent". (Ebernburg, 1520. Dez. 9., bei Enders 3, S. 15, Z. 98). Der Antwortbrief Luthers darauf ist verloren gegangen; aber an Spalatin

Luther nahm dabei den biblischen Kanon in der Gestalt, in welcher die Kirche seiner Zeit ihn besaß; aber schon bei der Besprechung des Ansehens der alttestamentlichen Makkabäerbücher auf der Leipziger Disputation hat er das Recht der Kirche, die Apokryphen dem Kanon beizugesellen, bestritten. Er hat dabei für die Kanonizität heiliger Schriften den Grundsatz ausgesprochen, welcher dem Katholizismus so entschieden entgegen trat, wie er dem Protestantismus in Fleisch und Blut übergegangen ist. „Die Kirche kann keinem Buche mehr Autorität zuteilen, als es durch sich selbst hat“ [1]. Dadurch war die Möglichkeit einer freien Schriftforschung gegeben [2].

Auf voller Höhe finden wir ihn in dieser Hinsicht, um dies gleich hier zu erwähnen, in seiner Bibelübersetzung von 1522 bis 1534. Hier unterscheidet er nicht bloß Altes und Neues Testament, wovon unten alsbald die Rede sein soll, sondern auch im Neuen Testament „die besten“ Bücher von den anderen dieser Sammlung. Indem er von der Ansicht ausgeht, daß zur Entstehung des Glaubens im Menschen die Predigt Christi (seine Worte, seine Lehre) nötiger sei als die Kenntnis seiner Werke: so erklärt er das Evangelium Johannis und dessen ersten Brief, die Briefe des Paulus, besonders die an die Römer, Galater und Epheser und die erste Epistel des Petrus für „die ersten“ unter allen kanonischen Schriften, für „den rechten Kern und Mark unter allen Büchern“, für „die Bücher, die Dir Christum zeigen und alles lehren, das Dir zu wissen not und selig ist, ob Du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch höreſt“. „Einem jeglichen Christen wäre zu raten“, schreibt er, daß er dieselben am ersten und allermeisten lese und sich durch täglich Lesen so gemein [= vertraut] machte als das tägliche Brod. Denn in diesen findest Du nicht viel Werke und Wundertaten Christi beschrieben; Du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt“. Das sei „die rechte Art des Evangelii“. Darum sei „Sanct Jakobs Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie; denn sie doch keine evangelische Art“ an sich habe [3]. — Den Römerbrief erklärt er in der Vorrede dazu für „das rechte Hauptstück des Neuen Testaments“,

---

schrieb der Reformator am 16. Jan. 1521 (Enders 3, S. 73): Quid Huttenus petat, vides. Nollem vi et caede pro evangelio certari; ita scripsi ad hominem. Verbo victus est mundus, servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur; sed et Antichristus, ut sine manu coepit, ita sine manu conteretur, per verbum.“ Der Ausdruck „manus“ ist von L. in Anlehnung an den Brief Huttens gebraucht.

1. Disputatio Lipsiae habita a. XIX, E. A. v. a. 3, 131.

2. Nichtsdestoweniger wird man urteilen müssen, daß Luther, trotz seiner vorurteilsfreien Aussprüche über einzelne Bestandteile der Bibel, über Kanonizität und Auslegung der h. Schrift, doch ein geschichtliches Verständnis der Schriften des Alten und Neuen Testamentes nicht gehabt hat. Daher z. B. seine gänzlich verfehlte Auffassung von der Zulässigkeit der Doppelehe, bloß weil sie im A. T. vorkommt. Philipp v. Hessen hat nicht verfehlt, sich für seine Doppelehe auf ihn zu berufen. — Für ein geschichtliches Verständnis der h. Schrift war eben das gesammte Reformationszeitalter trotz allem Humanismus noch nicht reif.

3. Das Neue Testament Deutzsch. Wittenberg 1522 folio. Vorrede. Abgedruckt in E. A. 63, 108 ff.

für „das helle Licht, fast genugsam, die ganze Schrift zu erleuchten"; denn hier findet er die Lehre vom Gesetz, Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch, Geist und dergleichen"; es scheint ihm, als ob Paulus in diesem Briefe habe in Kürze „die ganze christliche und evangelische Lehre" zusammenfassen und damit zugleich „einen Eingang in das ganze Alte Testament bereiten" wollen; denn wer diese Epistel wohl im Herzen habe, der habe auch des Alten Testamentes Licht und Kraft bei sich.

Die Schriften des Paulus, Petrus und Johannes samt den ersten drei Evangelien und der Apostelgeschichte sind ihm „die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments. Dagegen weiß er von Hebräer-, Jakobus- und Judasbriefe und der Apokalypse", daß sie „vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt", und zwar erklärt er den Hebräerbrief nicht für paulinisch, nimmt Anstoß an der Lehre von der Buße, die dort den Sündern nach der Taufe versagt werde, was „wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli zu sein scheine". Sei sie auch „eine ausbündige feine Epistel, die vom Priestertum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift rede, dazu das Alte Testament fein und reichlich auslege", so sei sie doch „den apostolischen Schriften nicht allerdinge zu vergleichen", das Werk „eines Jüngers der Apostel". — Am Jakobusbriefe lobt er, daß er Gottes Gesetz hart treibe, und daß sich viel guter Sprüche darin finden"; aber er erachtet ihn für keines Apostels Schrift", weil er stracks wider S. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gebe" und „des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi nicht einmal gedenke". S. Judas Epistel sei nur ein Auszug aus dem zweiten Petrusbriefe. An der Apokalypse Johannes vollends mangelte ihm soviel, daß er sie weder für apostolisch noch für prophetisch halten konnte. Wegen der vielen Gesichte und Bilder, die darin vorkommen, könne er nicht spüren, daß dies Buch vom heiligen Geiste gestellt sei, und für apostolisch hält er es nicht, weil Christus darin weder gelehrt noch erkannt wird. „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken", urteilt er und bleibt bei den Büchern, die ihm „Christum hell und rein dargeben"[1].

Luthers freie Äußerungen über den Kanon haben in den Kreisen seiner Anhänger noch lange nachgewirkt: in dem von Joh. Wigand und Matth. Judex gemeinsam abgefaßten Syntagma vom Jahre 1560, einer streng lutherischen Dogmatik, der ersten ihrer Art, kehren sie zum größten Teil wieder[2].

---

1. Luther hat in der Bibelausgabe von 1545 mehrere Stellen seiner Vorrede von 1522 geändert. Gerade die Stelle von der Unterscheidung „der besten Bücher" in Nr. 7, die Charakterisierung des „Hauptevangeliums" und „der strohernen Epistel" ist 1545 weggelassen, und zur Apokalypse Johannis ist eine neue Vorrede, welche Gesichtspunkte für Auslegung zur „Tröstung" und „Warnung" enthält, geschrieben worden. Der Text von 1545 ist auch in E. A. 63, 108 ff. abgedruckt.

2. Joh. Wigand et Matth. Judex, *Σύνταγμα* seu corpus doctrinae Christi, ex N. Test. tantum, methodica ratione, singulari fide et diligentia congestum. Basel 1560. Otto Ritschl hat in s. „Dogmengesch. des Protstsm." I (1908) S. 133 ff. zuerst auf diese Schrift aufmerksam gemacht.

§ 13. Luthers Lehre vom Alten und Neuen Teſtamente.

Dasſelbe Prinzip, welches Luther beſtimmte, von Chriſtus aus den kanoniſchen Wert der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften zu bemeſſen, leitete ihn auch in ſeiner Beurteilung des Alten Teſtaments[1]. Schon fehlte es zu ſeiner Zeit nicht an neumarzionitiſcher Geringſchätzung desſelben, als ob es „allein dem jüdiſchen Volke gegeben ſei" und, weil „nur von vergangenen Schriften ſchreibend", lediglich hiſtoriſchen Wert habe. Demgegenüber urteilt Luther im Anſchluß an das Wort Chriſti Joh. 5 (39), daß das Alte Teſtament eine Vorverkündigung Chriſti enthalte, „die Windeln und Krippen, da Chriſtus innen liegt".

Inhaltlich betrachtet ſei das Alte Teſtament „ein Geſetzbuch, das da lehret, was man tun und laſſen ſoll, und daneben anzeigt, Exempel und Geſchichte, wie ſolche Geſetze gehalten und übertreten ſind". Seine eigentliche „Hauptlehre iſt, Geſetze lehren, Sünde anzeigen und Gutes fordern". „Ehe aber dieſes Geſetz kommt", lehrt das erſte Buch Moſes die Schöpfung der Welt, die Verſündigung der Menſchheit und die Verheißung der Begnadigung durch des Weibes Samen. „Alſo hat das erſte Buch Moſes faſt eitel Exempel des Glaubens und Unglaubens", und iſt „faſt ein evangeliſches Buch". Darauf folgt die Ökonomie des Geſetzes. Nach der Verſündigung der Welt „nimmt Gott ein beſonderes Volk an, die Welt an ihm wieder zu erleuchten", indem er durch das Geſetz die Erkenntnis der Sünde wieder eröffnet, damit die Menſchen „lernen, nach Chriſto zu ſeufzen". Auf ihn weiſet Moſe ſelbſt hin, Deut. 18, (15), indem er ſein Volk anweiſt, den neuen Propheten (Chriſtum) zu hören — „der edelſte Spruch und der Kern im ganzen Moſe". Auf dieſes Ziel, Jedermann zu Chriſto zu bringen, ſind auch die Propheten und die andern Bücher des Alten Teſtaments gerichtet; daraus ergibt ſich für Luther der hermeneutiſche Grundſatz, das ganze Alte Teſtament chriſtologiſch auszulegen. Chriſtus „iſt der Mann, dem es alles und ganz und gar gilt". So meint er vom Pſalter, „daß er von Chriſtus' Sterben und Auferſtehung ſo klärlich verheißet und ſein Reich und der Chriſtenheit Stand und Weſen vorbildet"[2]. Von den Propheten urteilt er, daß ſie „verkündigen und bezeugen Chriſtus' Königreich, darin wir jetzt leben, und alle Chriſtgläubigen bisher gelebt haben, und leben werden bis an der Welt Ende"; ſodann treiben ſie uns durch ihre Erzählungen gewaltig zur Furcht Gottes und zum Glauben; denn die Propheten leſen und hören ſei nichts anders, als leſen und hören, wie Gott drohet und tröſtet; jenes gilt den Gottloſen, dieſes den Gottesfürchtigen[3]. Von Chriſtus aus erhält das Alte Teſtament erſt ſein Licht. Denn da es heilsökonomiſch zu dem Zwecke geordnet iſt, daß es den ganzen Erdkreis als vor Gott ſchuldverhaftet hinſtelle und ihm dadurch ein Führer zu Chriſto werde[4]; ſo wird es erſt vom neuteſtamentlichen Heilsglauben aus

1. Vorrede auf das Alte Teſtament 1523. E. A. 63, 7 ff.
2. A. a. O. 28.
3. A. a. O. 42, 43.
4. Predigten geſammelt durch Poliander 1519—1521, W. A. 9, 360, 33, 367, 32.

richtig verſtanden; „Chriſtus macht das Alte Teſtament klar“[1], lautet Luthers Echo des auguſtiniſchen Satzes „Vetus testamentum in Novo patet“, wobei er es auch an der Anwendung des „Novum testamentum in Vetere latet“ nicht hat fehlen laſſen. Speziell müſſen die Prophetieen des Alten Bundes auf Chriſtus gedeutet werden[2].

Den Inhalt des Schriftwortes faßt Luther auf als Geſetz (lex) und Evangelium, als Gebote und Verheißungen. Schon in ſeiner Vorleſung über das Richterbuch (1516–1518?) finden wir dieſe Unterſcheidung in ihrer Beziehung auf die Entſtehung der Buße angewandt[3]. Ausführlich verbreitet er ſich darüber in der Schrift „de libertate christiana“. Die Gebote zeigen das Gute an, gewähren aber nicht die Kraft, es zu tun; ſie ſind dazu verordnet, daß ſie den ſündigen Menſchen zu der richtigen Selbſtbeurteilung bringen, damit er ſeine eigene Unfähigkeit zum Guten erkenne und an ſeinen eigenen Kräften verzweifele. Z. B. das Gebot „Du ſollſt nicht gelüſten“ kann kein natürlicher Menſch erfüllen; ſo aber ſteht es mit allen Geboten. Wenn durch dieſe Erkenntnis der Menſch vor ſich ſelbſt zunichte wird („vere humiliatus et in nihilum redactus coram oculis suis“) und in ſich ſelbſt zu ſeiner Rechtfertigung vor Gott nichts vorfindet, da ſetzen Gottes Verheißungen ein. Ihr Inhalt iſt Gnade, [geſchenkte] Gerechtigkeit, Friede, Freiheit[4]. Da dieſe Verheißungen in der Perſon Jeſu Chriſti für uns erfüllt werden, ſo iſt das Evangelium, wie Luther im Kommentar zum Galaterbriefe ſchon 1519 geſchrieben hatte, die Kunde von Jeſus Chriſtus als dem Sohne Gottes, dem Menſch-gewordenen, der gelitten hat und auferſtanden iſt zu unſerm Heil; und weil die Briefe des Paulus, Petrus und Johannes ebenfalls dieſe Heilsgeſchichte enthalten, ſo ſind auch ſie in Wahrheit „Evangelien“[5]. So lehrte er auch in Predigten 1521 (Januar bis März). „Das

1. A. a. O. S. 577, 5; dazu kommen ebendaſ. die Stellen S. 576 von der historia und dem mysterium im A. T. Das Alte Teſtament enthält die „historia“, welche Gott hat laſſen ſchreiben; was ſie aber bedeutet, das „mysterium“, wird erſt vom rechtfertigenden Glauben aus verſtanden. S. 578, 10, daß das A. T. uns geſchickt macht zu Chriſtus zu kommen. Vgl. W. A. 4, 324, 6 „Evangelium dat intellectum etc.“.

2. Dictata super Psalterium 1513 ff., W. A. 3, 13, 6: „Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui“.

3. W. A. 4, 566, 22.

4. E. A. v. a. 4, 224 sq.: Predigt am 3. Febr. („Sexagesimae“) 1521 in den Predigten geſammelt durch Poliander, W. A. 9, 507, 28: Periculosa praedicatio est, quando sola lex praedicatur. Periculosa etiam praedicatio est, quando solum evangelium“, und S. 508, 10: „Lex facit desperare. Evangelium consolatur. Non reiicienda lex Dei, sed ita accipienda, ut sciamus, quod eam nos facere non possimus, et ita amplectandum evangelium, ut sciamus, Christum facere et implere“. – Gemäß dieſem Gedanken über das Alte Teſtament, welcher bei Luther der durchſchlagende iſt, wird man antinomiſtiſch klingende Stellen des Reformators zu beurteilen haben; ſo, wenn er in ſeiner Charfreitagspredigt v. 29. März 1521 (W. A. 9, 650, 14) ſagt: „Darum iſt das alte Teſtament aufgehoben und iſt uns ein neues gegeben, das zwinget niemand mehr, würget die Leute nimmer, und Chriſtus iſt der Spiegel des ganzen Geſetzes, darinnen wir ſehen, was wir tun ſollen“.

5. In epistolam Pauli ad Galatas Commentarius 1519, W. A. 2, 467, 12 ff.

Evangelium heißt nichts anders denn eine fröhliche Botschaft; nichts anders ist darin denn ein fröhlicher Anblick Christi, dadurch er die Herzen fröhlich macht und stärkt, verzagte Gewissen . . . ." Die Schrift lehrt ganz durch und durch nichts denn wer dieser Christus sei, was er euch sei, was wir von ihm hoffen sollen . . . . „Der allmächtige Gott hat in dem Neuen Testament nichts befohlen zu predigen denn seinen lieben Sohn Jesum Christum und hat ihn uns darum so zugeschickt und also zugerichtet und vorgebildet, daß man in ihm alle Weisheit lerne, die da dienet zu der Seligkeit, und damit hat er uns zugetan alle Bücher und alle Lehre, daß wir der keins nicht achten, sondern allein in dem Buch studieren, das uns Christum lehret"[1].

§ 14. Die Interpretation der Bibel.

Von da aus gewinnt L. nun sein religiöses Verständnis der h. Schrift. Bei einem bloß historischen Verständnis müßte die h. Schrift ein todter Buchstabe bleiben[2]. Die Schrift muß vielmehr aus demselben Geiste ausgelegt werden, aus welchem sie geschrieben ist; da nun dieser Geist in den von ihm geschriebenen Schriften gegenwärtig und lebhaft ist, so ergibt sich die Grundforderung, daß man die heilige Schrift sich durch sich selbst auslegen lasse. Scriptura sacra – „ipsa per se sui ipsius interpres". So äußerte er sich 1520, als er im Gegensatz gegen die Verdammungsbulle Leo's X. alle in ihr verdammten Artikel aufrecht erhielt[3]. Dieser Grundsatz forderte eine weitere Erklärung; denn ein plumper Gegner, Emser in Leipzig, hatte durch ein sogenanntes geistliches Verständnis der h. Schrift das hierarchische Priestertum biblisch zu beweisen gesucht. Diesem Mißbrauch der heiligen Schrift mußte Luther um so notwendiger begegnen, weil er selbst recht oft in Traktaten und Predigten den Bibeltext nach der Sitte der Zeit allegorisch ausgelegt hatte, und zwar nicht selten willkürlich[4]. Jetzt warnt er vor der leichten Anwendung von Allegorien, weil man dadurch den eigentlichen Schriftsinn („germanum scripturae sensum") verderbe[5]. Die Allegorie solle nicht

1. W. A. 9, 554, 19; 554, 6; 649, 21 f.

2. In epistolam Pauli ad Galatas Commentarius 1519, W. A. 2, 601, 19.

3. Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum, E. A. v. a. 5, 160 – Ebendaselbst 162.

4. Beispiele von Allegorien bei Luther: W. A. 9, Predigten gesammelt von Poliander 1519–1521, S. 663 ff. „die Weiber [im Auferstehungsevangelium Mark. 16, 1 ff.] bedeuten die Sinnlichkeit, eine schwache Person. Wenn man von Christo predigt, hört es die Sinnlichkeit, verstehet es aber nicht usw. – A. a. O. 649 f.: Die christliche Kirche ist die „Braut" Christi [im Hohenliede 1, 13]; die „Brüste" dieser Braut sind die Prediger, die da Milch geben, damit sie uns nähren. „Diese sollen das Büschel Myrrhen allwege bei sich tragen, d. i. Christum predigen, wie er gelitten hat; denn die Myrrhen bedeuten das Leiden Christi". – A. a. O. 334, Z. 31: „Die Männer und Frauen in der Arche Noahs sind die Typen der episcopi und praedicatores". – A. a. O. 561, 30 zu 1. Mos. 30, 25 ff.: „Jakob schneidet drei Stecken und legt sie in die Wasserrinnen, d. i., daß die Prediger dem Volke Sprüche und Exempel allein aus der heiligen Schrift vorlegen sollen". – A. a. O. 608, 11: die fünf Brode (Ev. Joh. 6, 1 ff.) bedeuten die fünf Bücher Moses.

5. W. A. 9, 456, 7.

voreilig betrieben werden und erst nach Aufsuchung des geschichtlichen Sinnes[1]. Genauer unterschied er am Bibeltexte jetzt, als er darüber ins klare gekommen war, den geschichtlichen Sinn und die Anwendung desselben auf die Hörer und ihre Verhältnisse, den „proprius sensus historiae" und das „mysterium". In jenem handelt es sich um den Wortlaut, in diesem um die Anwendung desselben auf Personen und Verhältnisse. Das soll keinen doppelten Schriftsinn bedeuten, nicht „zweierlei Meinung oder Verständnis der Schrift"; denn „der heilige Geist ist einfältig und ungeteilt". „Darum wenn wir den eigentlichen Schriftsinn haben, mögen wir darnach viel Mysteria suchen[2]." Am ausführlichsten verbreitet sich Luther über dieses Thema in seiner Schrift gegen Emser 1521; hier trat er entschieden und deutlich für den „grammatischen" oder „historischen Sinn" als den einzigen der Schrift auf. „Der heilige Geist ist der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist; drum auch seine Worte nicht mehr denn einen einfältigsten Sinn haben konnten, welchen wir den schriftlichen oder buchstäbischen Zungensinn nennen." „Die Schrift soll nicht zwiespältigen Sinn haben, sondern den einigen, auf welchen die Worte lauten, behalten." Die Unterscheidung des sogenannten vierfachen Schriftsinnes dagegen (sensus „literalis, allegoricus, anagogicus, tropologicus"), welchen er selbst noch in den Psalmen-Vorlesungen gehandhabt hatte, leitet er aus „Unverstand" ab; der Bezeichnung sensus „literalis" zieht er die des sensus „grammaticus" oder „historicus" vor; „es wäre fein", fügt er hinzu, „daß man ihn nennet, der Zungen oder Sprachen Sinn . . ., darum daß er, wie die Zunge oder Sprache lautet, also von Jedermann verstanden wird[3].

Dem Vorwurf, daß die heilige Schrift dunkel sei, weiß Luther dabei entschieden zu begegnen. Er gibt wohl zu, daß „etliche Sprüche der h. Schrift dunkel sind"; aber diese Stellen enthalten nichts anderes, als was „in den klaren, offenen Sprüchen sei". Im ganzen betrachtet „ist auf Erden kein klarer Buch geschrieben denn die h. Schrift; die ist gegen alle anderen Bücher wie die Sonne gegen alle Lichter"[4].

Der Grundsatz, daß die h. Schrift sich selbst auslegt, ist aber nur ein formaler. Es fragt sich, wo inhaltlich das Schriftverständnis zu be-

---

1. A. a. O. 9, 473, 16. 2. A. a. O. 9, 601, 19 (10. März 1521, Predigt).

3. Auf das überchristliche . . . Buch Bock Emsers . . . Antwort 1521, E. A. 27, 259–262. Dort findet sich sogar eine Stelle, welche geradezu eine Verwerfung aller Allegorie enthält (259 f.): „Daß die Dinge", welche „durch die einfältigen Worte des h. Geistes einfältig bedeutet" sind, „etwas weiter und andere Dinge und also ein Ding das andere bedeutet, da sein die Worte aus und hören die Zungen auf", d. h. da ist kein grammatisch-historischer Sinn mehr da. – Der vierfache Schriftsinn bei Luther Dictata super psalterium 1513 ff. W. A. 3, 369 nach Lyra. – An einer Stelle der Psalmen-Auslegung (1513 ff.), W. A. 4, 318, 40 findet sich sogar der Ausspruch „Omnis locus Scripturae est infinitae intelligentiae". Diesen von Luther schon 1521 überwundenen Standpunkt hat später in gewisser Hinsicht Coccejus vertreten.

4. Auslegung des 37. (36.) Psalms, 1521, E. A. 39, 134 und 133; er fügt S. 136 hinzu: „Wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleib bei dem Lichten".

ginnen hat. Luther setzt bei dem paulinischen Glaubensbegriffe ein, wie er ihn aus dem Römer- und Galaterbriefe kennen gelernt hatte, oder weiter ausgeführt, mit der paulinischen Lehre von Glauben und Werken[1]. Der Glaube im paulinischen Sinne ist der Schlüssel des Schriftverständnisses. Wer glaubt, hat damit das Schriftverständnis[2]. „Wenn der Glaube die Schrift nur hört, so ist sie ihm so klar und licht, daß er ohne aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Das ist recht; das glaub' ich auch". Denn da die h. Schrift „Christum in sich hat" oder, da Christus „Sonne und Wahrheit in der Schrift" ist, der Glaube aber auf ihn sich bezieht, so ist es der Glaube an Christus, welchem der Schriftinhalt erschlossen wird[3]. Oder Luther lehrt im Hinblick auf das Erlösungswerk Christi, das in dessen Kreuzestode gipfelt: Die heilige Schrift werde vom Kreuze Christi aus verstanden. Von da aus werde man das Verständnis der Bibel „gewißlich treffen und nicht fehlen. Unum praedica: sapientiam crucis"[4]. „Tota scriptura nihil docet nisi crucem"[5]. Insofern der Glaube, dessen Wesen Vertrauen auf Christus ist, vom h. Geist gewirkt, lehrt Luther auch, daß das Schriftverständnis den Gläubigen durch eine vom h. Geiste gewirkte Erfahrung aufgehe. „Alle, die rechte Christen sein wollen, müssen also leben: allein im Glauben Christi, den sie nicht sehen .... Da siehet Christus den Menschen freundlich an, und sobald kommt der heilige Geist, bringt mit sich einen rechten Verstand der ganzen Schrift. Es wird Niemand gelehrt mit viel Lesen, Denken usw. Es ist viel eine höhere Schule, da man Gottes Wort lernet, das ist, daß es muß verstanden werden durch einen Schmack und Erfahrung[6]. So entsteht unter der Einwirkung des göttlichen Geistes in der gläubigen Christenheit ein Sinn für Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort, ein Sinn, dessen Besitz von der Kirche nicht bewiesen werden kann, welchen sie aber doch ganz gewiß hat, so gewiß wie eben der Glaube in evangelischer Auffassung die Gewißheit der Wahrheit seines Objekts in sich selber trägt[7]. Mit solchem Schriftverständnis wird dann der Schriftbeweis zu führen sein. Für denselben gibt Luther die prinzipielle Regel, daß er nicht aus willkürlich excerpierten Schriftstellen, sondern aus dem Ganzen der h. Schrift geführt werden müsse. Für das Alte Testament hat er die christocentrische Auslegung durchgeführt: Mittelpunkt des Alten Testamentes ist ihm Christus und der Glaube[8].

---

1. Predigten gesammelt von Poliander (1519–1521), W. A. 9, 382, 27.
2. A. a. O. 9, 400, 35: „Qui credit, iam spiritum habet atque intelligentiam scripturarum".
3. Dictata super psalterium 1513ff. zu Ps. 81 (82) v. 5, W. A. 3, 620, 5. Auslegung des 37. (36.) Psalms 1521, E. A. 39, 133: „Weiß ich, was ich glaube, so weiß ich, was in der Schrift steht usw."
4. Sermone von 1512–1517, W. A. 1, 52. (Fragmentum sermonis 11. November 1515).
5. Predigten gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 560, 1.
6. A. a. O. W. A. 9, 610.
7. De captivitate Babylonica ecclesiae E. A., v. a. 5, 102.
8. K. Eger, Luthers Auslegung des A.T. Gießen 1900.

Mit der Aufrichtung dieses Prinzips fiel nunmehr alles, was in und an der Kirche nicht schriftgemäß war: Der Klerus als Beherrscher des Laienstandes, das Papsttum, die Konzilien, Berufspriestertum und Meßopfer, Transsubstantiationslehre, Privatmessen, Kommunion unter einer Gestalt, die Ohrenbeichte als erzwungene und detaillierte Aufzählung aller einzelnen Sünden, die genugtuenden Werke, Firmung, Ehesakrament, letzte Ölung, Priesterweihe, feierliche Gelübde, Zölibat, Mönchtum, geistliche Ritterorden, Klosterwesen überhaupt, Heiligenkult, Reliquienverehrung, Wallfahrten, Fegefeuer, Ablässe[1].

Die reifste Frucht dieser Erkenntnis liegt in Luthers geistesmächtiger Schrift „De votis monasticis" (begonnen 1521, vollendet 1522) vor, durch welche er eine tausendjährige Verirrung des christlich-sittlichen Lebens über den Haufen warf. Soweit das damalige Christentum reichte, über das Morgen- und Abendland, erstreckte sich seit dem vierten Jahrhunderte das Mönchtum und übte durch seine Klöster, Kongregationen und freieren Vereinigungen einen unmeßbaren Einfluß aus; auf dem sittlichen, geistigen und ökonomischen Gebiete liegen seine Wirkungen, gelegentlich kulturfördernde, zu Luthers Zeit meist kulturschädliche. Die Majestät des Wortes Gottes gab dem Reformator den Mut, diesem ungeheuren Apparate der katholischen Kirche das Existenzrecht zu entziehen. Mit dem ersten Argumente seiner gewaltigen Streitschrift, daß „die Mönchsgelübde nicht im Worte Gottes begründet sind, sondern ihm widerstreiten", erhob er die siegreiche Fahne, welche von der evangelischen Christenheit seitdem nicht aus der Hand gegeben worden ist[2].

1. Fürbitte der Heiligen, Fegefeuer, sogar Ablässe als „Entledigung der Genugthuung für die Sünde" hatte Luther noch im Anfange des Jahres 1519 sich gefallen lassen in s. Schrift „Unterricht auf etliche Artikel" W. A. 2, 66 ff.; das Fegefeuer noch auf der Leipziger Disputation in Disputatio Eccii et Lutheri 1519, W. A. 2, 322 ff.; in dem Sermon von dem h. Leichnam Christi 1519 W. A. 2, 742 (in E. A. Bd. 27), hält L. die Austeilung des Abendmahles unter beiderlei Gestalt noch nicht für notwendig; wünscht allerdings, daß ein allgemeines Konzil die Kommunion unter beiderlei Gestalt wieder verordne. — Die Gelübde wollte L. noch am 9. Septbr. 1521 nicht schlechthin verworfen wissen; wenn freiwillig übernommen, widerstrebten sie nicht der evangelischen Freiheit (L. an Melanchthon 1521 Septbr. 9., Enders 3, S. 223; aber schon am 20. Dezbr. 1521 urteilt er, daß die vota „adversus evangelium ... sunt." (An Link, Enders 3, S. 257); ähnlich in der Kirchenpostille E. A. 10, 346 ff. u. 449; in der Schrift de votis endlich dachte Luther entschieden evangelisch E. A. v. a. 6, 243 ff. Klöster dachte sich L. im evangelischen Geiste als „christianae formandae pueritiae paedagogia". (Thesen von 1521, E. A. v. a. 4, 357, These 99). — Von den Heiligen soll man sich ihren Glauben zum Muster nehmen, nicht ihre äußeren Werke kopieren, lehrt er 1521/22 in „De votis" (E. A. v. a. 6, 259), während er sie noch am Martinstage 1519 (11. Nov.) als unsere Fürsprecher (intercessores) bei Gott (gemäß der katholischen Erklärung von communio sanctorum im 3. Artikel des „Credo") bezeichnet hatte. (W. A. 9, 422, 2 ff., Predigten ges. von Poliander. — Privatmessen: Luther an Melanchthon, 1521 Aug. 1., Enders 3, S. 208, Z. 106: „Ego amplius non faciam missam privatam in aeternum".

2. E. A. v. a. 6, 244: 1) Die weiteren Argumente gegen die Gelübde sind von anderen Voraussetzungen abgeleitet. Als 2) Argument führt L. nämlich an, daß

Aus dieser leitenden Stellung der h. Schrift ergibt sich die Ablehnung jeder anderen Erkenntnisquelle der Wahrheit. Hier ist der Ort, Luthers Lehre von der Vernunft und im Zusammenhange damit seine Lehre über menschliches Wissen und Wollen überhaupt zu behandeln. Da seine Äußerungen leicht mißverstanden werden können, so muß man, um sachlich richtig über sie zu urteilen, sich vergegenwärtigen, unter welchen Verhältnissen Luther sie gesprochen hat.

Die damalige kirchliche Theologie lenkte durch ihren wesentlich formalistischen Betrieb den Sinn der Theologen von der Bibel ab; Aristoteles galt schon rein geistig mehr als Christus; Christi Leben und Leiden geriet, wie Luther schon in den Psalmen-Erklärungen berichtet, „in Vergessenheit". Parallel mit dieser Selbstherrlichkeit der doch nicht kritisch regulierten Vernunft ging die Überschätzung der menschlichen Willenskraft, welche eine Unterschätzung der göttlichen Gnadenwirksamkeit nach sich zog. So kam Luther in Gegensatz gegen Aristoteles. Sein Motiv dabei ist ein rein religiöses.

Ihm ist es, trotz allem Occamismus, nicht in den Sinn gekommen, die Vernunft an sich zu bekämpfen oder den Bildungswert der Philosophie zu leugnen. Bei einem Manne, welcher von der Grammatik einen besonderen Nutzen für die Theologie herleitete[1], der die Klassiker fleißig gelesen[2], die

die Gelübde dem Glauben widerstreiten, weil sie unter den Begriff des Gesetzes fallen; von diesem sind aber alle befreit, welche durch den Glauben in der Gnade stehen. 3) Die Gelübde stehen daher auch im Gegensatze gegen die evangelische Freiheit, welche eine Frucht des göttlichen Wortes und des Glaubens ist; sie stehen ferner im Gegensatze 4) gegen die Gebote Gottes, weil Gottes Ehre und Name dabei geringer geachtet wird als der des Ordens; 5) gegen die Liebe zum Nächsten, zumal gegen den liebevollen Gehorsam der Kinder gegen die Eltern; kein Gelübde aber dürfe den Gehorsam gegen die Eltern und die Liebe zum Nächsten verleugnen (a. a. O. 310; vgl. 309: „post fidem in Deum nihil maius est parentum oboedientia"); und 6) gegen die Vernunft. — Gelübde im evangelischen Sinne könne es nur als freiwillige und auf Zeit geben. („Debent ... omnia vota libera et temporalia esse", a. a. O. 365). — Speziell gegen das Gelübde der castitas hatte L. schon in seinen Predigten 1519–21 (gesammelt von Poliander, W. A. 9, 489 und besonders 497, 22) gesprochen, weil die Erfüllung dieses Gelübdes nicht in unserer Macht sei. „Nolite vovere castitatem", sprach er an der letzten Stelle, „quia vereor, ne non sit in potestate nostra, vovere castitatem". — Besondere Fälle von Anwendung des Schriftprinzips gegen Ordensgelübde: in Luthers Schrift „An die Herren deutsches Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung. 1523". E. A. 29, 16 ff. = W. A. 12, 228 ff. Dort z. B. E. A. 29, 25: „Welcher Geistliche will ehelich werden, der soll Gottes Wort vor sich nehmen, daselbs sich auf verlassen und in derselben Namen freien, unangesehen, ob Concilia vor oder hernach kommen .... Auf das Wort wagen wirs und thuns usw. Vgl. 27, 32 (vom „klaren Wort Gottes"). Ferner in L.s Schrift: „Ursache und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich [d. i. mit göttlichem Grunde oder auf Grund des Wortes Gottes] verlassen mögen", E. A. 29, 33 (a. 1523, zur Rechtfertigung der neun Nonnen, welche aus dem Kloster Nimtschen ausgebrochen waren; ihre Namen a. a. O. S. 42; unter ihnen war Katharina von Bora).

1. Tredecim conclusiones, W. A. 6, 29, conclusio 2 = E. A. v. a. 4, 334 sq.

2. Luther zitiert z. B. Ovid (W. A 4, 603. 668. 9, 107, 24), Horaz (1, 53), Aesop (1, 125), Persius (1, 127).

Werke eines Auguſtin, Hieronymus, Chryſoſtomus und anderer Kirchenväter mit Ernſt ſtudiert hatte[1], die recht ſchwierigen Scholaſtiker Biel und Ailli ſo beherrſchte, daß er ſie faſt wörtlich auswendig kannte, und zeitlebens auf die Sprachen hielt, weil darin „das Schwert des Geiſtes ſtecke", wird man doch annehmen dürfen, daß er Vernunft und Bildung zu ſchätzen gewußt habe. Hat er doch 1521 zu Worms vor Kaiſer und Reich der klaren Vernunft („evidens ratio") als formellem Argument ihr volles Recht zugeſtanden (S. 59) und in ſeiner reifen Streitſchrift „de votis monasticis" (1521/22) in der Reihe der Gegenargumente gegen die Mönchsgelübde zuletzt die Vernunftwidrigkeit des ganzen Mönchtums angeführt („monasticen adversari rationi" E. A. v. a. 6, 318 sq.)! — Aber er hat der empiriſchen natürlichen Vernunft in derſelben Schrift a. a. O. S. 318) die Fähigkeit abgeſprochen, das Licht und die Werke Gottes aus eigener Kraft zu erreichen („per sese attingere"), ſo daß ſie nicht ſehe, was vor Gott recht und gut ſei (a. a. O. S. 319). Auch hat er ſich von einer bloß metaphyſiſchen Philoſophie für die Theologie keinen Nutzen verſprochen, wohl aber von einer Philoſophie, welche ſich mit dem Weſen und den Eigenſchaften der Dinge befaßte[2]. Er empfiehlt Ariſtoteles' Logik, Rhetorik und Poetik zur Übung der Jünglinge; aber in der ariſtoteliſchen Ethik fand er den Gegenſatz gegen die pauliniſch-auguſtiniſche Lehre von der Gnade. Seine Ethik ſei „ärger denn kein Buch, ſtracks der Gnade Gottes und chriſtlichen Tugenden entgegen"[3], weil nach Ariſtoteles der Menſch zur Rechtbeſchaffenheit durch ſeine eigenen Werke kommen ſolle; und ſeinen vollen Zorn goß Luther über die Pariſer theologiſche Fakultät aus, weil ſie gelehrt hatte, daß die Lehrſätze des Ariſtoteles auf dem Gebiete der Moral nicht von den Lehrſätzen Chriſti abwichen[4]. Nach Luther ſtehen vielmehr die „maledicta figmenta Aristotelica"[5] im Gegenſatze zur Bibel, und Ariſtoteles iſt ihm der „princeps tenebrarum"[6], „der blinde heidniſche Meiſter"[7]. „Es tut mir wehe in meinem Herzen", ſchreibt er, daß der verdammte, hochmütige ſchalkhafte Heide mit ſeinen falſchen Worten ſoviel der beſten Chriſten verführet und

1. Praefatio in libellum Augustini de spiritu et litera, E. A. v. a. 7, 489. — Vgl. Enders I, Nr. 38 (1517, April 9., an Spalatin).

2. Tredecim conclusiones, W. A. 6, 29 = E. A. v. a. 4, 334 sq., conclusio 9: Philosophia de motu infinito, principiis rerum iuxta Aristotelem, nihil prodest ad theologiam; conclusio 11: Philosophia de naturis et proprietatibus rerum (sophistis ignotissima) utilis est ad sacram theologiam.

3. An den chriſtl. Adel, W. A. 6, 458, 14 ff. — Ebenſo ſchon vorher (1517, Septbr. 4.) in der Disputatio „contra scholasticorum theologiam", W. A. 1, 221 f. = E. A. v. a. 1, 315 ff. Satz 40: „Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta"; daher Satz 41: „Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica".

4. De votis monasticis, E. A. v. a. 6, 287.

5. Praelectio in librum Judicum W. A. 4, 554, 36.

6. Ad Joh. Eccium 1519, W. A. 2, 708 = E. A. v. a. 4, 58.

7. An den chriſtl. Adel, W. A. 6, 457, 34 = E. A. 21, 344.

genarret hat"[1]. Darum hält Luther ihn für den „ἀπολλύων" der Apokalypse Joh., für den „Verderber der Kirche"[2], für den Gegner Christi[3].

Während seiner ganzen Wittenberger Lehrtätigkeit ist sich Luther in seiner Beurteilung des Aristoteles gleich geblieben. Schon im Jahre 1509 stellte er sich auf die Seite Augustins, im Gegensatz zu dem „fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus"[4]; in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1510/11) findet sich eine wegwerfende Äußerung über den Stagiriten[5]; 1517 freute sich Luther über den Niedergang des Studiums des Aristoteles und erwartete dessen vollständigen Ruin[6].

B. Die Grundlehre von der Heilserlangung allein durch die Gnade Gottes. (Evangelische Rechtfertigung im Gegensatze zur römischen Werkgerechtigkeit.)

§ 15. Luthers Lehre von der Buße unter Voraussetzung der Lehre von der Sünde.

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I[3], 163 ff. – W. Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen, ZThK. I, 1, S. 28 ff. – R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, JprTh. 1892, Bd. 18, S. 161 ff. – Fr. Sieffert, Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glaube. Berlin 1896. – A. Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit. Gütersloh 1900. – W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I. Erlangen 1900. – A. Seeberg, Dogmengesch. I, 225 ff. – Loofs, Dogmengesch.[4] (1906), 718 ff.

Voraussetzung der Lehre von der Buße ist bei Luther die Lehre von der Sünde. Es ist bereits oben (S. 38) bemerkt, wie er sie im Anschluß an Augustins Lehre von der Erbsünde gebildet hatte. Die augustinische Anschauung der Menschheit als einer Massa perditionis ist auch die Luthers. Durch die Zeugung geht die Erbsünde von den Eltern auf die Kinder über und wird als Natursünde die rechte Hauptsünde des Menschen. Dabei betont aber Luther stark die geistige, sittliche Seite der Sünde. (Seeberg II, 225.) Die Hauptsünde besteht im Unglauben; der wurde von Adam in die menschliche Natur gepflanzt. (E. A. 50, 56. 57). Wie „die Hauptbosheit der

1. A. a. O. W. A. 4, 458.
2. Ad librum ... Catharini Responsio 1521, E. A. v. a. 5, 338.
3. An Spalatin, 1518, Nov. 19., Enders 1, Nr. 111, S. 282, Z. 26 ff.
4. W. A. 9, 23, 7.
5. W. A. 9, 43, 5: „Aristoteles rancians (ekelhafter) philosophus".
6. An Johann Lang, 1517, Mai 18.; Enders I, Nr. 41, S. 100 = de Wette 1, 57: „Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate, Deo operante; Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam; mire fastidiuntur lectiones sententiariae, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc id est Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae autoritatis doctorem velit profiteri".

Unglaube" ist, so ist dagegen die Hauptgerechtigkeit der Glaube". (E. A. 12^2, 194)[1]. Auf den Weg zu ihm führt uns Luthers Lehre von der Buße.

In den Ablaßthesen hatte es sich nicht um die Bekehrung des Ungläubigen, sondern um die Frage gehandelt, wie der über seine Sünde bekümmerte Christ der Vergebung derselben gewiß wird. Ein Christ steht bereits im Glauben und strebt nach Gerechtigkeit vor Gott. Daher hat sich Luther gelegentlich dahin geäußert, daß die wahre Buße von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen müsse[2]. Auf Grund dieser Aussprüche Luthers

1. Weiteres zur Lehre von der Sünde folgt unten im § 72.

2. W. A. IV, Sermone aus den Jahren c. 1514–1520; S. 612, 32 ff.: „Cum ait „„poenitentiam agite etc."" nihil aliud a peccatore exigit Christus, quam displicentiam vitiosae vitae, e firma fiducia in Christum Jesum proficiscentem". – Am ausführlichsten im Jahre 1518 in dem Sermo de poenitentia, W. A. I, 317 ff. (= E. A. v. a. I, 333 sqq.). Aber um diese Predigt richtig zu beurteilen, muß man sich vergegenwärtigen, daß Luther in ihr seinen katholischen Zuhörern den Inhalt des katholischen Bußsakraments auseinandersetzt und sie vor einer bloß äußerlichen Bußpraxis warnen will; im Gegensatze zu einer bloß knechtischen Furcht vor dem Gesetze und der Strafe wird daher in diesem Zusammenhange die Liebe zur Gerechtigkeit als der empfehlenswertere Weg zur Buße gelehrt. Im Jahre 1530 hat sich Luther selbst über seinen Sermon de poenitentia von 1518 ausgesprochen: „Poenitentia timore poenae, amore justitiae, utrumque verum est. Si dixi poenitentiam non a timore poenae, sed amore justitiae incipiendam, non negavi timorem poenae, sed victoriam sophistarum tunc regnantem". Berbig, Veit Dietrich-Kodex Solgeri ꝛc. Leipz. 1907, S. 80. Hierher gehört Luthers Urteil über die Contritio (W. A. I, 319, 8): „contritio duplici via paratur. Primo per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum, qua quis (ut dicunt) recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem . . . et alia quae possunt tristitiam et dolorem excitare. Haec autem contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem, quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. Et tales omnes indigne absolvuntur et communicantur ... Secundo paratur per intuitum et contemplationem speciosissimae iustitiae, qua quis in pulchritudine et specie iustitiae meditatus in eam ardescit et rapitur incipitque cum Salomone fieri amator sapientiae, cuius pulchritudinem viderat. Haec facit vere poenitentem, quia amore iustitiae id facit, et hii sunt digni absolutione .... Ratio omnium praedictorum est: impossibile est, ut odias aliquid vero odio et perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper est prior odio et odium natura et sponte fluit ex amore et sic nascitur zelus, qui est iratus amor id est odium mali propter bonum .... Igitur persuade homini primum, ut diligat iustitiam, et sine magisterio tuo conteretur de peccato; diligat Christum et statim sui prodigus odiet se ipsum. Sic Ps. 44 [45]: Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; prius inquit, dilexisti iustitiam, et sic odisti iniquitatem etc." – Ähnlich lauten folgende Stellen: Disputatio Ecci et Lutheri W. A. II, 362, 16 ff., daß der verlorene Sohn seine Reue begonnen habe „amore iustitiae", „amore boni" (dies gegen Ecks Ableitung des Anfangs der poenitentia aus dem timor poenae; W. A. II, 363, 20; 364, 12 ff.). De captivitate babylonica, W. A. VI, 545, 6 sqq. (= E. A. v. a. 5, 80). „Fides ante omnia docenda et provocanda est; fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient". – Assertio omnium articulorum etc. 1520, E. A. v. a. 5, 184–188: Die Buße müsse hervorgehen ex amore iustitiae, ex amore Christi.

haben einige Forscher als ursprünglich lutherisch die poenitentia evangelica angesehen, welche von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehe, während nach ihrer Ansicht später Melanchthon und Luther selbst statt dessen die poenitentia legalis, welche vom Gesetze hervorgerufen wurde, eingeführt haben, um der Verrohung des Volkes entgegen zu wirken[1]. Aber jenen Gedanken, den Luther von Staupitz übernommen, also überhaupt nicht genuin gebildet hat[2], macht er gegenüber der Behauptung Ecks geltend, daß die wahre Buße von der Furcht vor der Strafe („a timore poenae") ihren Anfang nehmen müsse. In der Polemik dagegen lehrt Luther die Liebe als Beweggrund der Buße[3]. Aber wo er ohne diesen Gegensatz spricht, enthalten seine positiven, fast in feststehenden Ausdrücken wiederkehrenden Äußerungen die Lehre von der Buße, die aus dem Gesetze kommt. Wie er im Jahre 1529 in dem Grundbuche seiner Glaubenslehre, im Katechismus, den Unterricht im Christentum mit der Lehre vom Gesetze Gottes beginnt, so hat er in Predigten und Traktaten von 1517 an, und vorher, die Buße durch die Predigt des Gesetzes Gottes im Menschen entstehen lassen. Voraussetzung ist natürlich dabei für Luther, daß der Mensch das Gesetz als den Willen Gottes anerkennt, also durch dasselbe Gott selbst auf ihn wirksam weiß; Glaube an Gott in diesem Sinne setzt Luther im Menschen voraus. Durch das Gesetz wirkt schon die Gnade hindurch, wie umgekehrt auch das Evangelium das Werk des Gesetzes treibt. Aber der Umstand, daß die tägliche Buße des Christen, der bekehrt ist, anders verläuft als die einmalige grundlegende des Gottlosen, welcher dadurch erst bekehrt wird, tritt bei Luther zurück; Christenbuße und Bekehrungsbuße wird nicht theoretisch unterschieden, weil der Christ, soweit er noch Selbstliebe an sich hat, auch noch unfromm ist. Wir erinnern hier an seine augustinische Lehre von der Erbsünde (S. 38), die als Voraussetzung seiner Lehre von der Buße in Betracht kommt. Luther sah von seinem augustinischen Standpunkte alle Menschen als der Selbstsucht unterworfen an, als „Kinder des Todes, des Zornes und der Verdammnis" (W. A. I, 203, 32) alle sind demnach zu derselben Buße aufzufordern, zu der Herzensbuße, durch welche zunächst die Schuld eingestanden werden soll. Demnach ist die Buße zuerst schmerzvolle Selbstverurteilung des Menschen an der Hand des Gesetzes[4]. Denn sowohl das

1. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I[3], 163, 199. — W. Herrmann Die Buße des evangelischen Christen in Zeitschr. f. Th. u. K., I. Jahrg., 2. Heft, S. 28–81, besonders S. 40 u. 43.

2. Daß dies ein Staupitzscher Gedanke war, sagt Luther in einem Briefe an ihn (vom 20. Mai 1518), Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 196.

3. Ecks Behauptung in Disputatio Eccii et Lutheri 1519, zu Leipzig, W. A. II, 350, 8; Luthers ibid. S. 363, 20.

4. Schon in den Dictata super Psalterium 1513–1516, W. A. III, 370: „Justus in principio accusator est sui"; ebendaselbst, W. A. IV, 204, 32 ff. zu Ps. 106 (107), V. 3, „Beati qui custodiunt iustitiam. Non ait „faciunt", sed custodiunt i. e. semper servant et semper faciunt. Primo suam iustitiam damnent etc.". Erst muß der Mensch „se ipsum semper destruere", erst muß er das „Herzbrechen" an sich erleben, ehe die Auferbauung des neuen

Mittel, sie hervorzubringen, als auch der Maßstab, nach welchem sich der Sünder zu verurteilen hat, ist der im Gesetze geoffenbarte Wille Gottes;

Menschen in ihm erfolgen kann. – Praelectio in librum Judicum (1516–1518?) W. A. IV, 557, 9: „Hoc est de se desperare et nihil se reputare, quando quis dicit: scio quod non possum a me quicquam nec in me aliquid boni est, sed totum peccatum sum. Sic loquendo non tamen desperet de gratia .... Desperans de se confugis omnino ad Christum". Ebendaselbst, S. 565, 22: „Nota differentiam inter legem et evangelium, inter novum et vetus testamentum. Cognitio est duplex: sui et Dei. – In den Resolutiones, W. A. I, 522 ff. und E. A. var. arg. II, 152 sqq. ist die Erzeugung des Schuldbewußtseins durch das verkündigte Gesetz der erste Schritt auf dem Wege zur Erlangung der Justificatio: „Quando Deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat". – Die sieben Bußpsalmen 1517, W. A. I, 160 (= E. A. 37, 348); zu Ps. 6, 3 (Heile mich, Herr, denn meine Gebeine sind erschrocken): „Es muß zu einem Untergang kommen mit einem jeglichen Menschen". – Ebendaselbst W. A. I, 207 (= E. A. a. a. O. 421), zu Ps. 130, 1: Das „Begehr der Gnade Gottes ... ersteht in dem Menschen nicht, er sehe denn, in welcher Tiefe er liege". – Ebendaselbst zu Ps. 130, 3, W. A. I, 207, 26 ff. (= E. A. a. a. O.): „In einem rechten Menschen muß allzeit sein die Furcht vor dem Gerichte Gottes, des alten Menschen halben und neben (ihr) Hoffnung zu der Gnade ... um des neuen Menschen willen". – Ebendaselbst zu Ps. 130, 5, W. A. I, 208, 21 ff. (= E. A. a. a. O.): „Verzweifelung und Hoffnung müssen in uns sein". – Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schlosse am Tage Petri und Pauli 1519, W. A. II, 247, 22 ff.: „Wenn man nun begehret zu wissen, wie man fromm werden und wohl thun soll ..., hab ich gesagt, daß das erste und vornehmste sei, daß einer weiß, wie er von ihm selbst nicht mag fromm werden oder wohl thun. Drum er müsse an ihm selbst verzweifeln, ... sich als einen untüchtigen Menschen vor Gottes Augen klagen und allda seine göttliche Gnade anrufen, in welche er festiglich vertrauen soll; und wer einen andern Anfang lehret, ... der irret und verführet sich und andere ... Das Verzweifeln müßte man recht ausstreichen". – Tractatus de libertate christiana, E. A. v. a. IV, 241: Utrumque verbum Dei praedicandum est, ... tam vox legis quam verbum gratiae etc. Poenitentia ... ex lege Dei, sed fides seu gratia ex promissione Dei provenit. – Auslegung des 67. (68.) Psalms, 1521; E. A. 39, 184: Der „Glaube zieht uns allesamt hinein in den Geist; da sind alle Dinge gleich und fallen ab alle äußerlichen Unterschiede, ... daß kein Herz daran hänge ꝛc. Nu ist not, daß zuvor der Mensch durchs Gesetz gefangen werde und komme in die Bande der Sünde d. i. in Angst seines Gewissens. Denn wer nicht Sünde fühlt, der sucht keine Gnade, achtet auch weder das Evangelium noch Glauben. Darum ist das Gesetz des Gewissens Stockmeister, Kette, Strick und Kerker; denn das Gesetz zeigt und macht bekannt die Sünd und damit fähet es das Gewissen, Röm. 4 et 7. – Dazu kommen die zahlreichen Aussprüche Luthers in betreff der Aufgabe des Gesetzes im Unterschied vom Evangelium, z. B. in den Predigten, gesammelt von Joh. Poliander W. A. IX, welche alle aus der Zeit 1519 bis 1521 stammen, z. B. W. A. IX, 437, 8: Proponatur (vom Prediger in der Predigt) homo peccator, medela indigens, quem Deus sanare volens primum humiliat, ut mox exaltet; primum ad inferos deducit, ut mox reducat; primum damnat, ut mox iustificet. Illud per legem facit, hoc per evangelii gratiam. – Ähnlich ebendaselbst S. 454, 19 ff.: „Si lex hominem sic premit, tum evangelium vocem dat consolationis". – Aus diesen zahlreichen, fast konstanten Äußerungen Luthers schon bloß bis zum Jahre 1521, also bis zu der Zeit, von wo an er im Kampfe gegen die Spiritualisten auf die Notwendigkeit des Gebrauchs des äußeren Wortes überhaupt den Nachdruck legte, ergibt sich, daß man nicht mit Ritschl und

der Inhalt desselben wird gebildet durch alle Forderungen Gottes im Alten und im Neuen Testamente. Das Gesetz beunruhigt und schreckt das Herz. Soweit reicht seine Wirkung. Hier setzt das Evangelium ein; es offenbart die Gnade Gottes, stellt Christum als Heiland dar, verkündet die Vergebung der Sünden, tröstet, rettet, richtet auf. So tritt zur schmerzvollen Selbstverurteilung das Moment des Vertrauens. („Desperatio fiducialis")[1]. Zweck der Buße ist, daß sie „auf den bewußten Glauben hinaus geführt wird"[2]. Derselbe entsteht, indem der durch die Schrecken des Gewissens hindurchgegangene Mensch das Evangelium auf sich wirken läßt.

§ 16. Luthers Lehre vom Glauben.

R. F. Grau, M. Luthers Glaube. 1884. — Th. Brieger, Der Glaube Luthers in s. Freiheit von menschlichen Autoritäten. Leipzig 1892. — A. Ritschl, Fides

---

Herrmann erst die während der sächsischen Kirchenvisitation gesammelten Erfahrungen der Reformatoren als Ursache der Forderung der poenitentia legalis ansehen und dann diese Kirchenvisitation als eine „Krisis in der Geschichte der Reformation" und den darauf hin verfaßten Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn als ein Denkmal der „Verkümmerung", in welcher die Reformation stecken blieb, beurteilen darf (Herrmann S. 40). — Auch die am 13. Januar 1522 von Luther an Melanchthon ausgesprochene Forderung des Bußkampfes als Probe der Echtheit des Christenstandes (de Wette II S. 125; Enders III, 273 ist danach nicht erst 1522 durch den Gegensatz gegen die Zwickauer Propheten verursacht. [Gegen Ritschl a. a. O. I³ 180.] Diese Stelle lautet: Melanchthon möge die Zwickauer Propheten fragen, quaeras num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos dicant, non approbabis, quia signum filii hominis deest, qui est *βάσανος*, probator unicus christianorum et certus spirituum discretor. — Schon 1520 hatte Luther in de libertate christiana E. A. v. a. 4, 219 geschrieben: „Fieri non potest, ut bene de ea scribat aut recte scripta bene intelligat, qui non spiritum eiusdem [d. i. den Geist des Glaubens] urgentibus tribulationibus aliquando gustaverit". — Von sich selbst sagt er noch mehr aus a. a. O.: spero nonnullam guttam fidei, magnis et variis agitatum tentationibus me consecutum [esse]". Der augustinische Standpunkt Luthers in der Lehre von der Sünde in Dictata super Psalterium 1513–1515 W. A. IV, 18, 25 ff.; Sermone aus den Jahren 1514–1520: W. A. IV, 625, 28 (Erbsünde und Erbschuld), IV, 696, 24 und I, 98; Die sieben Bußpsalmen W. A. I, 201, 11 ff. = E. A. 37, 410 u. a. m. A. W. Hunzinger, Lutherstudien I (Leipz. 1906). Im Jahre 1522 hat auch Luther selbst den konstanten Charakter seiner Lehre von der Heilsaneignung von 1517 bis dahin bezeugt. „So sage ich nu hie, daß in solchen Stücken (Glaube, Liebe, Werke, Hoffnung, Leiden und Kreuz, Sterben, Taufe, Buße, Sakrament des Altars, Gesetz Gottes . . . und desgleichen) von Anfang meines Schreibens ich immer bin in einem Sinn gewesen, habe auch noch nie anders gelehret, noch wider mich selbst geschrieben, auch keins widerrufen". Deutsche Antwort Luthers auf König Heinrichs von Englands Buch 1522, E. A. 28, 347; Lateinisch: Contra Henricum regem Angliae, E. A. op. lat. v. a. 6, 393: „Has [res] sic tractavi, ut nullus mihi possit impingere unquam aliter sapuisse quam ab ipso scribendi principio sensi. Nunquam mihi contradixi, sed eodem sensu ab initio mihique similis semper perseveravi".

1. Enders I, Nr. 11, S. 29, Z. 47, an Spenlein 1516, April 8.
2. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I³, 163.

implicita. 1890. – Georg Hoffmann, Die Lehre v. d. fides implicita und die Reformation. 1906.

Der Glaube ist auf diesem Standpunkte des inneren Lebens das „feste Vertrauen auf die untrügliche Wahrheit der göttlichen Gnadenverheißung“[1]. Der Inhalt dieser Verheißungen ist die Vergebung der Sünden, oder, da Christus sie objektiv begründet, so ist auch seine Person und sein Werk, er selbst, der Inhalt der Gnadenverheißung, oder da durch ihn die Sünderliebe Gottes offenbart ist, so darf auch diese, die durch Christus offenbar gewordene Barmherzigkeit Gottes, oder Gott selbst, der durch Christus unser Vater wird, als Objekt des Glaubens bezeichnet werden, „fiducia in Christum“, „fiducia in Deum“ Vertrauen, eine gute Zuversicht auf Gott[2]. Glaube in diesem Sinne ist kein bloßes Fürwahrhalten eines geschichtlichen Berichtes oder einer überlieferten Lehre, keine bloße „fides historica“[3], sondern ein persönliches Verhalten des Menschen zu Christus oder zu Gott, eine Bezogenheit von Person zu Person, ein religiöses Verhältnis. Da Glaube nicht mehr gleichbedeutend ist mit Zustimmung zur Kirchenlehre, so fällt der Unterschied von fides implicita und explicita weg[4]. Aber obgleich der Glaube als persönliches Verhalten eine ethische Funktion, eine Bewegung des Willens (fiducia) ist, so gehört doch zu seinem Wesen auch ein intellektuelles Moment; schon deshalb, weil der Gegenstand der Willensbewegung des Gläubigen von diesem erkannt sein muß; ferner weil der Gegenstand des Glaubens überhaupt erst durch die im Evangelium verkündigten Verheißungen erkannt und vom Hörer oder Leser derselben anerkannt werden muß[5]. Diese

1. Vgl. Lipsius a. a. O. S. 189.

2. In epistolam Pauli ad Galatas commentarius 1579, W. A. II, 483, 32 ff., zu Gal. 2, 11–13. Ebendas. 562, 17: In de libertate christiana tractatus 1520, E. A. v. a. 4, 222 ff., bes. 225. Luther an Spalatin, 12. Febr. 1519 bei Enders I, 416: durch das Anschauen des geschichtlichen Christus, der „Humanitas Christi“ werden wir zur Verehrung Gottes des Vaters hingeführt, Christus ... nos ducit ad amandum, honorandum, glorificandum patrem, ut ne scilicet pedem figamus in humanitate Christi, per quam nobis misericordia exhibetur, sed per eam in invisibilem patrem rapiamur, admirantes eum, quem audimus tanta nobiscum facientem per humanitatem hanc Christi“. – Predigten, gesammelt von Poliander (1519–1521), W. A. 9 387 1.

3. Predigten, gesammelt von Poliander, 1519–1521, W. A. 9, 471, 7: „Conscientia non potest fide historica pacificari“.

4. Diese Unterscheidung ist von den römischen Theologen erfunden; sie „sprechen, der gemeine Mann habe den eingefalteten, sie aber als unsere Meister den ausgefalteten. Und ist beides erlogen“. Auslegung des 37. (36.) Psalms, E. A. 39, 133.

5. Commentarius in ep. ad Galatas (E. A.) II, p. 314 „fides est in intellectu“. – „Fides habet obiectum veritatem, cui certo ... et firmiter docet adhaerendum esse et intuetur in verbum ... seu promissiones ....“ Und doch zugleich a. a. O.: „fide in verbum Dei edoctus, apprehendo Christum et tota fiducia cordis (quod tamen sine voluntate fieri non potest) credo in eum.“ Später, in den 1531 bis 1533 gehaltenen praelectiones in psalmos graduum (ediert 1540), E. A. op. lat. 19, 399 sagt Luther: „Ad hunc modum fidei natura discenda est, quod scilicet sit voluntas seu notitia seu exspectatio pendens in verbo Dei, quod verbum ostendit et monstrat

Erkenntnis Christi ist aber keine bloß theoretische, sondern eine praktische, indem der Gläubige Christum als seinen individuellen Heiland weiß. („Fides particularis")[1]. Aus dem nicht bloß ethischen, sondern auch zugleich intellektuellen Wesen des Glaubens ergibt sich, daß der Glaube, soweit er Erkennen ist, im Bekenntnis ausgesprochen werden kann und soll. „Das ist nicht der rechte Glaube, daß Du heimlich wolltest im Herzen an Christum glauben und ihn im Winkel loben; du mußt ihn frei mit dem Munde bekennen vor Jedermann, wie du glaubest im Herzen"[2].

Indem der Glaube wesentlich in der fiducia cordis besteht, wird ferner ausgesagt, daß das ganze Seelenleben des Gläubigen Gotte zugewandt ist, also nicht ausschließlich der Wille oder auch nicht ausschließlich Wille und Intellekt, sondern auch und erst recht der seelische Hintergrund beider, das Gemüt. Dieses Moment des Glaubens darf man als das mystische bezeichnen. So beschreibt Luther noch in der Schrift von der christlichen Freiheit den Glauben als ein bräutliches Verhältnis der Seele zu Christus[3]. Aber als die exzentrische Mystik seit 1522 (wovon unten die Rede sein soll) durch ihren Glaubensbegriff die geschichtlichen Gnadenmittel aus der Heilsordnung eliminierte, trat in Luthers Lehre vom Glauben das mystische Moment definitiv zurück, und auf die Dogmenbildung der evangelischen Kirche im Reformationszeitalter hat es überhaupt keinen Einfluß ausgeübt. Der Weg, den der Glaube nach Luther durchläuft, ist der der persönlichen Selbstkritik, und sein Wesen besteht in einem persönlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott. Wo also der Mensch in seinem Glauben mit oder vom Glauben abfällt, wird er auch nur auf persönlichem Wege wieder hereingeholt werden können. Daher erklärte sich Luther im Jahre 1520 in seiner Schrift „an den christlichen Adel" entschieden gegen die von der Kirche befolgte Behandlung der Ketzer: „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doktores auf Erden"[4].

Im Glauben, wie Luther ihn beschreibt, vollzieht sich die subjektive Vermittlung der Rechtfertigung.

---

invisibilia auxilia etc.". Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl. II, 182 und derselbe, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, 1893, S. 11.

1. Predigten Luthers, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 515, 10 (1521): „Fides est cognitio Christi" d. i. „scire, eo uti, et ad quid ordinatus sit ὁ χριστός. Scire est credere, quod Christus surrexit propter mei iustificationem". Ähnlich a. a. O. 9, 440, 22. Die Fides (iustificans) ist immer „fides particularis et quae ad effectum aliquem praesentem pertineat". Luther an Cajetan 1518 bei Enders I, 259 = de Wette I, 149 ff.

2. 1521 Predigt über das Ev. am Tage der h. drei Könige in der Kirchenpostille, Winterteil, E. A. 10^2, S. 471.

3. E. A. v. a. 4, 227: „Fidei gratia incomparabilis est haec, quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso etc.". — Andere ähnliche Aussprüche Luthers aus dem Komm. zum Galaterbriefe (a. 1519) bei Hering, Mystik Luthers (1879) S. 81.

4. W. A. 6, 455, 21.

§ 17. Luthers Lehre von der Rechtfertigung (Prädestination Gottes, Unfreiheit des menschlichen Willens im Geistlichen, Person und Werk Christi).

Loofs, Dogmengeschichte[4] (1906), 757 ff.

Wenn der bußfertige Gläubige dem Inhalt des Evangeliums traut oder mit Vertrauen den durch das Evangelium verkündigten Christus erfaßt, so läßt ihm Gott die Vergebung der Sünden zuteil werden; Gott beurteilt ihn um Christi willen dadurch für gerecht, obgleich er das tatsächlich noch nicht ist. Dieser Vorgang ist das Neue im Evangelium; es wird durch ihn die Gottesgerechtigkeit offenbar, nicht eine Gerechtigkeit, welche der Gläubige vor Gott leistet, sondern eine, welche ihm zugerechnet wird. Luther nennt diesen Vorgang Rechtfertigung („iustificatio") d. i. Gerechterklärung des Christus-Gläubigen von seiten Gottes. Ihr Wesen ist ein Urteil Gottes, ihr Beweggrund die Gnade Gottes, ihr Realgrund das Erlösungswerk Christi oder Christus selbst, ihre (subjektive) Bedingung auf seiten des Menschen der Glaube. Selten hat Luther alle diese Momente zusammen lehrhaft auszusprechen sich veranlaßt gefühlt; am häufigsten findet sich nur das eine oder das andere derselben ausgesagt; auch wechseln die Ausdrücke für dasselbe Moment wieder; endlich wirkt hierbei auch die mittelalterlich-kirchliche Terminologie in Luthers Ausdrücken so stark nach, daß die evangelische Überzeugung gerade in diesem Punkte oft noch nicht klar hervortritt. Dahin darf man den Umstand rechnen, daß er gelegentlich die Ausdrücke justificari, resurgere, renasci, vivificari als Wechselbegriffe gebraucht. Darunter versteht er dann aber immer nur die Vergebung der Sünden; indem sie unser Gewissen Gott gegenüber „fröhlich" macht[1], stellt sie das Verhältnis des Menschen zu Gott richtig und ist in diesem Sinne Regeneratio, Wiedergeburt als Gottestat am Menschen; die ethische Umwandlung des Menschen ist in diesen Begriff nicht eingeschlossen. Allerdings denkt sich Luther die Sündenvergebung und Gerechtannahme des gläubigen Subjekts auf innigste verbunden mit der inneren Umwandlung desselben zu gottgemäßem Gesinntsein und Verhalten; aber in diesem Verhältnisse macht er „jene im Glauben zu erlangende Vergebung und Gerechtannahme mit aller Entschiedenheit zum ersten und grundlegenden Momente"[2]. Da diese Seite seiner Rechtfertigungslehre recht eigentlich seine Frontstellung gegen die römische Kirche ausmacht und da gerade sie zur Schullehre sowohl durch Melanchthon in der lutherischen als auch durch Calvin in der reformierten Kirche erhoben worden ist, so gehen wir ihr hier besonders nach.

Die Rechtfertigung ist, ihrem wesentlichen Momente nach, ein Urteil Gottes über den christusgläubigen Menschen und zwar ein synthetisches Urteil

---

1. Luther, Die sieben Bußpsalmen 1517 u. 1526, E. A. 37, 393. Loofs, Dogmengeschichte[4] 847 ff.; derselbe, Th. St. Kr. 1884, S. 613 ff.; Eichhorn in Th. St. Kr. 1887, S. 415 ff. P. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. Test. Gütersl. 1897, 276 ff.

2. J. Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 174. 175.

d. h. ein solches, in welchem (in dem Satze „der Gläubige ist gerecht") dem Subjekte im Prädikate ein Merkmal zugesprochen wird, welches vorher noch nicht im Subjekte selbst enthalten war: Gott erklärt den Gläubigen für gerecht, obgleich er das tatsächlich noch nicht ist; Gott rechnet Gerechtigkeit an. Die Gerechtigkeit des Christen ist eine von außen her kommende, eine „aliena justitia", indem durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit wird[1]. Auf Grund des Erlösungswerkes Christi spricht Gott dem Gläubigen die Gerechtigkeit zu, oder der mit Christus im Glauben geeinigte Mensch ist auf Grund der Gerechtigkeit Christi gerecht vor Gott. Obgleich der Glaube, wie gleich weiter erhellen wird, nur die subjektive Vermittlung der Rechtfertigung ist, so wird er doch selbst bildlich als „rechtfertigender" beurteilt, oder der Glaube an Christus wird selbst die Gerechtigkeit genannt; oder Gott rechnet uns unsern Glauben als Gerechtigkeit an. Der Glaube ist ein Schatz aller Gerechtigkeit; wer den hat, der ist rechtfertig ... Es ist keine andere Hilfe, daß wir vor Gott rechtfertig werden denn der Glaube. „Nihil iustificat nisi sola fides Christi (= an Christus)"; „anima ... sola fide iustificatur"; „fides sola est iustitia coram Deo"; fides „reputatur ad iustitiam". In diesem Sinne versteht Luther das Wort „iustus ex fide vivet" (non ex operibus, neque ex lege)[2].

1. Predigten, gesammelt von Poliander W. A. IX (a. 1521) 567, 1 ff.: (Gott) „hat seinen Sohn Christum für uns Mensch werden und sterben lassen, durch welchen die Gebote alle erfüllt sind und seine Gerechtigkeit uns zugerechnet, also daß er nichts von uns fordern will, wenn wir nur eine solche Zuversicht auf ihn setzen".

2. Sermo de duplici iustitia W. A. II, 145, 7 ff.; 146, 8 ff. — In ep. ad. Gal. Commentarius (1519) W. A. II, 504, 11: „Iustitia Christi iam non tantum Christi, sed sui christiani est." Ähnlich schon im Kommentar zum Römerbrief fol. 104 bei Denifle Luther und Luthertum I² S. 465: Christus „suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit etc.". Schon im Kommentar zum Römerbrief fol. 113b (bei Denifle I² S. 466): Quando verbo ejus (= Christi) credimus ....: „per tale enim credere nos (Deus) justificat i. e. justos reputat. Unde dicitur justitia fidei etc.". Sodann fol. 150b (bei Denifle I² S. 516): Idem est dicere, „cui Deus reputat justitiam" et „cui Deus non imputat peccatum". Ebenso die imputative „justitia scripturae" fol. 152 (Denifle I² S. 527). Sogar „pure passive" verhalten wir uns in der Rechtfertigung, sagt er da (fol. 217b, Denifle I² 630), offenbar noch mystisch gestimmt. Dictata super Psalterium (1513–1516), W. A. III, 462, 37 f.: Iustitia ... est fides Christi. Disputatio Heidelbergae habita (a. 1518), These 25: „Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum". — De lib. christ. E. A. v. a. IV, 227: fidem reputari ad iustitiam oder in iustitiam. Conclusiones (a. 1518) W. A. I, 629 ff. = E. A. v. a. I, 378 ff. — Ferner: Disputatio de fide infusa et acquisita (a. 1520) W. A. IV, 85, 9 ff. = E. A. v. a. 4, 339: „Sola fides infusa (d. i. der durch die göttliche Gnade in uns gewirkte, im Unterschied von der nach den Scholastikern erworbenen fides satis est ad iustificationem impii. Immo nisi sola sit sine ullis operibus, nihil est neque iustificat". — Enders I, 256 f. (a. 1518): „Sola fides Christi (= an Chr.) iustificat". — De lib. christ. (1520), E. A. 4, 222; vgl. Predigten, gesammelt von Poliander W. A. IX, 355, 13 (a. 1520): „Tanta fides est, ut vel sola satis sit conferre iustitiam. — Porro observa, nullum opus, nullam legem, sed solam

Die ganze Lehre ist im Gegensatz zum römischen Moralismus aufgestellt. So wird der Satz „Sola fides iustificat" zum eigentlichen „Dogma" Luthers; „hoc dogma meum", nennt er ihn in einer Schrift aus dem Jahre 1523, in welcher er ihn ausführlich verteidigt[1]. Auf die Form des Dogmas hat er wenig Gewicht gelegt: man könne die Rechtfertigung Gotte, dem Glauben, Christo, dem h. Geiste, dem göttlichen Worte oder dem Sakramente zuschreiben, indem Gott dabei als die bewirkende Ursache, Christi Verdienst als der Realgrund, die Tätigkeit des h. Geistes durch Wort und Sakrament als Vermittlung der Rechtfertigung gedacht ist. Aber die eigentliche Rechtfertigung („formalis iustificatio") soll allein dem Glauben verbleiben, „ohne welchen weder Gott noch Christus noch sonst Etwas zur Gerechtigkeit verhilft"[2].

Ihrem Inhalte nach ist aber diese Anrechnung von Gerechtigkeit gleichbedeutend mit Nichtanrechnung von Sünde, ganz wie bei Paulus Röm. 4, nach Psalm 32[3].

Die Rechtfertigung hat eine objektive und eine subjektive Seite an sich; sie ist objektiv begründet auf seiten Gottes und Christi und zugleich subjektiv eine religiöse Erfahrung des Gläubigen; jenes erhellt aus Luthers Aussprüchen über den Beweggrund und den Realgrund der Rechtfertigung, dieses aus der subjektiven Vermittlung derselben durch den Glauben[4]. Luther denkt beides zusammen; in der darstellenden Lehre aber konnte er nur eins nach dem andern behandeln. So verfahren auch wir, indem wir erst den Beweggrund und den Realgrund, darauf die subjektive Vermittlung der Rechtfertigung ins Auge fassen.

Beweggrund, bewirkende Ursache (causa movens und causa efficiens) unserer Rechtfertigung ist die Gnade Gottes oder seine Barmherzigkeit. Darum heißt die uns zuteil werdende Gerechtigkeit die „Gottesgerechtigkeit" oder seine Gerechtigkeit, „weil er sie uns gibt aus Gnaden und

---

fidem iustificare". – Ibid. S. 558, 12: „Fides macht gegen Gott rechtfertig". – F. est iustitia in De lib. christ., E. A. v. a. 4, 236. – Ibid. S. 567, 1 ff. („Schatz aller Gerechtigkeit".) – Ad dialogum Silvestri Prieratis responsio (a. 1518) W. A. I, 658, 32: „Non ... potestas ecclesiae, sed fides iustificat, salvat, liberat animam ab omnibus malis. Quae fides ab ecclesia dari non potest" (= E. A. v. a. 2, 1 ff.).

1. So lehrt Luther ausdrücklich in s. Schrift „Adversus armatum virum Cocleum", E. A. v. a. 7, 56.

2. A. a. O. 56.

3. Dictata super psalterium 1513 ff., zu Ps. 31 (Vulg., Luth. 32, 2), W. A. 3, 175, 9 f.: „Quilibet est iustus, cui Deus reputat iustitiam sicut Abrahae secundum apostolum: tali enim non imputat peccatum, quia reputat ei iustitiam". Ferner Sermo die S. Matthiae a. 1517 (24. Febr.), W. A. 1, 138 (= E. A. v. a. 1, 174): „Scite, quod pater misericordia sua nobis reputet iustitiam filii sui i. e. suam ipsius, quia eadem est iustitia patris et filii, eadem vita virtus nobis donata. Hoc est nosse patrem Christi".

4. Ritschl a. a. O. III², 141: „[Luther] meint mit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus eine subjektive religiöse Erfahrung des in der Kirche stehenden Gläubigen und nicht einen objektiven theologischen Satz der kirchlichen Glaubenslehre". Letzteres ist selbstverständlich; Ersteres einseitig.

wir sie nicht erlangen mit Werken"; ja die „Gottesgerechtigkeit" ist selbst die Gnade, welche uns gerecht macht und unsere (sündlichen) Affekte umwandelt und zwar sie allein mit Ausschluß aller Verdienste. („Gratia sola iustificat"[1].)

„In einem jeglichen Menschen kommt Gott zuvor mit Gnaden und wirkt, ehe denn wir nach der Gnade rufen oder mitwirken"[2]. „Keine Seele wird bekehrt mit menschlichem Werk, sondern allein durch die Wirkung Gottes"[3].

Dies war für Luther kein bloß theoretischer Satz, sondern die Erfahrung seines Lebens. Als Voraussetzung dazu mußte er einen Begriff der Gnade denken, nach welchem sie in ihrer Wirkung absolut unbedingt ist. So kam Luther zu seiner Lehre von der Prädestination Gottes und von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Die Lehre von der Unfreiheit des Willens coexistiert bei ihm mit der Anerkennung des Mysteriums der Gnade[4]. Göttliche Gnade und menschliche Willensunfreiheit sind bei Luther religiöse Begriffe d. h. unter dem Schema der Abhängigkeit von Gott gedacht; der zweite die Folgerung aus dem ersten, also auch nur aus dem ersten verständlich[5].

Löst man den zweiten Gedanken von dem ersten ab, nimmt man ihn als einen bloß anthropologisch-philosophischen, so begeht man ein Mißverständnis Luthers, wie es alsbald Melanchthon getan, und Erasmus machte sich das Spiel leicht, indem er (1524) an Luther dieses melanchthonisch gedachte Lehrstück als Achillesferse zu treffen sich vornahm, während Luther in seinem religiösen Denken von dem philosophischen Kritiker nicht getroffen wurde.

Luther lehrte in diesem Gedankenzusammenhange die Allwirksamkeit Gottes im Anschluß an die paulinische Lehre „Gott wirkt alles in allem", Eph. 1[6]. Daraus folgt die Indeterminiertheit der Gnade; als Ratschluß gedacht, die unbedingte Prädestination; dabei bewegt sich Luthers Denken aber mit Vorliebe auf die Seite derselben, die als „Erwählung zum Heil" das Schicksal der zu Beseligenden entscheidet. Schon im Jahre 1517, noch vor dem Ablaßstreite, lehrte er in einer Disputation „gegen die scholastische Theologie die ewige göttliche Erwählung", die „Prädestination" im augustinischen Sinne als die einzige Vorbereitung der Gnade[7]. 1519 behauptete er in

1. Sermo die circumcisionis a. 1517, W. A. 1, 117 = E. A. v. a. 1, 185. – Zu Ps. 51, 15 (Die sieben Bußpsalmen, a. 1517), W. A. 1, 192, 33 = E. A. 37, 397: – L.s Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 431, 10. – Der Ausschluß aller Verdienste: Sermone aus den Jahren 1514–1520, W. A. 4, 631, 1 ff.

2. Auslegung des 109. (110.) Psalms 1518, W. A. 1, 710, 4 (= E. A. 40, 1–8).

3. A. a. O. W. A. 1, 701, 37.

4. Assertio omnium articulorum 1520, E. A. v. a. 5, 234.

5. Religiöse Begriffe: A. a. O. 231: „Nobis ad interna spectantibus res apparent arbitrariae et fortuitae, sed ad superna spectantibus omnia sunt necessaria. – A. a. O. 229 f.: Liberum arbitrium – figmentum est penitus ... quia nulli est in manu sua, quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Wiclifi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt".

6. A. a. O. 230. 7. W. A. 1, 221 ff. = E. A. v. a. 1, 315–321, Satz 29.

seinem Psalmen-Kommentar die Notwendigkeit der göttlichen Gnade, nicht die der menschlichen Tugend, zum Behuf der Rechtfertigung[1]. 1520 folgt darauf die Formulierung seines Grundgedankens: „omnia . . . de necessitate absoluta eveniunt“[2]. 1521 schreibt er: „Was nicht gen Himmel gehöret, das bringt Niemand hinein, wenn man es auf Stücke zerrisse; was aber hinein soll, das muß hinein, wenn sich alle Teufel dran hingen und sich drob auch zerrissen“[3]. Danach gestaltet sich Luthers Urteil über den menschlichen Willen. Es handelt sich dabei für Luther nicht um die Frage, wie der menschliche Wille an sich gedacht werden müsse, sondern in welchem Verhältnisse sich der empirische Wille zur göttlichen Gnade befindet. Luther hat nie die Fähigkeit des Wollens im Menschen bestritten und dadurch den Menschen zum „wilden Tiere“ gemacht[4], sondern er hat innerhalb des Verkehrs der Menschen untereinander, innerhalb der „res humanae“, der „temporalia“, auch in der Auswahl von Übeln, die Freiheit des menschlichen Willens anerkannt. Aber Gott gegenüber hat Luther jede semipelagianische Kooperation des empirischen menschlichen Willens ausgeschlossen[5]. Schon in den Heidelberger Thesen verwarf er 1518 die Freiheit des empirischen Wollens und behauptete die Knechtschaft desselben unter das Böse[6]; 1520 lehrte er: „Der freie Wille ist gänzlich Einbildung“; Keiner habe es in seiner Macht, etwas Schlechtes oder Gutes zu denken, sondern „alles geschehe nach absoluter Notwendigkeit“[7].

Da sich die Gnade Gottes im Werke Christi betätigt, so kommt Luther auch von diesem Punkte aus zu demselben Resultat der Verneinung der Freiheit des empirischen Willens. Die „Abzweckung des Werkes Christi besteht darin, daß wir Werke der Hände Gottes werden“. Sind wir Gottes Werk, so ist kein Raum für den freien Willen. So Luther im Gegensatz zur „Theo-

1. Operationes in psalmos 1519–1521, W. A. 5. 74, 19ff. (E. A. op. exeg. lat. 14–16) zu Ps. 2, Schluß.

2. Assertio omnium articulorum, E. A. v. a. 5, 230.

3. Auslegung des 37. (36.) Psalms, E. A. 39, 128.

4. Wie Möhler meinte, Symbolik 6. A. (1843) S. 78.

5. Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus 1510/11 W. A. 9, 71, 13: „Voluntas inter mala plura libera est eligendo, nec tamen bonum potest per se eligere“; 9, 72, 1–3: „ad bonum principalitas est gratiae“, aber so, daß die voluntas „concomitatur“. – Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, zu Gen. 4, 4: „Gott sah Abel an“, W. A. 9, 337, 28: Hier verwirft L. die Lehre vom freien Willen, sofern sie Stütze der Werkgerechtigkeit ist: (Deus placatur . . . fide.) „Hic locus semel invertit universam libertatem voluntatis nostrae“. – Assertio omnium articulorum 1520, E. A. v. a. 5, 231: „Cessat liberum arbitrium erga Deum; quod apparet erga nos et temporalia“.

6. 1518. Disputatio Heidelbergae habita, W. A. 1, 387ff.: These 13 „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo“. Dazu die probatio: „Quia est captivum et servum peccato, non quod sit nihil, sed quod non sit liberum nisi ad malum“. Vgl. Karl Bauer, Die Heidelberger Disputation Luthers, ZKG. 21, 233ff. Jul. Köstlin, Luthers Sätze vom freien Willen in der Heidelberger Disputation v. J. 1518, ZKG. 21, 517ff.

7. Siehe Anm. 2.

logie der Stolzen“[1]. „Die großen hoffährtigen Heiligen“, predigte er 1521 (2. Febr.), „sagen zu unserm Herrgott: „Das hab ich gethan durch meinen freien Willen; das hab ich verdient“ [statt alles der Barmherzigkeit Gottes zuzuschreiben]“[2]. Oder: „Durch Christum werden wir wiedergeboren als Kinder des Lebens, nicht durch den freien Willen, nicht durch Werke, nicht durch unsere eigenen Anstrengungen“[3]. Luther hat später, in seinem Streite mit Erasmus, 1525 Gelegenheit gehabt, diese seine Gedanken im Zusammenhange zu entwickeln; wir dürfen gleich hier seine Schrift „De servo arbitrio“ ins Auge fassen, da sie doch nur widerspiegelt, was längst in Luther lebte. In dieser Streitschrift hat Luther nur seine religiöse Erfahrung gegen Erasmus' Semipelagianismus verteidigen wollen. Erfüllt von der Gewißheit der Sündenvergebung allein aus göttlicher Gnade und überzeugt von der Richtigkeit des daraus geflossenen Gedankens der Rechtfertigung hat Luther diese Schrift zeitlebens nicht zurückgenommen, sondern noch im Jahre 1537 gerade sie, neben und vor seinem Katechismus, als seine „rechte“ Schrift bezeichnet, während ihm sonst damals alle seine anderen Bücher nicht mehr gefielen[4].

1. Operationes in psalmos, 1519–1521, zu Ps. 19, 2 am Schluß, W. A. 5, 544, 15ff.

2. Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 573, 34.

3. A. a. O. 9, 474, 32.

4. Luther an Capito, 9. Juli 1537, bei De Wette 5, 70: „Nullum ... agnosco meum iustum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum.“ – Text von „De servo arbitrio“ in E. A., op. lat. varii arg., vol. VII. Daß Luther diese Schrift lediglich im religiösen, nicht im anthropologischen Interesse geschrieben hat, sagt er selbst S. 359: „Nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in coelo coram deo quaerimus“. Am nachdrücklichsten spricht sich L. wohl S. 137 über die religiöse Bedeutung der Lehre von der Kraft Gottes und der Ohnmacht des Menschen aus: ohne Erkenntnis derselben kann weder Glaube noch Gottesdienst bestehen; diese Lehre zu kennen, ist fromm und unbedingt notwendig („religiosum, pium et necessarium“). Da aber Luther in dieser Schrift lehrhaft verfahren mußte, so sah er sich genötigt, für seine religiöse Lebenserfahrung als Voraussetzung eine Theorie über Gott aufzustellen. Diese entnahm er als Occamist der nominalistischen Philosophie, an die er seit seiner Studentenzeit gewöhnt war: Gott ist die absolute Macht und der undeterminierte Wille; er kann infolge dessen aus eigener Entscheidung beseligen oder aber verdammen; Luther behauptet daher hier folgerecht die Duplicität der Prädestination mit schroffstem Supralapsarismus (S. 276: „Aeternus et immutabilis [est] amor, aeternum odium dei erga homines, antequam mundus fieret etc.“). Im Zusammenhange damit steht weiter die Theorie von dem doppelten Willen Gottes (Deus praedicatus und Deus absconditus, oder verbum Dei und Deus ipse; beide decken sich nicht; nach dem „Worte Gottes“ will Gott den Tod des Sünders nicht; nach der „voluntas imperscrutabilis“ will aber der „Deus absconditus“ ihn doch. Aber diese Gedankenreihe ist eine bloß um der Konsequenz willen aufgestellte Theorie, der Luther selbst keine praktische Folge gegeben hat (sonst wäre sie freilich höchst gefährlich geworden). So schreibt er selbst „Nunc ... nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis; verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet“ (S. 222). Die Gebundenheit des menschlichen Willens („servum arbitrium“) ist logisch dann die Folgerung aus der Theorie von Gott (270 a. a. O.). Aber geschichtlich hat nicht der Gottesbegriff, sondern die religiöse Gewißheit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade (Gott nach seiten

Als Causa movens der Rechtfertigung hatte Luther die Gnade Gottes gelehrt, den Realgrund der justificatio aber findet er in Christus. Hier folgt also Luthers Lehre von Christi Person und Werk, wie er sie bis zum Jahre 1522 ausgesprochen hat.

Mit keuscher Scheu, aber auch mit fester Überzeugung sieht Luther in der Person Jesu Christi ein Mysterium, das anzubeten, nicht zu kritisieren sei; aber seine Aussagen laufen darauf hinaus, daß ihm Christus Gott und Mensch war; der geschichtliche und der auferstandene Christus ist ihm eine einzige Person.

Zuerst Gott, oder König und Gott. Was Jahve im alten Bunde seinem Volke war, das ist im neuen Bunde Christus der gläubigen Gemeinde: Christus ist nach Luther die volle Offenbarung Gottes und daher Gott selbst, der „wahre, eine, einzige Gott", der Herr der Heerscharen[1]. „Der Christus nach

seiner Gnadenwirksamkeit gedacht) die Entwicklung Luthers bestimmt. Dazu paßt dann, daß Luther vor Abfassung dieser Schrift die Duplicität der Prädestination nicht gelehrt hat. Wäre die in „de servo arb." vorgetragene Theorie über Gott für seine Lehre von der Begnadigung des Sünders zwischen 1512 und 1525 für ihn bestimmend (konstitutiv) gewesen, so hätte er die praedestinatio gemina schon damals lehren müssen. – Ferner, wenn Luther alles Geschehen aus dem Gottesbegriff (Gott die omnipotentia actualis S. 267, die voluntas immutabilis, aeterna, infallibilis S. 133) abgeleitet hätte, so hätte doch auch die Entstehung der Sünde aus der Allwirksamkeit Gottes abgeleitet werden müssen. Das hat Luther aber auch nicht getan (wie schon Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen usw. Gött. Diss. 1875, S. 22 bemerkt hat). Die Gotteslehre ist daher nur als Hilfslehre für die Gnadenlehre zu beurteilen. – Die religiöse Lebenserfahrung (in „de servo arb."), um die es sich für Luther in seinem Streite mit Erasmus handelte, stand für den Reformator unbezweifelt fest. Aber Luther hat nach 1525 alles Theoretisieren über die Prädestination zurückgestellt, und in die lutherischen Bekenntnisschriften ist die nominalistische Gotteslehre und die Annahme einer doppelten Prädestination aus „de servo arb." nicht übergegangen. Kattenbusch hat a. a. O. S. 35 ff. in seiner scharfsinnigen Analyse und Kritik von „de servo arb." das religiöse Empfinden Luthers als ein „nicht normales", als „krankhaftes" beurteilt, weil Luther unter Voraussetzung des nominalistischen Gottesbegriffes sein Heil als ein „willkürlich beschafftes" beurteile. Dazu darf bemerkt werden, daß im Nominalismus Gott allerdings die Willkür und sein Wollen demgemäß auch nur ein willkürliches ist; Luther aber hat mittelst der nominalistischen Formel nur theoretisch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade sicher stellen, das Heil des Menschen als unter Ausschluß jeder menschlichen Verdienstlichkeit nur durch Gott gewirkt bezeichnen wollen. Darauf kam es ihm an und diese religiöse Seite des Gedankens ist doch richtig, trotzdem daß Luther ihn mit dem nominalistischen Hilfssatze verknüpft hat. – Die ältere Literatur über Luthers Lehre von der göttlichen Prädestination und dem unfreien menschlichen Willen: Jul. Müller, Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Göttingen 1832. Dieckhoff, Luthers evang. Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. usw. Jahrg. 1852. Derselbe, Luthers Lehre v. d. göttl. Gnade, Theol. Zeitschr. 1. u. 2. Jahrg. 1860 u. 61. J. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhange mit seiner Lehre vom freien Willen geschichtlich dargestellt. Dorpat 1858. Kattenbusch a. a. O. Joh. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther. Leipzig 1906.

1. Decem praecepta Witebergensi praedicata populo (a. 1518, entstanden aus Predigten von 1516/17) W. A. I = E. A. op. lat. XII, S. 1 ff. „Jesus est verus, unus, solus Deus. Quem cum habes, non habes alienum Deum" (W. A. I, 400).

der Gottheit ist ein Schöpfer mit dem Vater aller Kreaturen" (nach Hebr. 1, 10). Luther sagt zu Christus „du Mensch bist Gott" (nach Ps. 102, 28)[1]. Christus ist „unser Gott"[2]; der „eingeborene Sohn Gottes", die „ewige, unvergleichliche, unschätzbare Person"[3], die Person „von unendlicher Würde"[4]. Aber schon hier mag bemerkt werden, daß diese Äußerungen Luthers über die Gottheit Christi nicht bloße Seinsurteile sind, sondern vielmehr unser Vertrauen zu Christi Helfermacht ausdrücken oder religiöse Urteile sein sollen: Wir „bekennen, daß er unser Gott sei, das ist, daß er uns in allen Nöten helfen werde und uns geben allerlei Güter"[5].

Ist das Bekenntnis zu Christus als unserm König, d. i. daß er unser mächtig sei, und zu ihm als unserm Gott, d. i. von dem wir Hülfe erwarten, das „erste und zweite Stück" unsers Glaubens an Christus, so ist „das dritte Stück" unsers Glaubens dies, daß er ein sterblicher Mensch ist, doch unsterblich gelitten hat, gestorben und wieder auferstanden ist[6]. Und zwar bekennt ihn Luther als „lauteren" d. i. wirklichen Menschen. Als solcher ist er übernatürlich, von der Jungfrau Maria geboren. „Die zarte Menschheit Christi ist auf dies Erdreich von Maria kommen, ohne Mannes- und Menschenwerk, allein vom heiligen Geist (von) oben herab gewirkt." Die Tatsache der wirklichen völligen Menschheit Jesu, daß er in jeder Beziehung am menschlichen Leben teil hat („per omnia homo", abgesehen von der Sünde), erscheint dem Reformator äußerst trostreich für das ganze Menschengeschlecht, und gern verweilt er bei der Betrachtung des Jesuskindes, das an der Brust der begnadigten jungen Mutter spielt. Das sei das anmutsvollste Bild, welches man finden könne. Jesu Entwicklung verlief als eine wahrhaft menschliche: „Scias, Christum fuisse vere et ignorantem puerum et stultum perinde, ut nos sumus infantes." ... „Non probo, quod docent quidam, tum habuisse Christum omnium rerum certam et absolutam scientiam. Imo vere ignarus puer fuit et postea crevit aetate, annis et sapientia, sicut dicit Lucas." Wenn er sich über den Glauben, welchen er in Israel nicht gefunden, „gewundert" hat, so hat er ihn vorher noch nicht gekannt. „Certe,

---

Dictata super psalterium (a. 1513ff.) zu Ps. 67 (68), W. A. III, 384; 385; 386; 434, 35 und öfter; „Dominus exercituum" in Rationis Latomianae confutatio (a. 1521) E. A. v. a., V, 513. Doch hat die Auslegung des 67. (68.) Ps. E. A. 39, 191 über den Herrn der Heerscharen eine andere Ansicht, danach wäre das Christenvolk mit den Heerscharen gemeint; aber dies ist sonst nicht die Meinung Luthers, wie das später gedichtete Lied „Ein feste Burg" zeigt; dort heißt „Jesus Christ – der Herre Zebaoth; und ist kein anderer Gott ꝛc.". Zu Ps. 113 (Hebr. 115), 3: „Deus" = „tu o Christe", W. A. IV, p. 258, 11.

1. Die sieben Bußpsalmen 1517, W. A. I, 205 u. 207 = E. A. 37, 419 u. 421.
2. Sermon vom Blindgeborenen Joh. 9 (1518), W. A. I, 273 = E. A.^{2} XVI, S. 12.
3. Duo sermones de passione Christi (1518) W. A. I, 338, 31ff. (= E. A. v. a. I, 214f.) und W. A. I, 340, 6 (= E. A. 219) [Christus,] „aeterna, infinita et innocens persona".
4. Sermo (a. 1518) W. A. I, 344, 2 „[Christus] infinitae dignitatis persona".
5. Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 549, 36.
6. Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 550, 4.

si miratus est, ergo ignorabat[1]." Ihm eignete also in seinem geschichtlichen Leben keine Allwissenheit; aber er ist sündlos[2], und weil ohne Sünde, so ist er, *nachdem er gelitten und gestorben*, von dem Tode wieder auferstanden: er ist der lebendige. „Christus nec peccavit nec moritur[3]."

Diese „Menschheit" verbleibt ihm; als zur Rechten Gottes Sitzender regiert er auch „nach der Menschheit" als König und ist Priester in Ewigkeit[4]. Christus nach seiner Gottheit, der geschichtliche Jesus und der auferstandene Christus oder, wie wir sagen können, der präexistente, der geschichtliche und der erhöhte Christus ist ihm ein und dieselbe Person, Gott und Mensch[5].

Aber nicht um blos objektive Urteile über die Person Christi handelt es sich, sondern darum, was dieser Christus für uns ist; „Si audiam historiam de Christo et non putem, omnia ad me pertinere, ut pote mihi Christum natum esse, passum, mortuum esse, nihil prodest praedicatio sive *cognitio historiae*[6]." *Seine Person soll als wirkende von uns aufgenommen werden.* Was ist nun ihr Werk? Da sagt Luther: „Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohne allen Verdienst"[7]. „Der Vater ergeußt sich mit Christo in *seiner Gnaden*. Und dies alles dienet dazu, daß wir in Christum frei hoffen, unerschrocken in ihn

---

1. „Lauterer Mensch": Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 529, 11: „Es ist [des] Evangelisten Matthäi Gewohnheit, daß er Christum nicht anders abmalt mit seiner Rede und seinen Werken denn als einen lautern Menschen". – Jungfräuliche Geburt: Auslegung des 109. (110.) Psalms (a. 1518) W. A. 1, 701, 13. – Aus späterer Zeit (1523) handelt von der jungfräulichen Geburt der Traktat L.s „daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" E. A. 29, 45ff. – Über das Jesuskind: Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9 (a. 1519), 438, 7; 441, 22. – Über seine Entwicklung a. a. O. 441, 32 u. 442, 8.

2. Operationes in psalmos (1519–1521), W. A. 5, 549, 1ff., vgl. E. A. op. lat. 14–26, zu Ps. 19, 7. Sermone 1514–1520: W. A. 4, 689, 35: „Christus ... solus sine concupiscentia et peccatis est et fuit semper".

3. De lib. christ. E. A. v. a. 4, 228. Predigt postridie Paschalis 1521, W. A. 9, 665, Z. 33: „Der Glaube bezieht sich auf Jesum Christum, der auferstanden ist".

4. Auslegung des 109. (110.) Psalms (a. 1518), W. A. 1, 693, 1f. (E. A. 40, 1–8).

5. Zu Ps. 117 (Hebr. 118), 27: „Christus, Deus et homo"; W. A. 4, 277, 5; ebenso in De lib. christ. E. A. v. a. 4, 228. – Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 661, 11ff. (am Osterfeste 1521, März 31): [Christus,] „eine solche Person, *die da ist Gott und Mensch. Gott kann nicht* sterben und stirbt dennoch nach der Menschheit. Darum giebt die Schrift der ganzen Person, was einem wiederfährt. Als wenn einer am Kopf verwundet wird, so ist nur der Leib verwundt, dennoch sagt man, der Mensch sei verwundt. Darumb *wie Leib und Seel ein Mensch* ist, so ist *Christus eine Person aus einem Menschen und Gott. Was der Menschheit widerfährt, ist Christo widerfahren, und was Christus thut, das hat Gott gethan*".

6. Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 440, 22. – A. a. O. 9, 666, 3: „Die Predigt im neuen Testamente soll nichts anders sein denn von Christo auf die Weise, daß er *uns* gestorben und *uns* auferstanden sei".

7. Die sieben Bußpsalmen 1517 im Schlußwort, W. A. I, 219, 30ff. = E. A. 37, 441.

trauen[1]". „Gott ist (in Christus) Mensch geworden"; „Christus ist vom Himmel gestiegen; Christus liebt die Sünder aus Gebot des Vaters, ist ihnen zu Trost geschickt. „Also will der Vater, daß wir Christus' Menschheit ansehen und ihn wieder lieben." „Gottheit und Menschheit Christi, seine Menschwerdung und sein Leiden" sind nicht sowohl zur Kenntnisnahme für unsern Intellekt, als vielmehr zum Innewerden der Liebe Gottes gegen uns durch die heilige Schrift dargeboten[2]. Möge Christus mir ein „gnädiger Gott sein", ruft Luther 1518 in einem Briefe aus[3]. Gehen wir der Wirksamkeit des Erlösers näher nach.

Das Wirken Christi beschreibt Luther unter den beiden Titeln König und Priester. Er sagt diese Funktionen von der Menschheit Christi aus, „so jedoch, daß Christus Gott sei und um der Gottheit willen solches der Menschheit geschehen sei", d. h. Christus fungiert königlich und priesterlich zwar als wahrer Mensch, aber doch das nur auf grund seiner wesenhaften Gottheit. Die Reihenfolge, in welcher Luther die beiden Funktionen Christi aufzählt, wechselt bei ihm; doch handelt er da, wo er absichtlich und lehrhaft darüber spricht, erst vom Königtum, dann vom Priestertum Christi, und unter letzteres befaßt er dann auch die Lehrtätigkeit des Heilandes[4]. „Zum ersten bekennet und lobet der christliche Glaube, daß Christus ein König und Herr sei über alle Dinge", über alle Kreaturen, aber auch über Tod, Hölle und Teufel. Oder (vom Standpunkt der gläubigen Gemeinde gesprochen): „Wir bekennen, daß Christus unser König sei d. i. daß er unser mächtig sei und uns regiere in allen Stücken und alle Zeit, eben also wohl, wenn es uns übel geht als wenn es uns gut geht[5]". Christus „sitzt zur Rechten Gottes und regieret nach der Menschheit bis an den jüngsten Tag; bis dahin legt Gott ohne Unterlaß seine Feinde nieder. Aber dann wird Christus sein Regiment dem Vater übergeben, und Gott wird selber ewig regieren". „Durch den Ausdruck „Rechte Gottes" soll dabei gelehrt werden, daß des Herrn Christi Königreich ein geistlich verborgen Reich sei." „Christi Königreich ist geistlich"; „sein Scepter", seine Kraft ist „das unüberwindliche Wort Gottes oder das heilige Evangelium." Er kämpft nur durch das Wort; „mit dem Worte hat er bekehrt und unter sich gebracht die ganze Welt"[6]. Er ist der Herr; als

---

1. Predigt vom Blindgeborenen Joh. 9 (a. 1518), W. A. I, 270ff. = E. A.² XVI, S. 8ff.

2. Sermo de passione Christi (a. 1518), W. A. I, 341, 36 (= E. A. v. a. I, 221).

5. „Christus ... sit mihi Deus propitius!" Enders I, 212.

4. De libertate christiana (a. 1520), E. A. v. a. 4, 230f.: Christus rex et sacerdos; in der als Predigt gedruckten ausführlichen Abhandlung „Das Evangelium am Tage der Weisen, welche man die heiligen drei Könige pflegt zu nennen" E. A. 10², S. 331–482 besonders S. 471–475 (a. 1521); in Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9 (a. 1521), S. 549, 27ff.

3. Predigten, gesammelt von Poliander, s. vor. Anm.

6. Auslegung des 109. (110.) Psalms (a. 1518), W. A. I, 687–695 = E. A. 40, 1–8. Gegenüber der vom Papste gelehrten äußerlichen Herrschaft Christi lehrt Luther ausdrücklich: „Regnum Christi" ist allein im Wort, und im Glauben, der dem Wort anhängt. Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. IX, 602, 14 (a. 1521).

solcher ist er nicht bloß „das Haupt" seiner Gemeinde, „der geistlichen Christenheit", sondern auch „über alle Kreaturen"[1], „Herr der Erde und ihrer Fülle"[2]. Er ist „der König der Herrlichkeit"; „Alles was auf Erden und unter der Erde ist, ist ihm unterworfen; daher kann er durch seine Herrschaft uns vor allem Übel in allen Dingen beschirmen". Das gereicht seinen Gläubigen zum Trost und Ruhm gegen „Pein, Tod, Hölle und Teufel"[3].

Als Priester aber steht Christus zwischen Gott und uns, daß er für uns rede und unser Mittler sei vor Gott; durch sein Priestertum „beschirmt er uns vor allen Sünden und vor Gottes Zorn, tritt für uns (ein) und opfert sich selbst, Gott zu versühnen, daß wir durch ihn eine Zuversicht haben zu Gott und unser Gewissen vor seinem Zorn und Gericht sich nicht entsetzt noch fürchtet". Danach ist Christi priesterliches Werk von Luther als objektive Versöhnung Gottes und zwar als stellvertretende gedacht, als vollzogen durch die Selbstopferung Christi, durch seine Selbsthingabe in den Tod. Ist von Luther auch nicht die Terminologie und die Motivierung der Sühne aus Anselms Satisfaktionstheorie herübergenommen, so ist er doch in der Behauptung der objektiven Sühnung unserer Schuld vor Gott mit ihm einverstanden: Die „Versühnung Gottes" besteht darin, daß Christus „Gottes Gerechtigkeit genug getan hat"[4]. „Christus muß stracks hindurch, gemartert werden und sterben. Drum sehen wir, wie der allmächtige Gott den Sündern überaus feind ist und die Sünder hasset[5]." Versöhnung im subjektiven Sinne, Umstimmung der Sünder zur Liebe gegen Gott, kennt natürlich Luther sehr wohl,

1. A. a. O. S. 707, 11; — Haupt der geistlichen Christenheit in „von dem Papsttum zu Rom" (a. 1520), W. A. 6, 298, 23 = E. E. 27, 104.

2. Operationes in psalmos (a. 1519–1521), W. A. V, 259ff., vgl. E. A. op. lat. 14–16.

3. Tessaradecas consolatoria W. A. VI, 132, 29ff.; De lib. christ. E. A. v. a. IV, 230 („omnia terrena et inferna" sind ihm „subiecta") „Das Evangelium am Tage der Weisen" E. A. 10², 472f.

4. Sermon von der Bereitung zum Sterben (a. 1519), W. A. II, 689, 3 (= E. A. 21, 261): „Das ist Gnade und Barmherzigkeit, daß Christus am Kreuz Deine Sünd von Dir nimmt, trägt sie für Dich und erwürget sie". — Das Evangelium am Tage der Weisen ꝛc. (a. 1521), E. A. 10², 472–475. — Ferner Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 654, 20 (a. 1521, 29. März, Charfreitag): „Das Leiden Christi sehe man also an, daß er nicht allein meine Sünde trage, sondern um meiner Sünde willen leidet und sie also auf sich genommen und getragen habe, daß er mich davon erlöset. Ich muß nun also denken, daß ihn andere Leute haben gewürgt, und er das Leiden annimmt von mir, darum daß er unsre Sünd ablösche und uns fromm mache. Das heißt nicht von unserer Sünde wegen gelitten, sondern für unsere Sünde". Vgl. dazu die Randbemerkungen L.s zu den Opuscula Anselmi (1513–1516), W. A. 9, 108, 7 zu „cur Deus homo": „Hominem impossibile esse sine peccatorum satisfactione salvari; impossibile esse hominem posse satisfacere vel solvere debitum; ergo sine Christo impossibile est salvari et necessario per ipsum redimi". Das Wort „Genugtuung" aber hielt L. in der Kirchenpostille (nach 1522) für „zu schwach", als daß es die uns von seiten Christi gebrachte Gnade bezeichnen könnte. E. A. 1. Aufl. 11, 296; 2. Aufl. 11, 324.

5. Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 651, 38; Charfreitag 1521, März 29.

aber sie ist ihm erst eine Wirkung der durch das Evangelium dem Sünder mitgeteilten Botschaft von der objektiven Sühnung unserer Schuld[1].

Sodann vertritt Christus die Seinen vor Gott und ihrem eigenen Gewissen; denn er ist nicht bloß „Bezahler aller Sünde", sondern auch ihr „Fürbitter" und „Patron"[2]: „Das ist ein gar hoher Trotz, daß ein Mensch gegen seine Sünde, gegen sein böses Gewissen, . . . kann setzen diesen Priester, mit festem Glauben sagen und bekennen: Tu es sacerdos in aeternum, Du bist ein ewiger Priester." „Erst dann wenn er „uns Gott versühnet und unser Gewissen versichert hat", kann er mit Ruhe und Frieden in uns regieren und wirken[3]." Die Vertretung vor Gott geschieht durch Fürbitte für uns („orare et interpellare pro nobis"). Endlich läßt Christus uns Belehrung zu teil werden durch seinen Geist. Beides, Fürbitte und Belehrung, bezeichnet Luther recht eigentlich als Funktionen des Priestertums[4].

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß die so aufgefaßte Person Christi uns Rückschlüsse auf Gott gestattet: Person und Werk Christi werden für uns zur eigentlichen Quelle rechter Gotteserkenntnis. „Einem Menschen kann ich nicht recht trauen, ich kenne ihn denn von Herzen. Ita Deo non possumus confidere, nisi cor et voluntatem eius cognoscamus. Id quod fit in Christo." „Hoc est Deum cognoscere: cor et voluntatem eius scrutari." Diese Gedanken predigte Luther 1520[5].

Ist uns in Christus Gottes Herz aufgetan, so ist der Inhalt der evangelischen Gotteslehre aus der Person des geschichtlichen Christus zu gewinnen, aus „der Menschheit Christi"; und da der Inhalt der Person Christi in der Form der heiligen Liebe („benignitas") für uns wahrnehmbar wird, so wird durch Christus Gottes heilige Liebe (seine „suavissima voluntas") uns offenbar[6]. Wer Christi Leiden betrachtet, soll „ansehen sein freundlich Herz, wie

1. A. a. O. 9, 551, 20, 1521, 6. Jan.: „Die Stimme Gottes kommt ins Herz; welche so der Mensch fühlet, gewinnt er eine Zuversicht zu Gott, daß er sei ein Kind Gottes, zu haben im Himmel einen Vater, der ein Wohlgefallen an uns hab, den Zorn hinweggelegt. Alslang Einer die Stimme nicht fühlet, kommt er nimmer dahin, daß er mit Gott zu Freund wird, kriegt kein fröhlich und getrost Gewissen, er thue sonst was er wolle. Hört er sie aber, so kriegt er so bald Liebe zu Gott und wird mit ihm versunt [versöhnt], und dadurch wird das Herz aller Freuden und alles Trostes voll. Das macht das h. Evangelium". (Der Text ist eine Nachschrift einer von L. gehaltenen Predigt.) Conclusiones v. J. 1518, W. A. 1, 629ff. = E. A. v. a. 1, 378 sqq.; conclusio 4 (W. A, 1, 630, 11): „Remissio culpae reconciliat hominem Deo". — Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 368, 8: „Patri placemus, quia Christus pro nobis mortuus est, per quem reconciliati sumus patri ... Porro per Christum Dei patris voluntatem cognoscimus, cuius beneficio suppeditatur nobis spiritus, qui revelet secreta Dei". — Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 502, 25 (Predigt vom 6. Jan. 1521): „agendum est, ut conveniat cordi cum Deo, ut possit dicere: non dubito, quin Deus sit pater meus". — Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 551, 20.

2. Auslegung des 109. (110.) Psalms (a. 1518), W. A. 1, 703, 6 = E. A. 40, 1–8.

3. S. 88 Anm. 4. 4. De lib. christ. E. A. v. a. 4, 230.

5. Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 406, 28 u. 9, 407, 19.

6. An Spalatin, 1519 Febr. 12, Enders 1, Nr. 148, S. 416, Z. 63: „Is est

voller Lieb das ... ist", danach durch Christi Herz zu Gottes Herz emporsteigen und erkennen, daß Christus seine Liebe nicht hätte erzeigen können, wenn es Gott der Vater nicht gewollt hätte. „Das heißt dann Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit (die erschrecklich sind), sondern bei der Güte und Liebe ergreift[1]." Aber Christi Passion hat zur Voraussetzung seine gottmenschliche Person; daher leitet Luther genauer die Erkenntnis Gottes als der Liebe aus der „Incarnation und Passion" Christi ab[2]. Er hat Gott aber zugleich als den heiligen gedacht[3]. Aus dem uns so offenbaren Wesen Gottes folgt ferner seine Fürsorge für uns, die in allem Guten uns fördert und gegen alles Böse uns hilft[4].

Solche rückschließende Gedankenbildung verlangt Luther von uns; wir sollen sie nicht unterlassen. „Wir sollen nicht bei der Menschheit Christi, durch welche uns die Barmherzigkeit dargereicht wird, stehen bleiben, sondern durch sie zu dem unsichtbaren Vater hingezogen werden, indem wir ihn bewundern, von dem wir hören, daß er durch diese Menschheit Christi so Großes an uns tut[5]".

So gestaltet Luther seine Gotteslehre positivistisch, ausdrücklich antispekulativ, historisch-analytisch und erst von da aus synthetisch.

§ 18. Luthers Lehre von der christlichen Freiheit und von der Heilsgewißheit.

In dem Verhältnis der Glaubensgerechtigkeit ist der Mensch religiös richtig „orientiert"; er steht im rechten Verhältnis zu Gott; in unendlichem Vertrauen nur Gott oder Christo hingegeben, ist der Mensch frei von allen anderen Instanzen. Die nächste Wirkung der Glaubensgerechtigkeit ist so die

unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt Doctores Sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omissa Christi humanitate ..... Quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi. Hanc autem vel agentem vel patientem sibi praefigat, donec dulcescat eius benignitas. Tunc ibi non sistat, sed penetret ac cogitet: ecce non sua, sed Dei Patris voluntate haec et haec facit. Ibi incipiet placere suavissima voluntas Patris, quam in humanitate Christi ostendit."

1. Sermon von der Betrachtung des h. Leidens Christi 1519, W. A. 2, 140, 31 ff. und 141, 3 ff. (= E. A. 11², 154 ff.).

2. 1518 Sermo II de passione Christi, W. A. 1, 341, 36 (= E. A. v. a. 1, 221): „Incarnatio et passio Christi ... maxime ... ad caritatem Dei inspiciendam cognoscendamque erga nos per Scripturam nobis exhibentur contemplanda".

3. Operationes in psalmos 1519–1521, W. A. 5, 520, 33: „Veritas ... est, nos esse immundos omnes et solum Deum sanctum".

4. 1518, Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, W. A. 1, 247 ff. = E. A. 36, 146 ff. (zum ersten Gebot): „Einen Gott haben, das ist einen haben, von dem er sich versieht in allem Guten gefördert, in allem Bösen geholfen [zu] werden. Das will der einzige wahre Gott selbst sein, und auch ist".

5. An Spalatin, 1519 Febr. 12, Enders 1, Nr. 148, S. 416, Z. 58: „Ne ... pedem figamus in humanitate Christi ... sed per eam in invisibilem patrem rapiamur" etc.

christliche Freiheit. Sie ist die „Frucht des Wortes Gottes und des Glaubens", und als von Gott gewirkt ist sie „göttlichen Rechtes"[1]. Die Freiheit ist eine geistliche und umfaßt zwei Momente,

a) Gott gegenüber die libertas a peccatis, legibus und mandatis,

b) der Welt gegenüber die libertas a malo; jenes unter dem Bilde des Priestertums, dieses unter dem des Königtums[2].

Jene fließt aus dem „rechten, starken Glauben"; sie besteht in dem „Frieden des Gewissens", in dem „guten Gewissen vor Gott; denn der Gläubige ist Gott nichts mehr schuldig". Diese Freiheit „kommt von innen her", kommt daher, „daß wir mit Gott eins sind und wissen, wie wir mit ihm stehen". Es ist die Freiheit von der Schuld, welche der Gläubige erlebt trotz seiner Sünde[3]. Unter dem Bilde des geistlichen Priestertums führt Luther diese Beschaffenheit des Gläubigen weiter aus. Wie Christus, so ist der „Gläubige auch Priester"; er darf getrost vor Gott treten und das „Abba Vater" rufen, er darf zu ihm beten, für sich und für Andere. Und nicht blos die Freiheit von der Schuld der Sünden genießt der Gläubige. Denn da Gott nur den Glauben verlangt, oder da wir nicht aus den Werken, sondern nur aus Glaubeu gerechtfertigt werden, so ist der Gläubige auch frei von Geboten und Gesetzen. „Haben wir den Glauben, so sind wir fromm, haben alle Gebote gehalten, bedürfen nichts mehr, dadurch wir fromm sollen werden, haben's bereits alles." Zur Freiheit „a peccatis" tritt so die Freiheit „a legibus et mandatis"[4].

Aus dem rechtfertigenden Glauben fließt ferner die Erhabenheit des Gläubigen über die Welt; diese geistliche Herrschaft über die Welt ist unmittelbar mit der rechten religiösen Orientiertheit des Gläubigen gegeben. Weil allein Christus sein Herr und seiner mächtig ist, so kann ihm in der Welt nichts mehr schaden; alles in der Welt wird er gebrauchen zur Ehre Gottes; alles wird ihm untertan sein; alles wird ihm dienen zu seinem Heil. So wird der Gläubige durch den Glauben ein König wie sein Heiland[5]. „Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus"[6],

1. De votis monasticis, E. A. v. a. 6, 283: „Christiana libertas fructus verbi et fidei". A. a. O. 295: „Ea libertas divini iuris est".

2. „Quicunque in Christum credimus, in Christo sacerdotes et reges [sumus]: De lib. chr. a. a. O. v. a. 4, 230.

3. Predigt (2. Febr. 1521), W. A. 9, 567, 1f. Vgl. 506, 16. In diesem Gnadenbewußtsein hat er damals 1521 d. 1. Aug. dem zagenden Melanchthon, der sich mit erdichteten Sünden plagte, das Wort geschrieben: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo". Enders III, S. 208. — Der Katholik Möhler, Symbolik 6. Aufl. 161 sieht darin „Geistesüberspannung".

4. Predigt (2. Febr. 1521), W. A. a. a. O. Vgl. De capt. babyl. (1520) W. A. 6, 537, 12 (= E. A. v. a. 5, 70).

5. De lib. chr. a. a. O. 231.

6. De lib. chr. a. a. O. 220. Der Sache nach findet sich der Gedanke der christlichen Freiheit schon in den Dictata super psalterium (1513ff.), W. A. 4, 227, 19: „Spiritus [sc. des Gläubigen] efficitur filius Dei et dominus omnium per fidem". — Ebenso die „libertas a legibus" schon im Komm. zum Römerbriefe fol. 266b; 273ff.; hier „sufficit charitas de puro corde" (bei Denifle I², S. 707).

und die Freiheit der Gläubigen Christi ist suavissima[1].

Dieses „unser Fürstentum, darin wir ganz frei sind, ist in der Seele inwendig", „vor Gottes Angesicht". Da wir aber „mit dem Leibe in einem andern Fürstentum sind, so bleibt zwar die rechte Freiheit inwendig ungefangen", aber äußerlich „hört sie auf". Denn weil die Gemeinschaft der Menschen, bei denen wir leben, fordert, daß Keiner den Andern erzürne oder Schaden tue, sondern je Einer dem Andern helfe, wo es ihm nottut, so müssen wir uns auch danach halten[2]. So wird der Christ, obgleich im Herzen ein König, doch ein dienstfertiger Knecht Aller und Allen untertan. „Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus" (nach I Kor. 9, 19)[3].

Beide Momente der christlichen Freiheit sucht Luther entschieden festzuhalten. Auf der einen Seite fordert er vor der Gemeinde, daß man gegen das „Gefängnis unserer Gewissen", in welches Menschengesetze uns schlagen, „die christliche Freiheit predigen soll". Er prägt der Gemeinde ein: „die Freiheit soll sich Niemand nehmen lassen, wenn es schon das Leben kostet"; ein Wort, gesprochen zwischen der Verbrennung der päpstlichen Bulle (1520) und der Reise nach Worms 1521![4]

Auf der Linie der Gedankenentwicklung, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott darlegen, von der Buße, zum Glauben, zur Rechtfertigung und ihren Wirkungen, bildet der Gedanke der christlichen Freiheit den Höhepunkt. Er begegnet uns auch erst, als die Gedanken des Reformators sich evangelisch vertieft und geklärt haben; in den „Operationes (Arbeiten, Erklärungen) in

---

Andere Stellen: Von der Beichte (1521), E. A. 27, 336 („Freiheit von allen Menschengesetzen").

1. De votis monasticis E. A. v. a. 6, 370. Ritschl I [3], 183 stellt als Gedanken Luthers den Satz hin: „[Der Christ] setzt seine positive Freiheit eben als Herrschaft, weil er in der Versöhnung mit Gott zu der Behauptung seiner geistigen Persönlichkeit gelangt". Dieser letzte Ausdruck ist mißverständlich; denn das klingt so, als ob der Christ durch die Versöhnung mit Gott in die Lage gebracht werden sollte, sich als „geistige Persönlichkeit" zur Geltung zu bringen. Luther sagt dagegen, daß die geistliche Herrschaft darin besteht, daß ihm alles zu seiner Seligkeit dienen muß. (Siehe umstehend Anm. 4.) Wenn Ritschl aber a. a. O. I [3], 184 „die Herrschaft über die Welt durch das Vertrauen auf Gott" sogar als „die praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung" bei Paulus, Luther und Melanchthon hinstellt, so irrt er, indem er seinen eigenen Religionsbegriff unbewußt in die Lehre des Paulus und der Reformatoren einträgt. Denn nach Ritschls Religionsbegriff besteht die Religion aus der Abhängigkeit des Menschen von Gott zum Zwecke der Weltbeherrschung. — Für Luther ist dagegen die geistliche Weltbeherrschung nicht der höchste Zweck der Rechtfertigung; die libertas a peccatis, a culpa ist ihm bei weitem vorzüglicher als die libertas a malo. Das in aeternum sacerdotes esse, schuldlos vor Gott erscheinen zu dürfen, ist ihm longe regno excellentius. E. A. v. a. 4, 231, d. h. das religiöse Moment der libertas christiana steht ihm höher als die moralische Weltbeherrschung.

2. Predigt (2. Febr. 1521), W. A. 9, 570. Vgl. 506.

3. De lib. chr. E. A. v. a. 4, 220. — Das Lehrstück dagegen, wonach der gläubige Christ in seinem Verhalten gegen seinen eigenen Leib nicht Freiheit walten läßt, sondern ihn „zähmt", gehört unter Luthers Lehre von den guten Werken. Siehe unten.

4. Predigten, W. A. 9, 571, 11.

psalmos" treffen wir ihn 1519, dann im Traktat de libertate christiana 1520, in einer Predigt über die christliche Freiheit am Feste Purificationis Mariae (2. Febr.) 1521[1], und in der Streitschrift de votis monasticis 1521–1522[2]. Er hat aber dabei nicht unterlassen, einen Mißbrauch der Freiheit vorzubeugen; am Neujahrstage 1521 ermahnte er seine Zuhörer, ihre Freiheit zu zügeln[3]. Luther hatte indes gelegentlich Äußerungen fallen lassen, welche mißverstanden werden konnten und – mißverstanden worden sind[4]. Daher wurde, als spiritualistische Gegner der kirchlichen Ordnung und die Geister des Bauernkrieges die christliche Freiheit im libertinistischen Sinne mißbrauchten, dieses Lehrstück schon von unseren Reformatoren zurückgestellt, ja aus der Reihe der rein religiösen Gedanken schließlich überhaupt weggelassen. In Melanchthons Loci von 1559 erscheint die libertas christiana nur noch unter den moralischen Artikeln[5].

Die „christliche Freiheit", wie Luther sie versteht, involviert zugleich die Heilsgewißheit (certitudo salutis). Denn wenn für den Gläubigen, Gott gegenüber, die Schuld vergeben und das Übel innerhalb der Weltver-

1. Operationes in psalmos in W. A. 5 und E. A. op. lat. t. 14–16, darin der Passus de lib. christiana in 15, 64ff.; De lib. chr. Tractatus im lat. Original in E. A. v. a. 4, 206ff. (deutsch, aber kürzer in Bd. 27 der deutschen Schriften). Außerdem spricht L. über die christl. Freiheit in der Tessaradecas consolatoria (1520) W. A. 6, 132, 2aff.; in De capt. babyl. (1520) W. A. 6, 635–637 (= E. A. v. a. 5, 67). – Die Predigt von der christlichen Freiheit („in die purificationis Mariae, über Luk. 2, 22ff.), welche ein homiletisches Seitenstück zur Schrift „de libertate christiana" bildet, ist erst neuerdings bekannt geworden (W. A. 9, 565ff.).

2. E. A. v. a. 6, 283 sqq. „Vota adversari libertati evangelicae"; vgl. besonders S. 284f., wo die libertas christiana auseinandergelegt wird in 1) libertas conscientiae [sc. ab operibus legis, *also nicht als individualistische Selbstherrlichkeit*] und in 2) libertas ab universis hominum mandatis (Ceremonien, Kleider, Personen usw.).

3. Predigten, gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 501, 27: „Debeo admonere de temperanda libertate. Vellem aliquando intelligi. Primum fides est, et discendum est, quod omnis iustitia nostra sit fides. Non facit *χριστιανὸν* contemptus ceremoniarum".

4. Operationes, E. A. a. a. O. 15, 65: [Christus ist dominus animalium et bestiarum terrae, maris, coeli; in ejus arbitrio sunt omnia.] „Ita sub Christo omnia possidente libera licitaque sunt omnia, quae in coelo, terra, mari sunt. In quibus tamen hodie major est per hominum decreta captivitas quam unquam olim sub lege fuit." Das klingt wie ein sich überstürzender Freimut, aber freilich nur für Gebildete in lateinischer Sprache, (1519) geschrieben; zwei Jahre *später und vor der Gemeinde* äußerte er sich dagegen in der vorsichtigen und rein religiösen Weise, wie es oben dargestellt ist.

5. Dem Gedanken der christlichen Freiheit begegnet man in *späterer* Zeit bei Luther „Von Menschenlehre zu meiden" (1522, E. A. 28, 318ff.), geschrieben „zu Trost und Errettung der armen Gewissen, so in Klöstern oder Stiften durch Menschengesetz gefangen liegen". Dort schreibt Luther im Anschluß an Matth. 15, 11 (Was zum Munde eingeht, das macht den Menschen nicht unrein): „(Dieser Ausspruch) stößt mit Gewalt hernieder alle Lehre, Brauch und Leben im Unterschied der Speisen und macht frei alle Gewissen von allen Gesetzen über Speise und Trank, nämlich daß es frei ist, Milch, Butter, Eier, Käse, Fleisch zu essen auf alle Tage, es sei Sonntag oder Freitag, Fasten oder Advent, und darf Niemand Buttergeld einlegen oder Brief dazu lösen".

hältnisse für ihn nur noch Erziehungsmittel in der Hand des gnädigen Gottes ist: so steht kein Hemmnis mehr zwischen ihm und Gott; der Gläubige darf seines Heiles durchaus gewiß sein. Luther spricht mit Paulus (Röm. 8, 35): „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn". Daher braucht der Gläubige für seine Heilshoffnung keinen anderen Grund, als das Objekt seines Glaubens selbst; denn Christus, unser Herr, verbürgt die Erfüllung derselben; so hat der Glaube die Gewißheit des Heils in sich. Er darf und soll „certissime et infallibiliter habere propitium Deum", und zwar nicht bloß in der Heilsgeschichte der Vergangenheit und in dem Endgericht in der Zukunft, sondern ebenso gewiß in der Gegenwart[1]. „Wer das glaubt, [daß unsere Sünden in Christus ersäufet sind], der ist rechtfertig. Wenn der Glaub' da ist, folgen die Werke auch hernach. Das ist das Evangelium: wer das bildet ins Herz, der kann nicht verderben, muß ein fröhlich und sicher Gewissen haben"[2]. „Daran bleibe ja fest hangen, daß der Glaube an Gottes Gnade gewiß sei; denn der Glaube nichts anders ist denn eine beständige, unzweifelhaftige, unwankende Zuversicht zu göttlicher Gnade." „Rühmen, pochen und trotzen" sollen wir können „auf Gottes Gnade; darauf steht der Ruhm unsers Gewissens"[3]. Luther wußte, daß gerade auf diesem Höhepunkte der Heilserfahrung seine Lehre im Gegensatz gegen die päpstliche stand[4].

Während bisher die christliche Freiheit aus dem rechtfertigenden Glauben abgeleitet war, findet sich bei Luther noch eine andere Ableitung derselben, nämlich aus der Taufe. „Quando sumus baptisati, salvati sumus", predigte Luther am 21. September 1520, „nec requiritur porro ullum opus". „Liberavit nos baptismus ab omnibus legalibus operibus. — Rursum sumus obnoxii omnibus legibus, omnibus operibus, quia vi-

1. Operationes in psalmos E. A. 16, 197 u. 198: „De praesentibus". — „Certitudo cordis" ib. 14, 242.

2. Predigten, gesammelt von Poliander W. A. 9, 657, 10 (postridie Paschalis, 1521, April).

3. In der Kirchenpostille (I. Band) 1522, E. A. 1. Aufl. 7, 98f., 2. A. 7, 106f.

4. In den Predigten über das Ev. Matth. 18ff. (1537–1540) sagt L. in polemischer Stimmung E. A. 44, S. 124: „Ich habe mich wohl 15 Jahre im Papsttum mit Messen und Fasten gemartet, und wenn ich schon alles gethan hatte, so wußte ich ebensoviel als vorhin, ob mir Gott gnädig sein wollte; denn man weisete mich auf meine Werke. Christus sollte mir nach der Taufe kein Nutze sein. Also hat der Papst die Gewißheit und Versicherung göttlicher Gnaden gar verboten gehabt und noch zum Schein und Deckel geführt den Spruch aus dem Prediger Salomonis: Nescit homo, utrum amore aut odio dignus sit etc. Dem Teufel sollte der Papst also predigen, und nicht mir". — Vorher 1533 in „Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nähestes Buch" E. A. 31, 286: „Dieser Spruch (Pred. Sal. 9) ist durchgangen im Papsttum und hat alle Gewissen erschreckt und betrübt. Denn er hat regiert über alle Klöster, Stifte, Schulen und was nur Christen heißen, wie das ihre Bücher und Schrift allenthalben zeugen, und ich sammt meines Gleichen elendiglich erfahren haben, auch viele gesehen, die darüber verschmachtet, zuletzt verzweifelt, als die Unsinnigen, gestorben sind". Er selbst hatte sich im Kommentar zum Römerbrief 1515/16 noch sehr unsicher über die „Gewißheit" der Rechtfertigung ausgesprochen: Fol. 142, bei Denifle I² S. 469.

vimus cum aliis et aliis sumus obnoxii. — Libertas est, non, ne operemur, sed ne putemus conscientiae quietandae necessaria opera[1]." Ungefähr um dieselbe Zeit schrieb er in De captivitate babylonica ecclesiae: „Quidquid vivimus, baptismus esse debet et signum seu sacramentum baptismi implere, cum a caeteris omnibus liberati uni tantum baptismo simus addicti". Durch die Taufe ist uns die Freiheit geschenkt „Libertas per baptismum nobis donata"[2], und von dieser „libertas religiosissima et operosissima baptismi" sagt er daselbst aus, daß sie alle Gelübde überflüssig mache[3]. Auch in der Schrift „de votis monasticis" (1521–1522) kehrt der ähnliche Gedanke wieder, daß Christi Werk, welches in der Taufe über uns ergossen sei, unser Gewissen von allen Werken, die uns verklagen könnten oder aber entschuldigen sollten, frei gemacht hat[4]. „Wort und Taufe" lehrt er später dazu als ein „gewisses Zeugnis und Bestätigung dafür ansehen, daß du nicht mehr darfst zweifeln und pampeln, sondern kannst und sollst gewiß schließen, du habest einen gnädigen Gott und Vater in Christo[5].

Aber wegen der kräftigen Betonung der subjektiven Seite des Christentums, des persönlichen Glaubens, durch Luther ist in den grundlegenden Zeiten der reformatorischen Gedankenbildung diese Ableitung der christlichen Freiheit nicht zu entscheidendem Einflusse gekommen; die starke Hervorhebung der subjektiven Seite war aber wieder durch die polemische Stellung Luthers gegen die damalige „Kirche" und ihre mechanische Objektivität der Gnadenmittel bedingt. Die Glaubensgewißheit wird nun „der religiöse Regulator des christlich subjektiven Gesamtlebens und wirkt durch dasselbe hindurch"[6]. So werden wir auf Luthers Lehre von „den guten Werken" geführt.

§ 19. Luthers Lehre von den guten Werken.

Im Anschluß an die Ausdrucksweise der damaligen Theologie bezeichnet Luther mit diesem Titel das subjektive Gesamtleben des Gerechtfertigten. Durch den Glauben ist derselbe in das richtige Verhältnis zu Gott getreten; dem Glauben folgt aber auch mit „unfehlbarer" Notwendigkeit („infallibiliter") seine Betätigung in „guten Werken"[7]. Schon im Jahre 1520, vor Abfassung seiner großen Reformationsschriften, hat Luther einen Aufriß einer vollständigen evangelischen Sittenlehre entworfen, den ersten, welchen der Protestantismus erhielt. Es ist sein in Buchform erschienener „Sermon von den guten Werken". Luther hoffte am 25. März 1520, dieses Buch werde

1. Predigten, gesammelt von Poliander, W. A. 9, 477, 13.
2. W. A. 6, 535–536, 7 = E. A. v. a. 5, 67 f.
3. De captivitate babylonica ecclesiae W. A. 6, 538, 30.
4. E. A. v. a. 6, 287–288.
5. Auslegung von E. Joh. 14 u. 15 im Jahre 1538, E. A. 49, 288.
6. A. Ritschl a. a. O. I³, 154.
7. Kommentar zum Römerbrief, fol. 123 bei Denifle I², S. 466: „Fides sine operibus mortua est et non vivificat nec justificat".

„das beste sein von allen, was er herausgegeben habe"[1]. Luther setzt hier ein mit der Lehre vom sittlichen Subjekt. Schon in seinen frühesten wissenschaftlichen Äußerungen über Glauben und Werke im evangelischen Sinne, in den Psalmenvorlesungen 1513–1515, hatte er den Gedanken vorgetragen, daß der Mensch erst von Person „gerecht" sein müsse, ehe er „rechte" Werke tun könne; erst muß man im Willen richtig stehen und dann zur Vollbringnng des Werkes vorschreiten. „[Christus], quia iustus (fuit), ideo opera iusta fecit. Sic . . . et omnes suos fecit prius iustos et tandem operari iuste". – „Oportet . . . esse iustum in voluntate et sic in opus procedere"[2]. Im Jahre 1517 predigte er ähnlich[3], und dabei ist er verblieben. Unter seinen späteren Aussprüchen ist einer aus dem Traktat de libertate christiana besonders deutlich: „Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera", d. h. erst muß die Person gut sein, ehe sie gute Werke tun kann; und dies Verhältnis ist ein unumgänglich notwendiges („necesse est"). Wir wissen aber bereits, daß der Glaube allein es ist, welcher die Person gut macht, wie der Unglaube (incredulitas) sie böse macht[4]. Diese Vermittelung der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch Werke wurde von seinen Gegnern so ausgelegt, als ob er die „guten Werke verbiete", während er „doch gerne wollte recht gute Werke des Glaubens lehren", wie er dagegen bemerkt. Aus Anlaß dieses Vorwurfs schrieb er den „Sermon von den guten Werken", obgleich Moralvorschriften für den wahrhaftigen Christen nach seiner Meinung überflüssig sind. „Vere christianus", schreibt er 1520 (oder 1521) „non indiget praeceptis

1. Text in W. A. 6, 196–276 und E. A. 16², 118–220 (in der 1. Aufl. 20, 193–290). Separat aus der Originalhandschrift herausgegeben von Nik. Müller (Halle) Niemeyersche Neudrucke 93/94, 1891. 111 S. 8°.) – Ich zitiere diese Schrift nach E. A.² – Das Urteil Luthers in e. Briefe an Spalatin bei De Wette I, S. 431 = Enders 2, S. 366: „erit meo iudicio omnium, qua ediderim, optimum". Das Urteil, daß die Reformation keine Ethik geliefert hätte, trifft also sachlich nicht zu. Denn diese Schrift L.s ist die erste evang. Ethik, entwickelt aus dem Prinzip des Glaubens. Ähnlich hat später Thomas Venatorius in Nürnberg aus dem Prinzip des Glaubens die Bestätigung derselben in der Liebe 1529 dargelegt. Seine Schrift handelt „de virtute christiana" in drei Büchern. Der Glaube ist nach diesem Autor Kern und Inbegriff der christlichen Tugend, und die Bewährung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung ist die Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten. E. Schwarz meint bei Herzog R. E.² XVI, S. 344, daß dieses Buch die erste selbständige Bearbeitung der Ethik auf protestantischer Seite sei. Aber Venatorius, wie Andreas Osiander, von welchem jener den evangelischen Glaubensbegriff übernahm, sind beide von Luther abhängig; denn in seinem Sermon von den guten Werken (1520), ist, wie später im Großen Katechismus (1529), inhaltlich die ganze evangelische Sittlichkeitslehre niedergelegt; die Form läßt freilich den wissenschaftlichen Aufriß vermissen. – Vgl. Th. Kolde, P. Venatorius, Beiträge z. bayr. Kg. XIII, 1907.

2. W. A. 4, 18, 32 ff. und 4, 19, 24.

3. Sermo, die circumcisionis a. 1517, 1. Jan., W. A. 1, 117 ff.; E. A. v. a. I, 185 sqq.: [Justus], „nisi antea iustus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur". – Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, W. A. I, 221 ff. = E. A. v. a. I, 315 ff. These 40: iusti facti operamus iusta".

4. De lib. christ. E. A. v. a. 4, 238. 239.

morum; fidei enim spiritus ducit eum ad omnia, quae Deus vult et fraterna exigit charitas“[1]; und am Gründonnerstage 1521 predigte er: „Im Neuen Testamente [d. i. im Gnadenstande] sollte man gar kein Gesetz predigen“[2]. Um auch den Laien verständlich zu sein, schloß er im „Sermon“ seine Gedanken an die zehn Gebote an; in der vom Glauben aus möglich gewordenen Erfüllung derselben sei die ganze Sittlichkeit beschlossen. Ausgangspunkt und Quelle aller christlichen Sittlichkeit ist der Glaube. Er ist es, „welcher einzig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirkt und lebt, wieviel und unterschiedlich sie immer seien“. Denn in dem Wesen des Glaubens liegt die Notwendigkeit zu wirken; „dieweil menschlich Wesen und Natur keinen Augenblick mag sein ohne Thun oder Lassen, Leiden oder Fliehen; denn das Leben ruhet nimmer und weil der Glaube nicht müßig ist, so folgen auf die Rechtfertigung aus Glauben die Werke mit unfehlbarer Gewißheit[3] wie wir sehen“. Diese Notwendigkeit ist eine rein innerliche, eine selbstgewollte, kein Zwang; denn die Gerechten d. i. die Gläubigen sind an kein Gesetz gebunden, „freiwillig thun solche, was sie wissen und mögen, . . . in fester Zuversicht, daß Gottes Gefallen und Huld über ihnen schwebt in allen Dingen“; sie sind dabei „fröhlich und frei“. Alles aber, „was aus oder im Glauben geschieht“, ist gut. Die Stellung des Herzens zu Gott entscheidet über den Charakter der Werke: „Ein jeglicher kann selbst merken, wann er Gutes und nicht Gutes tut. Denn findet er sein Herz in der Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohhalm aufheben; ist die Zuversicht nicht da . . ., so ist das Werk nicht gut, ob es schon alle Toten auferweckte und sich der Mensch verbrennen ließe“.

Solche Zuversicht oder Glaube „bringt Liebe und Hoffnung mit sich“; denn wer Gottes Huld erlebt, muß „ihm wieder hold und dazu bewegt werden, ihm herzlich zu trauen und alles Gutes zu ihm sich zu versehen“.

Damit man sich nun nicht in selbstgewählten Werken ergehe, ist vor allem zu merken, daß der Umfang der christlichen Sittlichkeit lediglich durch den Willen Gottes bestimmt wird: „Zum ersten ist zu wissen, daß keine gute Werke sein, denn allein die Gott geboten hat; gleich wie kein Sünd ist, denn allein die Gott verboten hat“. — Ein Gesichtspunkt, welchen die reformatorische Lehre von da an fest im Auge behalten hat, (vgl. Augsburgische Konfession Artikel 6 u. 20). Der Ausdruck „mandata a Deo“ ist also nicht

1. An Bugenhagen, Enders 3, S. 37.

2. (März 28.) Predigten gesammelt v. Poliander 1519–1521, W. A. 9, 643, 26. — Eine derbe Kritik des scholastischen Terminus „charitate formatus“ findet sich in Luthers Kommentar zum Römerbriefe fol. 182 (bei Denifle I² S. 666); dort nennt er das Wort „formatus“ geradezu ein „maledictum vocabulum“, weil es zu dem Irrtum verführe, daß die Seele vor und nach der infusio charitatis dieselbe bleibe, „quum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur“. Zum ganzen Abschnitt über „die guten Werke“ vgl. Wendt, Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. Gött. 1882. Karl Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900.

3. Disputatio de fide infusa et acquisita, W. A. 6, 85, 9 = E. A. v. a. 4, 339.

ein zufällig positivistisches Merkmal, sondern im Sinne der eben vorgeführten Gedanken Luthers zu verstehen, gewählt zur richtigen Begrenzung des Umfangs der Sittlichkeit. Der Inbegriff der gebotenen Werke aber ist der Beruf; so predigt Luther schon in „Sermonen aus den Jahren 1514 bis 1520". Steht der Christ im Glauben, so ist er bereit, zu tun, was Christus von ihm will „willst du mich einen Schuster oder Schneider sein lassen, das will ich tun. Haec est christiana vita . . . Ut vocatus sis, sic age". So wird jedes Werk des Christenmenschen ein Dienst Gottes[1]. Jeder soll „in seinem Berufe" („in sua vocatione") Gotte dienen, wie der Priester dem Tempel dient, so der Gatte dem Weibe und den Kindern, der Knecht dem Herrn, die Obrigkeit den Bürgern. Wer dagegen willkürliche Leistungen erwählt und seinen Beruf vernachlässigt, wenn er z. B. nach Rom wallfahrtet, zu Hause aber Weib, Kinder und Arme im Stiche läßt, erreicht dadurch nichts[2]. Die nicht gebotenen Werke beurteilt Luther als „gefährlich", weil der Mensch dadurch in die Irre geführt und an der Übung der gebotenen Werke gehindert wird. Darum hält sich der Reformator in der Beschreibung des Gebietes der Sittlichkeit an die zehn Gebote, welche er evangelisch-christlich deutet. Dabei legt er zuerst die ersten drei Gebote aus als die Forderung der Dinge, welche Gott „anlangen", und in welchen Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott zu tun habe „ohne Mittel irgend einer Kreatur"[3]. Als „das erste Werk" bezeichnet er so die Befolgung des ersten Gebotes in dem Sinne, daß wir „glauben, ein gut Herz und Zuversicht zu Gott haben", oder „Glauben an Christum" haben „das sei das erste, höchste, alleredelste gute Werk" (mit Beziehung auf Ev. Joh. 6, 28.) Er wiederholt hierbei in kurzen Zügen seine ganze bereits dargestellte Lehre vom Glauben, aber jetzt unter dem Gesichtspunkte der sittlichen Freitätigkeit. Aus dem ersten „fließe" das andere gute Werk: „Gottes Namen preisen, seine Gnade bekennen, ihm alle Ehre geben allein". Danach folge das Dritte: „Gottesdienst üben, Predigt hören, Dichten und Trachten Gottes Wohltat, dazu sich kasteien und sein Fleisch zwingen". Gottesdienstliches und asketisches Handeln hat Luther hier als Befolgung des dritten Gebotes hingestellt; das gottesdienstliche zunächst, aber in evangelischer Vertiefung: evangelisch an der Messe d. i. an der Eucharistie, am Abendmahl „teilnehmen, an dem herrlichen, reichen, großen Testamente" Christi, „davon das Herz fröhlich werden und in Gottes Liebe erwarmen und zerschmelzen" soll. Anhören der Predigt, die nichts anders sein soll, denn die Verkündiung dieses Testaments, beten in allen Anliegen für sich, für andere, für die Christenheit, für alle

1. W. A. 4. 652, 29 ff.; 653, 1.

2. Predigten gesammelt von Joh. Poliander, W. A. 9, 443, 6; vgl. 404, 23. — Vgl. a. a. O. 9, 404, 23. — A. a. O. 9, 380, 27: Wenn über das Leben von Heiligen gepredigt wird, so sollen die Prediger jeden Zuhörer ermahnen, „curare suae vocationis rationem". „Fides et confidentia [der Heiligen und aller Christen] eadem esse debet, opera utcunque inciderint; sust werden Ölgötzen daraus". — A. a. O. 9, 498, 10 (1520, Dez. 23.): „Faciat suum quisque opus: non satis est alienum exemplum contemplari, sed age tuum opus, ad [quod] vocatus es, fac".

3. E. A. 16^2, 158.

Menschen. Die Feier aber, welche Gott verlangt, ist nicht bloß die gottesdienstliche, sondern bezieht sich auf „die ganze Natur des Menschen", daß wir allein Gott in uns wirken lassen. Dazu ist nötig, daß wir die „viele böse Liebe und Neigung zu Sünden" ausrotten. Dazu ist unsere „eigene Übung" (Askese) erforderlich. Diese besteht in dem beständigen Widerstand gegen unsern alten Menschen. „Wo wir sehen unser Fleisch, Sinn, Wille, Gedanken hinreizen", sollen „wir demselben widerstehen und nicht folgen", sollen „die grobe, böse Lust des Fleisches mit Fasten, Wachen, Arbeiten töten und stillen", aber auch das in sittlicher Freiheit, und soweit man das persönlich nötig hat; „wieviel das Fleisch geil und mutwillig ist, soviel lege der Mensch Fasten, Wachen und Arbeit darauf; nicht mehr!" Denn „nicht das natürliche Leben des Leibes, sondern nur seinen Mutwillen" sollen wir töten. In diesem Sinne, als negative sittliche Selbsterziehung hat Luther die Kasteiung zeitlebens gefordert, und sie bedeutet ja auch nichts anders als die Selbstkreuzigung im Sinne Jesu[1] oder das Kreuzigen des Fleisches im Geiste des Apostels Paulus. Diese Askese ist die negative Seite der heiligen Liebe. Wie wir uns Gott gegenüber verhalten sollen in Gedanken, Worten und Werken, findet Luther in dem ersten, zweiten und dritten Gebot gefordert; im ersten mit dem Herzen, im zweiten mit dem Munde, im dritten mit unserm Wirken in Gottesdienst und evangelischer Askese. Unser Vorhalten den Menschen gegenüber wird sodann durch das vierte bis zehnte Gebot geregelt. Der Glaube ist es, welcher auch diese Werke vollbringt. „Denn wenn der Glaube", wie Luther zum fünften Gebote bemerkt, „nicht zweifelt an der Huld Gottes, daß er einen gnädigen Gott habe, so wird es ihm gar leicht werden, auch seinem Nächsten gnädig und günstig zu sein"; und zwar leistet der Glaube in Erfüllung des vierten Gebotes Gehorsam und Dienst allen, welche uns zur Obrigkeit gesetzt sind, gemäß dem fünften Gebote die Sanftmut, gemäß dem sechsten die geistliche Reinigkeit (Keuschheit der Seele, damit man um so leichter der fleischlichen Unreinigkeit widerstehe), nach dem siebenten die Mildtätigkeit, nach dem achten die Wahrhaftigkeit, und nicht müde wird Luther dabei, den Glauben als den „Werkmeister" zu preisen. „Wo diese Zuversicht ist, da ist ein mutiges, unerschrockenes Herz, das der Wahrheit beisteht, es gelte Hals oder Mantel, es sei wider Papst oder Könige. Was dabei die Ehe betrifft, so hatte Luther schon 1519 den sakramentalen Charakter derselben für eine Erfindung der Kirchenlehrer erklärt; nach seiner Ansicht steht der eheliche Stand prinzipiell („gründlich", im Grunde) in dem „Verwilligen" der Nupturienten „zu einander"; „consensus facit matrimonium"[2]. Auch sonst befleißigt sich der Reformator einer mannhaften

1. Christi Leiden soll ein Exempel deines ganzen Lebens sein. So Luther in dem Sermon von der Betrachtung des h. Leidens Christi 1519, W. A. 2, 141, q. (E. A. 11², 154 ff.). — Predigten gesammelt von Poliander, W. A. 9, 560, 1: „Tota scriptura nihil docet nisi crucem".

2. Das „Verwilligen usw." im „Sermon von dem ehelichen Stand", W. A. 2, 169, 11. — „Consensus etc." in „Operationes in psalmos, 1519 ff.", W. A. 5, zu Ps. 19, 7.

Nüchternheit; so bemerkt er zum neunten und zehnten Gebot, dem Doppelgebot über das Gelüsten, „die bösen Begierden des Leibes, der Lust und zeitlicher Güter währen bis in das Grab, und (es) bleibt der Streit in uns wider dieselben bis in den Tod; darum sein diese zwei Gebote von St. Paul in eins gezogen, Röm. 7, und zu einem Ziel gesetzt, das wir nicht erreichen und nur hinzugedenken bis in den Tod. Denn Niemand je so heilig gewesen ist, der nicht böse Neigung in sich gefühlt hätte . . . Denn es ist die Erbsünde uns von Natur angeboren, die sich dämpfen lässet, aber nicht ganz ausrotten, ohne durch den leiblichen Tod". Wie er sich hierbei von schablonenmäßiger Heiligungstreiberei fern hält, ebenso auch von weltflüchtiger Engherzigkeit. Wenn die Not es erfordert, darf auch am Feiertage Werktagsarbeit getan werden und zwar nicht bloß, wenn ein „Ochs oder Esel in dem Brunnen gefallen ist" (Luk. 14, 5), sondern auch in anderen zwingenden Verhältnissen, falls dabei der kirchliche Gottesdienst nicht vernachlässigt wird; nicht bloß bei öffentlichen Unglücksfällen wie Feuersbrünsten und dergleichen oder in einzelnen Berufsarten wie in dem der Ärzte, Boten und anderer, auch in der Pflege des Viehes, welche doch nicht unterlassen werden kann; ferner sogar im kaufmännischen Verkehr, wenn z. B. bei der Durchreise eines Käufers oder Verkäufers, welcher nicht warten kann, aus dem Unterlassen eines Geschäftes ein großer Schaden entstehen würde; auch das Jahrmarktbesuchen gestattet Luther am Feiertage, wenn es zu anderer Zeit nicht geschehen könne[1].

Bewirkt der Glaube die Werke, hängt der Charakter derselben lediglich vom Glauben ab, so sind sie ihrem Wesen nach alle gleich, sie seien groß oder klein, kurz oder lang, viel oder wenig; es „fällt ab aller Unterschied der Werke". „Gott gelten alle Werke gleich, wenn das Herz richtig zu ihm steht"[2].

Luther hat sich in dem Jahre 1520 sodann in seiner Schrift de libertate christiana, wie wir schon oben bei Darlegung der Momente der christlichen Freiheit uns vergegenwärtigten, wieder über dieses Thema verbreitet, indem er lehrte, daß der Christ, obgleich im Glauben innerlich frei, doch um seinen Leib in Zucht zu halten und dem Nächsten zu dienen „ein dienstfertiger Knecht aller Dinge und allen untertan" werde. Hier bildet die asketische Lehre von den Werken den zweiten Hauptteil der ganzen Schrift. Zwei Gesichtspunkte sind es dabei, unter welchen Werke gefordert werden; erstens zur Selbstkreuzigung nach Gal. 5, zur Unterdrückung der Geilheit und Üppigkeit des Leibes; besonders bedürfe das Jugendalter der Fesseln; zweitens zur Bewährung der Nächstenliebe; die Güter, welche wir von Gott empfangen haben, sollen wir auf den Nächsten übergehen lassen; jeder soll sich dem Nächsten gegenüber so verhalten, wie wenn er an dessen Stelle stünde; einer soll des andern Heiland werden („alter alterius Christus")[3].

1. Decem praecepta Witebergensi praedicata populo 1518, W. A. X 1, 441, 12 ff. bis 442, 22 ff. E. A. op. lat. exeg. 12, 1–218.

2. Predigten gesammelt v. Poliander 1519–1521, W. A. 9, 391, 29; 9, 575, 19.

3. De lib. christ., E. A. v. a. 4, 245; vgl. 248. – Vgl. Dictata super psal-

Endlich kommt Luther Ostern 1521 in seiner letzten Wittenberger Predigt unmittelbar vor seiner Abreise nach Worms (am dritten Feiertage, 2. April) noch einmal auf das Verhältnis des Glaubens zu den Werken zu sprechen. Bei der geschichtlichen Stellung, welche diese Predigt hat, wird man seine Worte als ein Vermächtnis an seine Gemeinde auffassen und um so größeres Gewicht auf sie legen dürfen. „Ein vollkommen, ganz christlich Leben", so predigte er da, „steht in drei Stücken: vorerst im Glauben, das das Hauptstück ist, darnach, daß man den Leib zwing und kasteie, zum dritten in der Liebe zum Nächsten". Oder (das zweite und dritte Stück zusammengezogen): „Es steht ein christlich Leben recht innen durch den Glauben und außen durch die Werke". „Der Glaube ist genug zur Frömmigkeit; aber weil wir noch Fleisch und Blut, auch mit Leuten zu schaffen haben und wandeln, muß der Glaube seine Übung in den Nächsten haben". „Er hat dir darum Gnad gegeben, daß du ihn erkennest (das Erkenntnis aber ist der Glaube), und darnach, daß du dich brauchest zu Nutz des Nächsten, wie er dir zu Nutz hat getan, wiewohl dir die Werke nicht not sein, daß du dadurch rechtfertig werdest; dennoch muß (es) so sein, daß du sie auch tuest, daß dein Nächster deines Dienstes und Nutz brauche"[1].

Sind die Werke des Gläubigen vorwiegend als Wirkungen des Glaubens gedacht, und kommen sie wesentlich wegen des Glaubens, der durch sie wirkt, in Betracht, so haben sie allerdings keinen eigenen Wert; der Glaube erscheint geradezu als Zweck der Werke; so sehr ist Luther gewöhnt, den Rechtfertigungsstand als das Hauptstück am Christentum und alles, was in der Heilsordnung nachfolgt, nur als Anhang anzusehen[2]; die religiöse Orientierung des Menschen, die Herstellung seines rechten Verhältnisses zu Gott, ist ihm die Hauptsache[3].

---

terium 1513 ff., W. A. 4, 278, 27: „Benefacere alteri divinum est". – Predigten gesammelt v. Poliander 1519–1521, W. A. 9, 588, 12: „Fides, macht gegen Gott rechtfertig, Charitas gegen den Leuten außen".

1. Predigten gesammelt v. Joh. Poliander; W. A. 9, 674, 20 ff.; S. 676, 5; S. 672, 21 ff.; S. 673, 18 ff.

2. In epistolam Pauli ad Galatas commentarius 1519, W. A. 2, 562, 17: „Quanto purior ab operibus propriis fiducia et absolutior in solum Christum, tanto meliorem reddit Christianum, et in hanc fidem opera bona totius vitae exerceri debent". – (Sermon) Von den guten Werken, E. A. 16^2, 184; Die „Werke und Leiden sollen im Glauben und guter Zuversicht göttlicher Huld geschehen, auf daß . . . alle Werke im ersten Gebot und Glauben bleiben, und der Glaube in ihnen sich übe und stärke, um welchswillen alle andere Gebote und Werke gesetzt sein".

3. Ritschl bemerkt dazu a. a. O. III^2, 190: „die Darstellung Luthers und Melanchthons erstreckt sich niemals auf die Erwägung, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen nachgewiesen werden muß". Er sieht daher die Lehre beider als „unvollständig" an (S. 191). Das „niemals" in R.s Satze ist wohl zu beanstanden; und 1520 am 17. Mai hat Luther gepredigt, daß das Heilswerk Jesu darauf abzweckte, „ut homines . . . in sui amorem pertraheret". (Predigten gesammelt v. Poliander 1519–1521 W. A. 9, 453.) Zwischen dem Realgrunde der Rechtfertigung und der ethischen Vollkommenheit der Gerechtfertigten ist hier ein direkter

Nicht als ob er das sittliche Leben nicht ausführlich beschrieben, seine Entstehung und Entfaltung nicht allseitig dargelegt hätte; das alles finden wir bei Luther; was die moderne evangelische Ethik als Individual- und Sozial-Ethik beschreibt, hat Luther auch gedacht, und zwar zuerst die Individual-Ethik als Lehre von der christlich-sittlichen Persönlichkeit, sodann die Sozial-Ethik als Lehre von den verschiedenen Sphären der Sittlichkeit: Familie, Beruf im engeren Sinne, Gesellschaft, Staat und Kirche; auch Gedanken über Kunst und Wissenschaft fehlen nicht. Aber Luther hat der christlichen Sittlichkeit als der Freitätigkeit des Wiedergeborenen keinen selbständigen Titel gegeben und sie nicht entsprechend gewertet. Darin mag man ihn theoretisch verbessern; aber sachlich sind seine Anschauungen aus dem Evangelium geflossen.

Luther hat die „guten Werke" nicht verboten, sondern nur ihren rechtfertigenden Charakter verneint und denen, welche sich dadurch die Rechtfertigung verdienen wollten, widerraten „eigene Werke zu tun"[1].

Aus der Beschreibung des evangelischen Heilsweges folgt endlich die Ablehnung der Lehre, daß es Heilige gibt, und daß sie als Mittler angerufen werden dürfen. Die Zuversicht, der Glaube, richtet sich allein vielmehr auf Gott[2].

Soweit die Rechtfertigung eine subjektive religiöse Erfahrung ist, ist das Prinzip der Reformation ein subjektives; aber diese Erfahrung tritt nur ein, indem gleichzeitig das gerechtfertigte Subjekt sich als Glied der Glaubensgemeinde weiß und in diesem Verhältnisse die Heilsgeschichte als auch für ihn geschehen beurteilt; der „Glaubensindividualismus" verbindet sich mit Kirchengeist; zum Rechtfertigungsprinzip tritt ein Kirchenprinzip.

Fassen wir jetzt dieses ins Auge.

C. Die Grundlehre von der Kirche als Glaubensgemeinde im Gegensatze zum römischen Hierarchismus.

§ 20. Wesen und Erscheinungsform der Kirche.

Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. 1865. Jul. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Stuttgart 1853. C. A. G. v. Zezschwitz, über die

---

Zusammenhang gedacht. Aber Luther hat diesem Gedanken keine leitende Stellung gegeben. Vgl. 9, 474, 32, wo L. predigt: „Per Christum renascimur filii vitae . . . non per liberum arbitrium etc".

1. 1518: Fragmentum lectionum Lutheri, W. A. 1, 349, 7. 1518, Predigt vom Blindgebornen Joh. 9, W. A. 1, 270ff.; (= E. A. 16^2, 8ff.): „Lasset fahren Werke wie groß sie sind, Gebete, Gesänge, Geplärre, Geklapper. Denn es wird sicherlich keiner durch diese alle zu Gott kommen".

2. Auslegung des evangelischen Grußes „Ave Maria" E. A.^{2} 16, 318: „Hie ist zu merken, daß je Niemand sein Trauen und Zuversicht stelle auf die Mutter Gottes oder ihre Verdienst; denn solche Zuversicht gebührt alleine Gott". — In derselben Richtung bewegen sich auch die späteren polemischen Schriften Luthers gegen den Heiligenkult. Zum Ganzen vgl. Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik 1892, wo auch die Ethik der Reformatoren behandelt wird.

wesentlichen Verfassungsziele der luth. Reformation. Leipzig. 1867. G. Rietschel, Luther und die Ordination 1883. Derselbe ThStKr. 1895. Heft 1 „Luthers Ordinationsformular usw.". E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. ThStKr. 73, 404 ff. R. Seeberg, Begriff der Kirche I.

„Mit dem subjektiven Heilsbewußtsein verband Luther die Grundanschauung von der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen"[1], und machte dadurch die mittlerische Stellung des Klerus überflüssig. Aber nicht schon im Anfange seiner reformatorischen Tätigkeit hat er diese Erkenntnis gehabt; denn in seiner „Kurzen Erklärung der zehn Gebote" vom Jahre 1518 will er die Gebote der Kirche in Bezug auf Fasten, Feiern u. a. m. geachtet und die Priesterschaft geehrt wissen[2]. Er ist damit einverstanden, „alles" dem Urteil der Kirche zu unterstellen („sub iudicium ecclesiae submittere") und hält es für sittliche Pflicht, die Ehrfurcht vor der Kirche nie außer Acht zu lassen, auch wenn man die Wahrheit sagen müsse[3]. Ja, als er in demselben Jahre dem Papste seine Resolutionen übersandte[4], gelobte er ihm in dem Begleitbriefe Gehorsam auf Tod und Leben: wenn er den Tod verdient habe, wolle er sich nicht weigern zu sterben; denn in der Stimme des Papstes werde er die Christi anerkennen[5]. Und noch im Anfange des Jahres 1519 verstand er sich dazu, den Rat zu geben: „dem h. römischen Stuhl soll man in allen Dingen folgen, doch keinem Heuchler nimmer glauben"[6]. Da Luthers Denken wesentlich auf die Erreichung der Heilsgewißheit des um sein Seelenheil bekümmerten Sünders gerichtet war, so hatte er zunächst keine Nötigung empfunden, über das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu der Gesamtheit, in welcher er steht, näher zu reflektieren. Erst als die damals noch legitimen Vertreter der Christenheit ihm Hindernisse in den Weg legten, mußte der Streit um den Ablaß zugleich ein Streit um die Amtsgewalt in der Kirche werden. Deshalb mußte er jetzt sein eigenes Verhältnis zur Hierarchie und im Verfolg davon das Verhältnis jedes Christgläubigen zur empirischen Kirche und endlich zur Kirche überhaupt in das Auge fassen[7]. Entscheidend wirkte hierbei die Leipziger Disputation unter deren Nachwirkung Luther in seinem Psalmen-Kommentar von 1519 (bis 1521) seinem Kirchenbegriff in

1. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III², 175.

2. W. A. 1, 252, 35 = E. A. 36, 149.

3. 1518. An Sylvius Egranus W. A. 1, 316, 4: „Vera etiam loqui cum timore oportet in ecclesia".

4. E. A. v. a. 2, 137 sqq.

5. Enders X 1, 203. Doch hat schon Kolde, Luthers Stellung usw. S. 19 darauf hingewiesen, daß in den Resolutionen selbst die Gedankenbildung an zahlreichen Stellen eine antipäpstliche Gesinnung verrät z. B. E. A. v. a. II, 220: „Me nihil movet, quid placeat vel displiceat summo pontifici. Homo est, sicut et caeteri; multi fuerunt summi pontifices quibus non solum errores et vitia, sed etiam portenta placuerunt. Ego audio papam ut papam, id est ut in canonibus loquitur et secundum canones loquitur aut cum concilio determinat, non autem quando secundum suum caput loquitur".

6. „Unterricht auf etliche Artikel", W. A. 2, 73, 20.

7. Operationes in psalmos (1519–1521), W. A. 5, S. 227, 29: „[Hodie] certamus de theologiae sinceritate et ecclesiae potestate".

Anlehnung an Johann Hus' Schrift „de ecclesia" bildete, welche am 3. Okt. 1519 in seinen Händen war[1]. Originale Ansätze zu seiner eigenen Lehre begegnen uns indeß schon vorher[2]. Ausführlich hat er diese sodann im Jahre 1520 in seiner Schrift „Vom Papsttum zu Rom" entwickelt.

Unter Kirche versteht Luther hier „die Christenheit", und diese wieder ist ihm eine „Versammlung aller Christgläubigen auf Erden", die im apostolischen Glaubensbekenntnisse genannte „Gemeinschaft der Heiligen", „die Gemeinde der Heiligen", eine „geistliche Gemeinde", eine „geistliche Versammlung der Seelen in einem Glauben", („Congregatio spiritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et charitatem spiritus". „Spiritualis fidelium collectio, ubi ubi terrarum fuerint". – „Fraternitas christiana". – „Congregatio spirituum".) Da Luther diese Gemeinde durch die Wirkung des göttlichen Geistes zustande gekommen sein und erhalten werden läßt, so ist es der religiöse Begriff von der Kirche, welchen er hier in evangelischer Weise gestaltet[3]. Wie der heilige Geist allein es ist, welcher „allerlei Sprachen in der Einigkeit des Glaubens versammelt", so ist er es auch „allein, der rechte Prediger macht"; und so entschieden sieht Luther in dem heiligen Geiste das konstitutive Prinzip der Kirche, daß er hinzufügt: „Tut er's nicht, so ist's verloren[4].

Von dieser innerlichen und geistlichen Gemeinschaft unterscheidet Luther an der Kirche die äußere und leibliche (von der „communio interna et spiritualis" die „externa et corporalis"). Während jene die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu Gott ist, besteht diese in der Teilnahme an den Sakramenten, an dem öffentlichen Gottesdienst überhaupt, dazu in der Gemeinschaft äußerer Verhältnisse. Ein weiteres Eingehen auf das Verhältnis beider Begriffe von Gemeinschaft zu einander wurde nicht gegenüber Rom, sondern erst gegenüber den Spiritualisten nötig, als diese mit der geistigen Gemeinschaft allein auszukommen meinten und deshalb die

1. A. a. O. 5, 451, 32 ff. (Berufung auf Hus); vgl. J. Köstlin, Luther I², 190.

2. Z. B. die sieben Bußpsalmen 1517, W. A. 1, 203, 3 (= E. A. 37, 414): „Das geistliche Volk, durch die Taufe Christi neugeschaffen . . . (im Geist und Gnaden)"; Ibid.: „(Die Stadt Gottes,) die heilige Christenheit . . . wird nicht mit Menschenlehre oder -werk gebauet, sondern mit dem Wort und Gnaden Gottes alleine". W. A. 1, 202, 7 (= E. A. 37, 412). – In der Resolutio super propositione XIII (1519) E. A. v. a. 3, 335: „Ubicunque praedicatur verbum Dei et creditur, ibi est, vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur, claves, sacramenta, potestatem et omnia alia.

3. W. A. 6, 292, 37 ff., Vom Papsttum zu Rom. Zu vgl. 295, 22 = E. A, 27, 100; 296, 5 = E. A. a. a. O. S. 101. Die lateinischen Stellen: Operationes in psalmos (1519 ff. – 1521) W. A. 5, 450, 25 u. 451, 1. De captivitate ecclesiae (1520) E. A. varii argumenti 5, 106 (= W. A. 6, nach 561). – Predigten, gesammelt von Poliander, (1519–1521) W. A. 9, 457, 5.

4. Predigten, gesammelt von Poliander, 1519–1521, W. A. 9, 603, 6 (1521, März 10.): „Wir Menschen können wohl Bischöfe weihen und Pfaffen machen; aber der heilige Geist macht allein rechte Prediger; tut er's nicht, so ist's verloren".

Notwendigkeit der äußeren Gemeinschaft überhaupt bestritten. Darauf kommen wir unten zu sprechen.

Die geistliche Christenheit hat auf Erden kein anderes Haupt denn allein Christum; wie von dem Haupte auf den ganzen Leib die Kraft der Bewegung ausgeht, so gießt Christus der Kirche den Glauben, die Hoffnung und, was ihr Leben ausmacht, ein; sie ist „virtualiter in Christus“[1]; Christus ist so das konstitutive Prinzip der Kirche im religiösen Sinne. Folgerichtig wird demnach die Taufe als das Mittel zur Erzeugung der Kirche gedacht[2], aber nicht die Taufe als bloßes äußeres Faktum, sondern als das geistliche Mittel zur Erzeugung des Glaubens; als dieses vom göttlichen Geiste gewirkte Erleben ist wieder der Glaube selbst das wesentliche Merkmal der Zugehörigkeit zur Kirche. Es ist also kein Widerspruch in der Sache, wenn bei Luther bald Christus, bald der heilige Geist oder die Taufe oder der Glaube oder, wie er später gern tut, das Wort Gottes, durch das der h. Geist wirkt, als das konstitutive Prinzip der Kirche gedacht wird.

Wie schon der einzelne Gläubige in seinem Glauben die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden erlebt, so ist mit dem Begriff der gläubigen Gesammtgemeinde erst recht das Merkmal des Besitzes der Sündenvergebung verbunden. Nach Luther „ist die ganze Kirche voll Vergebung der Sünde“, und die Sündenvergebung sich gegenseitig zuzusprechen ist ihre eigentliche Vollmacht, die Gewalt der Schlüssel, wie es im biblischen Bilde heißt[3]. „Die Schlüssel sind nicht allein Petro, sondern der ganzen Gemeinde gegeben“, lesen wir in der Schrift „An den christlichen Adel; sie sind geordnet nicht auf die Lehre oder Regiment, sondern allein auf die Sünde zu binden oder lösen“[4]. Noch deutlicher in der Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ (1520), wo Matth. 16 durch Matth. 18 erklärt und die Schlüsselgewalt der Gemeinde zugesprochen wird[5]. Die einzelnen Glieder der Gemeinde dürfen sich daher gegenseitig ihr Gewissen offenbaren wie ein Bruder dem andern, freiwillig, ohne Zwang. „Ein jeglicher Christenmensch“ sei „ein Beichtvater der heimlichen Beichte“, auf dessen Absolution, wenn sie im Namen Gottes gesprochen ist, der Beichtende sich verlassen darf, ohne eine andere zu suchen. In diesem Sinne trat Luther in seiner Schrift „De captivitate babylonica“ (1520) für die Privatbeichte ein[6] und preist sie (1521) in seinem Traktate „Von der Beichte“ als „einem aufgetanen Gnadenschatz“ Gottes[7]. Daraus ergibt sich auch, daß der Ausschluß aus der Gemeinde

1. W. A. 6, 298, 23 E. A. 27, 104. – Ferner in „Sermone aus den Jahren 1514–1520“, W. A. 4, 715, 19ff.: „In der Responsio gegen Sylvester Prierias, W. A. 1, 656, 36 E. A. v. a. II, 1ff.

2. Dictata super psalterium, W. A. 4, 234, 5 (zu Ps. 109 [110].

3. Sermon vom Sakrament der Buße 1519, W. A. 2, 722, 16 E. A. 16², 47.

4. W. A. 6, 411, 37ff.; E. A. 21, 287. Ebenso in der Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ (1520), W. A. 6, 312, 31 E. A. 27, 123.

5. W. A. 6, 309, 27; E. A. 27, 119.

6. „Occulta confessio . . . miro modo placet“. W. A. 6, 541, 11 = E. A. v. a. 5, 82.

7. E. A. 27, 355. Zur Verteidigung seines Traktates „Von der Beichte“ schrieb

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

nicht durch eine äußere Instanz angeordnet werden kann; einzig der Unglaube ist es, der selbst den Ausschluß aus der Kirche involviert. „Die geistliche Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen „mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch, er sei Bischof, Papst usw., sondern allein Gott selbst durch seinen heiligen Geist muß die eingießen in's Herz des Menschen . . . Allein der Unglaube (oder Sünde) des Menschen selbst, der mag sich selbst damit verbannen und also von der Gemeinschaft Gnaden, Leben und Seligkeit absondern". Was dagegen die zu Luthers Zeit übliche offiziell-kirchliche Exkommunication von Christenleuten betrifft, so „mag es oft geschehen", schreibt er, „daß ein verbannter [d. i. exkommunicirter] Mensch wird beraubt des heiligen Sakraments . . . und sei doch sicher und selig in der Gemeinschaft Christi und aller Heiligen innerlich (wie das Sakrament anzeigt)"[1]. — So aufgefaßt ist die Kirche mit Christus der Trost der Mühseligen und Beladenen[2].

In diesem Zusammenhange steht nun auch Luthers Satz, daß die Vergebung der Sünde abhängig ist von der Kirche. In seiner Schrift „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten" (1521), lehrt er: „Ohne den heiligen Geist ist keine heilige Kirche und ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünden"[3]. Dieser Satz steht in dem Zusammenhange, daß die Kirche als Gemeinde der Gläubigen die Schlüsselgewalt habe und in dieser Beziehung unabhängig sei vom Papste; Luther denkt sich die Kirche als Glaubensgemeinde vorhanden und als befähigt, ihren einzelnen Gliedern die Sündenvergebung zuzusprechen. Über die prinzipielle Frage, wie der Mensch überhaupt in das Verhältnis der Schuldfreiheit vor Gott oder Rechtfertigung eintritt, handelt Luther dort gar nicht. Man darf also diesen Ausspruch Luthers nicht auf eine Gemeinderechtfertigung beziehen, in welche die Individualrechtfertigung nur überhaupt eingeschlossen gedacht werden müßte[4].

§ 21. Fortsetzung.

Die als wahrhafte Gemeinde der Gläubigen begrifflich bestimmte Kirche ist ihrem inneren Wesen nach „unsichtbar und geistlich", wahrnehmbar

Luther auf der Wartburg 1521 eine Predigt „Von den zehn Aussätzigen" (Luk. 17, 11–20), E. A. 16², 257 ff. (1. Aufl. 17, 146 unvollständig).

1. Sermon vom Bann (1520), W. A. 6, 64, 6 ff. und 6. 65, 26 ff.; E. A. 27, 51–70. Die einzige Todsünde ist die Incredulitas. De capt. babyl. E. A. v. a. 5, 59.

2. Statt der vierzehn Nothelfer, an welche sich das Volk zu wenden pflegte. Daher der Titel der Schrift „Tessaradecas consolatoria" W. A. 6, 99 ff.; bes. 130; 132, 1 ff.: „Omnia sunt omnium, sicut sacramentum altaris in pane et vino, ubi unum corpus, unus panis, unus potus ab apostolo dicimur. . . . Si dolemus, si patimur, si morimur, . . . Christus et ecclesia nobiscum dolet, patitur, moritur . . . Comite tota ecclesia viam passionis et mortis ingredimur".

3. E. A. 27, 351.

4. Individualrechtfertigung wäre dann (wenn überhaupt zulässig) nur das Consequens aus der voran zu denkenden Gemeinderechtfertigung. Vgl. die Ritschl'sche Auffassung Luthers.

allein durch den Glauben", („ecclesia invisibilis et spiritualis, sola fide perceptibilis"), im Gegensatz gegen das Papsttum und seine sichtbare Kirche („visibilis ecclesia eius"). Diese Gedanken trug Luther 1521 sowohl in einer Predigt[1] als auch in seiner Schrift „Ad librum Ambrosii Catharini Responsio"[2] vor, ließ sie aber später, als seit 1522 der wiedertäuferische Spiritualismus die lutherische Reformation bedrohte, zurücktreten; in die lutherischen Bekenntnisschriften haben sie deshalb auch keinen Eingang gefunden. Aber die Priorität der Prägung der Begriffe der ecclesia „invisibilis" und „visibilis" muß Luther gewahrt bleiben. Bei dieser Gelegenheit darf gleich bemerkt werden, daß aus dem geistlichen Charakter der Kirche die Ablehnung derjenigen Veräußerlichung des Kirchenbegriffs folgt, nach welcher die Heiligkeit an bestimmte Örtlichkeiten gebunden sein soll. „Christus will überall verehrt werden", lehrt Luther, „und nicht ist in seinem Reiche der eine Ort heilig, der andere profan", und Glaube, Hoffnung und Liebe werden im Kirchengebäude, in dem Chorraum, am Altar und auf dem Kirchhofe nicht stärker und nicht besser als auf der Tenne oder im Weinberge, in der Schenke, auf der Lagerstätte; ja, die Märtyrer haben Christum in den Gefängnissen verehrt. So ist aller Unterschied der Örtlichkeiten im Reiche Christi aufgehoben. („sublata omnium locorum differentia")[3].

Aus dem Wesen dieser Gemeinschaft ergibt sich, daß zwischen Haupt und Gliedern ein unmittelbares Verhältnis besteht; alle Gläubigen stehen in einem priesterlichen Verhältnisse zu Gott; Luther behauptet das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. In einem Briefe an Spalatin vom 18. Dez. 1519, also auch wieder nach der Leipziger Disputation, begegnet uns zum ersten Male die Erkenntnis, daß sich unser Priestertum von dem der Laien nur durch den Dienst, durch welchen die Sakramente und das Wort verwaltet werden, unterscheide[4]. Im „Sermon vom Neuen Testamente", Juli 1520, erklärt er alle Christen für Priester[5]. Den großen Reformationsschriften

1. Predigten gesammelt von Poliander 1519–1521, W. A. 9, 577, 30 (1521, Febr. 3.).

2. E. A. v. a. 5, 295: „Sicut petra ista [d. i. Christus, in Matth. 16] sine peccato invisibilis et spiritualis est, sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam sine peccato invisibilem et spiritualem sola fide perceptibilem esse". Auf diese Stelle hat zuerst Th. Kolde in seiner Schrift „Luthers Stellung zu Konzil und Kirche" (1876), S. VI hingewiesen und bereits darauf aufmerksam gemacht, daß A. Ritschl („Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche", Stud. u. Krit. 1859, S. 200 ff.) und nach ihm Krauß (Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 19 u. 26) mit Unrecht Zwingli die Priorität dieser Begriffsbildung zuschreiben. – Die Sache („Congregatio spiritualis", „spiritualis collectio", „congregatio spirituum") hatte Luther schon 1519–1520 gelehrt. Vgl. oben S. 104, Anm. 3. – Über Catharinus vgl. Lämmer, Vortridentinisch-kathol. Theologie S. 21.

3. E. A. v. a. 5, 369 (in derselben Schrift). Die Unterscheidung einer „ecclesia militans" und „triumphans" findet sich auch in den Dictata super psalterium, 1513 ff., W. A. 4, 404, 30 zu Ps. 121 (122); aber dieser Gesichtspunkt wird jetzt bei der Bildung der Lehre von der Kirche nicht weiter im Auge behalten.

4. Luthers Briefwechsel von Enders II, S. 279.

5. W. A. 6, 370, 25 ff.

dieses Jahres liegt dieselbe Anschauung zu Grunde. „Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes", schreibt er in der Schrift „An den christlichen Adel", „und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amtes halben allein. . . . Das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen . . . Denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk . . . Wir werden allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht"[1]. „Was aus der Taufe krochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon (zum) Priester, Bischof und Papst geweihet ist". „Characteres indelebiles" werden verworfen[2]. Ausführlich hat Luther aber erst im Jahre 1521 in seinen Streitschriften gegen Emser die Lehre vom allgemeinen Priestertum dargelegt. „Alle Christen sind Priester", lesen wir hier, „und die, die man jetzt Priester nennet, sind in der Schrift nicht Priester oder sacerdotes, sondern ministri, presbyteri, episcopi d. i. Diener, Alte und Wächter genennet"[3]. Dadurch fiel der Unterschied von Klerus und Laienstand weg. So wurde Luthers positiv evangelischer Kirchenbegriff in seiner Konsequenz antihierarchisch. Dieser Kirchenbegriff war aber zugleich volkstümlich; dadurch ist Luther Reformator des Volkes geworden, und die Kirche, welche sich später auf Grund seiner Lehre organisierte, hätte können eine Volkskirche im besten Sinne des Wortes werden, weil eben nach Luthers originalem Gedanken das gläubige Volk als christliche Gesamtgemeinde die Kirche ist[4].

Dennoch wollte sich Luther das damals vorhandene Berufspriestertum zunächst noch gefallen lassen, obgleich demselben die biblische Begründung fehle[5], wie er auch an der bischöflichen Verfassung nicht rüttelte.

Auf denselben Gedanken mußte er durch die Erwägung kommen, daß in der Kirche, wie er sie dachte, also in der Gemeinde der Gläubigen, ein Amt notwendig sei, weil diese Gemeinde vom göttlichen Geiste nicht unvermittelt, sondern durch die geschichtlich geordneten Mittel der Gnade hervorgebracht und der Vollendung zugeführt werde. Wie die Taufe, so fordert das Abendmahl und das durch beide hindurchwirkende göttliche Wort einen geordneten Dienst. „Die, so man jetzt geistlich heißt, . . . sind von den andern Christen nicht weiter geschieden, denn daß sie das Wort Gottes und die Sakramente handeln sollen; das ist ihr Werk und Amt"[6]. Der ganzen

1. W. A. 6, 407, 10.

2. A. a. O. 6, 480, 11 und 22.

3. Luthers Schriften gegen Emser: „Auf das überchristliche Buch Bock . . . Emsers zu Leipzig Antwort 1521. E. A. 27, 230 ff., und „Widerspruch seines Irrtums erzwungen durch . . . Emser", E. A. 27, 308 ff.; — hier obige Stelle S. 309.

4. Irrtümlich hat Kampschulte, die Universität Erfurt II, 43 ff. und nach ihm Maurenbrecher, Studien und Skizzen zur Gesch. der Reformation 253 ff. behauptet, daß Luther sich erst von Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten den Mut geholt hätte, Reformator des Volkes zu werden, sodaß die großen Reformationsschriften des Jahres 1520 zumal die an den christlichen Adel deutscher Nation letztlich darauf zurückzuführen seien.

5. A. a. O. S. 317.

6. An den christl. Adel, W. A. 6, 409, 1 ff.

Gemeinde oder Versammlung der Gläubigen gehört dieses Erbe; indem nun der Bischof „anstatt der ganzen Sammlung einen aus dem Haufen, die alle gleiche Gewalt haben", ordiniert, befiehlt er ihm nur, „diese Gewalt für die andern auszurichten, gleich als wenn zehn Brüder, Königs Kinder, gleiche Erben, einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren"[1]. „Was der Gemeine ist (d. i. der Gemeinde gehört), mag niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen"[2]. Seinem Wesen nach ist dieses Amt ein Dienstamt, keine Herrschaft[3]. Während so das Amt als Auftrag der Gemeinde anzusehen ist, kann Luther es doch auch durchaus als von Gott eingesetzt betrachten, weil seine Funktionen der Predigt des göttlichen Wortes und Sakramentsverwaltung durch Gott der Gemeinde eingestiftet sind[4]. Indes diese Gedanken von der Notwendigkeit der Gnadenmittel und ihrer Verwaltung für die Christenheit bleiben zunächst noch im Hintergrunde; gegenüber der römischen Kirche hatte er keinen zwingenden Grund, darauf einzugehen; der Anlaß dazu kam erst später und zwar von spiritualistischer Seite; wir lassen daher die darauf bezüglichen Gedanken des Reformators hier beiseite und verweilen zunächst ausschließlich bei seiner Lehre, soweit sie sich im antihierarchischen Geiste bewegt.

Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen, und in ihr sind durch Christus alle Glieder Priester Gottes; das war die evangelische Grundanschauung Luthers. Gegen die hierarchische Kirchenanstalt mit ihrem privilegierten Beamtenpriestertum ist die evangelische Gesamtgemeinde mit ihrem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen eingesetzt. Von diesem Hauptbegriff aus regulierte sich Luthers Auffassung vom Papsttum und vom Konzil.

Schon nach seinen Erlebnissen auf dem Augsburger Reichstage vor Cajetan sprach Luther am 11. Dezember 1518 in einem Briefe die Vermutung aus, daß an der römischen Kurie („in Romana curia") der Antichrist herrsche[5]. Am 13. März 1519 schrieb er an Spalatin vertraulich, daß ihm über dem Studium des kanonischen Rechtes die Ahnung aufgehe, daß der Papst der Antichrist oder dessen Sendbote sei[6]. Bald darauf machte er auch öffentlich darüber die erste Andeutung: „noch träumen wir von einem guten Zustande der Kirche und merken den Antichrist inmitten des Tempels nicht"[7]. Dieser Gedanke war nicht neu; die Erwartung des Antichrists ging vielmehr durch weite Kreise, wie im Mittelalter, besonders seit dem 13. Jahrhunderte, so gerade damals, als Sebastian Brant das „Narrenschiff" des Antichristen dichterisch gezeichnet, und ein Geiler von Kaisersberg dasselbe sogar in Predigten ausgelegt hatte.

„Die Zeit die kommt, es kommt die Zeit,
„Ich fürcht, der Endchrist sei nicht weit",

1. A. a. O. 6, 407, 29 ff. 2. A. a. O. 6, 480, 16.
3. Von der Beichte usw. (1521), E. A. 27, 375. 4. A. a. O. 6, 441, 24.
5. Luther an Link, bei Enders I, Nr. 120, S. 316, Z. 17.
6. Enders I, S. 456.
7. Resolutio super propositione XIII de potestate, papae, W. A. 2, 205, 12; E. A. v. a. 3, 330, Z. 2. Vgl. Kawerau in W. A. IX, 685.

hatte schon Brant gesungen. In der Anwendung der Idee vom Antichristen aber auf das Papsttum hatte Luther zahlreiche Vorgänge vom Erzbischof Arnulf von Orleans (991) an bis herauf zu Wiclif, Matthias von Janow († 1394) und ihren Anhängern[1]. Die Leipziger Disputation im Jahre 1519 trug sodann Luther die gegründete Erkenntnis ein, daß das Papsttum seine amtliche Vollmacht in der Kirche nicht „nach göttlichem", sondern nur „nach menschlichem Rechte" habe oder, wie wir sagen würden, daß das Papsttum bloß eine geschichtliche Tatsache sei, welche Luther in religiöser Weltbetrachtung als eine Fügung Gottes sich zunächst noch gefallen ließ[2]. In dem Apostolat des Petrus sei indes kein Primat begründet; denn das Amt der zwölf Apostel war ein und dasselbe: sie lehren denselben Christus, haben dieselbe Vollmacht, sind von Christus in gleicher Weise gesandt[3]. Aber in seiner Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" (1520, Juni) wollte er das Papsttum selbst doch noch nicht abgeschafft wissen, sondern noch „tragen mit aller Geduld, gleich als wenn der Türke über uns wäre"[4]. Aber als ihm noch im Juni 1520 eine von Silvester Prierias geschriebene Verherrlichung der Gewalt des Papstes über die Seligkeit der Christen vor Augen kam, erklärte er den Papst bedingter Weise (wenn derselbe nämlich mit Prierias übereinstimme) für den Antichristus[5]. In der Schrift „An den christlichen Adel" nennt er ihn, da er diese Bedingung als erfüllt ansehen mußte, ohne jede Klausel „den rechten Endchrist"[6]. Diese Stimmung beherrschte Luther von da an; er hatte das Bewußtsein, gegen den Antichrist kämpfen zu müssen und seine Freunde zum Kampfe gegen „die alte Schlange" ermuntern zu sollen[7]. Bei dieser Anschauung vom Papsttum ist er dann zeitlebens geblieben[8], obgleich

1. Brants Narrenschiff, hrsg. von Zarncke, Leipzig 1854, 103. Vgl. Wadstein in Ztschr. f. wiss. Th. (von Hilgenfeld) 1896, 98 ff.

2. „Est ipsa voluntas Dei, quam in ipso facto videmus". Resolutio Lutheriana super propositione XIII de potestate papae 1519. W. A. 2, 188.

3. In epistolam Pauli ad Galatas commentarius 1519, W. A. 2, 471, 35.

4. W. A. 6, 277 ff. (= E. A. 27, 85 ff.), 6, 307, Z. 17 ff. = (E. A. 27, 116). Das Zitat ebendas. W. A. 6, 321, 31 ff. (= E. A. 27, 135).

5. Silvester Prierias „Epitoma responsionis ad Luth." 1519 gedruckt. Ohne sie zu widerlegen, beförderte Luther sie mit einer geharnischten Vorrede zum Druck. In derselben schreibt er: „Si Romae sic sentitur et docetur, scientibus Pontifice et Cardinalibus (quod non spero), libere pronuntio his scriptis, Antichristum illum verum sedere in templo Dei et regnare in Babylone illa purpurata Roma et curiam Romanam esse synagogam Satanae. Quid est Antichristus, si talis papa non est Antichristus". W. A. 6, 328, 12 (= E. A. v. a. 2, 79. 80).

6. W. A. 6, 453, 10 = E. A. 21, 338. Am 3. Aug. 1520 schrieb L. selbst über diese Schrift: „Hic papam acerrime tracto et quasi Antichristum". Enders II, 456.

7. Enders II, S. 484, Z. 13 ff.

8. Adversus exsecrabilem Antichristi bullam, W. A. 6, 597, 10 = E. A. v. a. 5, 153: „Ego, quisquis fuerit huius bullae autor, eum pro Antichristo habeo". – Luther an Lang, 18. Aug. 1520 bei Enders II, 461: „Nos hic persuasi sumus, papatum esse veri et germani illius Antichristi sedem, in cuius, deceptionem et nequitiam [zu übersetzen: „gegen dessen Trügerei und Schlechtigkeit"] ob salutem animarum nobis omnia licere arbitramus. Ego pro me confiteor, Papae a me nullam deberi oboedientiam, nisi eam quam τῷ γνησίῳ ἀντιχρίστῳ

sich gelegentlich erstaunlich milde Äußerungen über dasselbe bei ihm finden[1]. Die Verbrennung der päpstlichen Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520 und des kanonischen Rechtes durch Luther am 10. Dezember 1520 bezeugte dessen förmliche Lossagung von der Gewalt und dem Rechte des Papstes. „Von den Gesetzen des Ordens und des Papstes bin ich los", schrieb er erfreut am 6. März 1521[2]. Ähnlich verläuft die Geschichte von Luthers Verhältnis zum Konzil. Seit den Tagen der Colonnas unter der Regierung Bonifacius des VIII. war der Gedanke einer Appellation an ein Generalkonzil gegen den Papst nicht verstummt, und die Meinung von der Superiorität des Konzils über dem Papste hatte die Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel beherrscht. Demselben Gedankengang ist auch Luther zunächst gefolgt. Noch im Jahre 1518 erkennt er die Oberhoheit des Generalkonzils über den Papst an[3] und spricht ihm die Vollmacht zu, „die Wahrheit zu erklären, welche ohne Schrift geredet werde" d. h. die mündliche Tradition festzustellen[4]. Am 28. November 1518 appellierte er vom Papste an ein künftiges allgemeines Konzil[5]. Aber die Leipziger Disputation (1519) führte den Reformator über diesen Standpunkt hinaus und drängte ihn zur inneren Loslösung wie vom Papsttum so auch vom Konzil. Er behauptete hier gegen Eck die Irrtumsfähigkeit des Konzils („Concessum est, concilium posse errare"[6].) Nicht als ob Luther der Erste gewesen wäre, welcher dieses Urteil ausgesprochen hat. Er folgte vielmehr nur der Ansicht des gelehrten Nikolaus de Tudesco, Erzbischofs von Palermo (Panormitanus † 1445), welcher als Mitglied des Baseler Konzils sich hervorgetan hatte und noch zu Luthers Zeit als berühmter Rechtslehrer galt. Auch war schon vorher, auf dem Konstanzer Konzile die Irrtumslosigkeit eines Generalkonzils selbst in Glaubenssachen (was Luther noch nicht wußte) in Zweifel gezogen worden[7].

debeo". Wie man auf römischer Seite diese Stelle mißversteht, siehe bei Wilh. Walther, Luther im neuesten römischen Gericht, Heft 2 (1886), S. 2 ff.

1. Hierher gehört sein Brief an Leo X. auf Grund der mit Miltitz in Lichtenberg gepflogenen Verhandlungen. Danach sollte er unter anderem darin aussagen, daß er nichts gegen die Person des Papstes Leo X. habe unternehmen wollen. Das konnte er mit gutem Gewissen tun, wie er selbst an Spalatin am 11. Septbr. 1520 bei Enders II, S. 478, Z. 17 ff. schrieb. Der Brief (lat.) in E. A. v. a. IV, 210 und (deutsch) in E. A. 53, S. 41, Nr. 19. — Über das Datum Enders II, S. 495, A. 3. — „Epistel St. Petri, gepredigt und ausgelegt 1523", E. A. 51, 481: (St. Petrus), das ist ein rechtschaffener Apostel. Wenn itzund ein solcher Papst oder Bischof wäre, die diesen Titel auch führeten, so wollten wir ihn[en] gern die Füß küssen". Vgl. (Lezius in) Greifswalder Studien 1895, S. 315).

2. An Johann Lange in Erfurt; Enders 3, S. 100, Z. 18. — Das „Passional Christi und Antichristi 1521" ist nicht direkt von Luther hergestellt, kann aber wohl als sein geistiges Eigentum angesehen werden. Vgl. Kawerau W. A. 9, 690.

3. Acta Augustana (1518), W. A. 2, 36, 26.

4. Eine Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablaß und Gnade belangend (1518), W. A. 1, 384, 23 = E. A. 27, 10 ff.

5. Acta Augustana, W. A. 2, 36 ff.

6. Disputatio Eccii et Lutheri 1519, W. A. 2, 298, 32 f.

7. In Peter von Aillis „Conclusiones" bei Hardt, Concilium Constantiense

Eck empfand, daß an dieser Stelle sich Luthers Weg von dem seinigen trennte, und schleuderte dem Gegner das Wort entgegen: „Ihr seid mir wie ein Heide und Zöllner“[1]. Von da an datiert bei Luther die Geringschätzung der Konzilien. Sie sind ihm (1520) „nichts nutz“, weil „die römische Weisheit“ im voraus die Könige und Fürsten zur Aufrechterhaltung der Kurie eidlich verpflichte, der Reformation dadurch von vornherein wehre und „dem heiligen Geiste, welcher die Konzilien regieren solle, eben damit die Tür zusperre“[2]. Ja, 1521 erklärt Luther, es sei „ein schändlich verdammter Wahn, daß man die Concilia achtet, sie haben den heiligen Geist, so ihrer unter zwanzigen kaum eins ist, das die Schrift braucht und den Geist beweist“[3]. Im Zusammenhang damit deutet er zugleich an, in welchem Sinne man überhaupt den Konzilien Autorität zusprechen dürfe, nämlich nur soweit, als ihre Beschlüsse durch die heilige Schrift begründet sind; dann ist Konzilsbeschlüsse zu halten gleichbedeutend mit „Gottes Wort halten“. Für alle andern Fälle heißt es: „Konzilia hin, Konzilia her; sind es Menschenlehren, so gelten sie nicht mehr“[4].

§ 22. Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes.

Über das Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes hat Luther eine ausdrückliche Lehre nicht aufgestellt. Er war durch die Gegensätze, gegen welche er auftrat, veranlaßt worden, die Lehre über das evangelische Christentum vom paulinischen Rechtfertigungsprinzip aus zu gestalten. Von da aus kam er zur Lehre von der christlichen Freiheit mit Momenten der Gotteskindschaft, Selbstkreuzigung und Nächstenliebe und das alles in der Gemeinschaft religiös Gleichgesinnter unter Führung des Wortes Gottes. Wo nach der Norm des Wortes Gottes in der Gemeinschaft religiös Gleichgesinnter auf Grund des christlichen Heilsglaubens die Gotteskindschaft erlebt, der alte Mensch gekreuzigt und die Nächstenliebe aufrichtig betätigt wird, da kommt ohne Zweifel das Reich Gottes; denn da gilt eben nur noch der Wille Gottes, welchem Personen und Verhältnisse unterstellt sind. Luther hat also die Momente des Begriffs des Gottesreiches wohl gelehrt. So predigt er, um einzelne Beispiele anzugeben, zwischen 1514 und 1520: „Wir trachten nach der Gerechtigkeit Gottes, wenn wir unsern gesamten Willen dem Willen

II, 201, cap. VII; ebenso bei Mansi, Collectio conciliorum XXVII, 547, excerpiert bei P. Tschackert, Peter von Ailli (1877), S. 189.

1. Disputatio Eccii et Lutheri 1519, W. A. 2, 311, 19 f.
2. Sermon von den guten Werken, E. A. 16², 197.
3. Von der Beichte ob der Papst Macht habe sie zu gebieten 1521, E. A. 27, 335.
4. A. a. O. 334. — Vgl. dazu 1523 „An die Herren deutsches Ordens E. A. 29, 23 = W. A. 12, 236, 24: „Concilia laß ich schließen und setzen, was zeitlich Sachen oder noch unverklärt ist; aber was öffentlich daliegt vor Augen, daß Gottes Wort und Wille sei, wollen wir weder Concilia noch Kirchensätze oder Schlüsse gewarten, sondern Gott fürchten, zufahren und darnach thun, ehe denn man denkt, ob Concilia werden sollen oder nicht. Denn ich wills nichts gewarten, daß die Concilia beschließen, ob zu glauben sei an Gott Vater usw. Also auch alle andre öffentliche, helle, gewisse Stücke der Schrift, die wir not und nütz sind zu glauben“.

Gottes unterordnen, so daß nunmehr in uns Gott der Herr regieret, welcher nichts anders von uns fordert, als daß wir ihm unser Herz schenken. Und so ist jenes Trachten nach dem Reiche Gottes nichts anderes denn Christus als Herrn anzuerkennen und uns ganz auf ihn zu werfen. Wenn so im Gesetze Gottes unser Wille steht, werden wir selig sein. Das Reich Gottes wird aber dann in uns sein, wenn keine Sünde uns beherrscht, sondern wenn wir alle unsere Glieder, alle unsere Affekte in den Dienst Gottes stellen (Deo iunctos facimus), daß nunmehr nicht wir, sondern Gott in uns lebe. So sagt Paulus, er lebe, aber nun nicht er, sondern Christus in ihm"[1]. Gelegentlich hat Luther den Inhalt der Idee des Reiches Gottes auch eschatologisch gedacht, indem er mit seinem Denken nicht bei Christus stehen bleibt, sondern zur paulinischen Idee „Gott alles in allem" fortschreitet: „Christus sitzt (zur Rechten Gottes) und regiert nach der Menschheit bis an den jüngsten Tag; bis an denselben legt Gott seine Feinde ohne Unterlaß nieder. Aber dann wird Christus sein Regiment übergeben dem Vater, und Gott wird selber regieren ewig". Indes, eine leitende Stelle hat Luther dem Begriffe des Reiches Gottes in seinem Denken nicht gegeben; der Grund dafür liegt in der Vorherrschaft der paulinischen Rechtfertigungslehre; sodann aber auch in der wesentlich innerlichen Auffassung des Reiches Gottes, nach welcher es „inwendig in den Gläubigen" sei[2].

Wir sind der Entstehung der prinzipiellen Gedanken Luthers gefolgt. Es erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnisse sie unter einander stehen.

D. Das Verhältnis der antirömischen Grundgedanken Luthers unter einander.

§ 23.

Die Rechtfertigungslehre Luthers ist der Ausdruck seines persönlichen Heilsglaubens; dessen Objekt aber ist der in der h. Schrift bezeugte und durch dieselbe wirkende Christus. Also gibt es erstens ohne h. Schrift keinen Heilsglauben, keine Rechtfertigung, kein christliches Gewissen.

Die h. Schrift ist das Gnadenmittel zur Entstehung des Heilsglaubens. „Wo das Evangelium nicht verkündet wird, da wird Christus nicht erkannt, da gibt es keinen Glauben; wo es keinen Glauben gibt, da auch keine Liebe d. i. keinen heiligen Geist"[3]. „Die ganze h. Schrift prägt so oft den Glauben

1. Sermone aus den Jahren 1514–1520, W. A. 4, 712, 4.

2. Luther übersetzte a. 1522 Luk. 17, 20: „Das Reich Gottes ist inwendig in Euch"; aber schon am 20. Jan. 1521 predigte er: „Alle, die da glauben, haben das Reich Gottes in ihnen inwendig". – 1524 gab Venceslaus Linck eine Predigt Luthers (Dominica XXII post Pentecostes, Sonntag nach Galli) über Ev. Matth. 18 heraus unter dem Titel „Vom Reiche Gottes, was es sei und wie usw.": „Das Reich Gottes, dadurch er regiert über alle Gläubigen". (2 Exemplare in Göttingen, Autographa Lutheri p. 7.)

3. Predigten, gesammelt von Poliander (1519–1521) W. A. 9, 463, 22.

ein, daß wir lernen haben eine richtige Zuversicht zu Gott"[1]. Der Glaube allein ist der heilsame und wirkungskräftige Gebrauch des Wortes Gottes"[2].

Die h. Schrift vermittelt die Rechtfertigung. „Niemand kann gerechtfertigt werden, wenn er nicht von ganzem Herzen das Wort Gottes glaubt", predigt Luther 1520 (30. Nov.); und bald darauf: „Kein irdisches Ding, kein Werk, kein Gesetz rechtfertigt, sondern allein das Wort Gottes, d. i. wenn Gott Glauben giebt"[3]. „Die Seele wird allein durch den Glauben aus dem Worte gerechtfertigt"[4].

Das christliche Gewissen endlich erhält seinen Inhalt aus Gottes Wort; in die Worte Gottes ist es gefangen; „capta est conscientia in verbis Dei", hatte Luther 1521 zu Worms bekannt, oder „literis divinis ... conclusa" est, wie er bald darauf an Karl V. geschrieben hatte[5]. Durch dasselbe „feste, mächtige, heilsame Wort" wird es allerseits sicher gestellt gegen alle Zweifel an der Gewißheit des Heils[6].

Der persönliche Heilsglaube, der religiöse „Individualismus", wird dem Worte Gottes unterstellt.

In demselben Verhältnisse, wie der einzelne Gerechtfertigte, steht die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, zum Worte Gottes: Das Wort ist der Kirche „unvergleichlich übergeordnet"; denn es ist ihr Erzeuger, sie seine Kreatur. „Die Kirche entsteht" lesen wir in der Schrift „de captivitate babylonica" vom Jahre 1520, „mittelst des Wortes der Verheißung durch Glauben und mittelst desselben wird sie genährt und erhalten". „Sie wird durch die Verheißungen Gottes konstituiert, nicht die Verheißung Gottes durch sie"[7]. Im Jahre 1521, am 27. Januar, predigte Luther: „Die Kirche wird geboren, ernährt, erhalten, erzogen, geharnischt allein durchs Wort ... Das ist allein der Schatz, den uns Christus gegeben hat. Haben wir den, so sind wir rechte Christen, die rechte christliche Kirche. Wo aber das nicht ist, da ist auch die christliche Kirche nicht"[8]. „Alles, was in der Kirche geschieht, muß an der h. Schrift seine Autorität haben"[9].

---

1. A. a. O. 9, 387, 1. 2. De libertate christiana E. A. v. a. 4, 222.
3. Predigten, gesammelt von Poliander (1519–1521), W. A. 9, 486, 15; 493, 3.
4. De lib. christ. E. A. v. a. 4, 225: „Hoc ... modo anima per fidem solam, sine operibus, e verbo iustificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur vereque filia Dei efficitur".
5. Siehe oben S. 60, Anm. 1.
6. Luther an die Augustiner zu Wittenberg, 1521, Nov. 1., E. A. v. a. 6, 117: „Conscientia infinitis modis damnatos faciet, nisi verbo Dei certo, potenti et salutari fuerit undique munita, hoc est, supra petram aedificata. Hae est illa certitudo infallibilis quam quaerimus."
7. W. A. 6, 560, 31 ff. = E. A. v. a. 5, 102.
8. Predigten, gesammelt von Poliander (1519–1521), W. A. 9, 561, 19 ff. Vgl. a. a. O. 9, 505, 27.
9. Assertio omnium articulorum, E. A. v. a. 5, 213. Für die innige Beziehung des Wortes zur gläubigen Seele gebraucht Luther in s. Schrift de libertate christiana E. A. v. a. 4, 22 die Vorstellung von der mystischen Einigung beider unter dem Bilde des feurigen Eisens: „Anima [promissis Dei verbis] sic unitur, ... ut non modo participet, sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum ...

Die durch Luther geschaffene Gedankenwelt ist demnach wesentlich durch das Schriftprinzip bestimmt; aber dieses ist dabei nicht in starrer Objektivität gedacht, sondern steht in untrennbarer Beziehung wie zum Glaubens-, so zum Kirchenprinzip, da die h. Schrift nur vom Glauben aufgenommen wird[1] und für die Kirche da ist[2].

Wir fügen gleich noch einige Äußerungen Luthers über das Schriftprinzip aus den nächsten Jahren hinzu, um seine eben dargelegte Position noch näher zu beleuchten. Im Gegensatz zu den Glaubensartikeln, welche durch Sprüche der Väter oder der päpstlichen Kirche hervorgebracht seien, lehrt er 1522: „Mein Glaub soll Gottes Spruch zu Artikel haben, lauter und allein, ohn aller Menschen Zusatz"[3]. „Christliche Kirche hat keine andere Lehre denn Gottes Wort; die aber Menschenlehre aufrichtet als nötig, das ist nicht die Kirche"[4]. „Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift und das Evangelium. . . . Hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttliche Majestät stehet bei mir; darum gebe ich nicht ein Haar darauf, wenn tausend Augustinus, tausend Heinzen-Kirchen [d. i. Kirchen, wie sie Heinrich von England in seiner Schrift wider Luther ins Feld geführt hatte] wider mich wären, und bin gewiß, daß die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort und läßt Heinzen-Kirche an Menschen-Worten hangen"[5]. „Es soll diesem Evangelio, das ich, Martinus Luther, gepredigt habe, weichen und unterliegen Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Könige, Fürsten, Teufel, Tod, Sünde und alles, was nicht Christus und in Christo ist; dafür soll sie nichts helfen"[6]. Diese kräftige Geltendmachung des Schriftprinzips im Gegensatze gegen das römisch-kirchliche Traditionsprinzip sprach Luther in seiner Streitschrift gegen den König von England aus, Gedanken, welche leider wenig Beachtung gefunden haben, weil die ganze Schrift wegen ihres derb polemischen Tones selbst in Kreisen der Freunde Luthers wenig Anklang fand[7].

Quale est verbum, talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum candet sicut ignis, propter unionem sui et ignis".

1. Vgl. oben S. 56 ff.

2. Kirche und Wort Gottes coexistieren. Vgl. den buchförmigen Sermon Luthers „Predigt über das Evangelium am Tage der h. drei Könige" in der Kirchenpostille, Winterteil, E. A. 10^2, S. 468: „Es ist nicht möglich, daß Gottes Wort sollt' lauten, und Gott, Christus und der heilige Geist nicht da sein. Wiederum ists nicht möglich, daß Gott, Christus, heiliger Geist, Kirche oder etwas Seliges sein sollt', da Gottes Wort nicht lautet, wenn sie gleich alle Wunder thäten". . . . „Dies Haus [in welchem die Magier das Jesuskind und seine Mutter Maria fanden] ist die christliche Kirche, die Versammlung aller Gläubigen auf Erden, in welcher du allein findest Christum und seine Mutter. . . . Alles, was außer diesem Haus ist, wie hübsch es immer gleißet, wie vernünftig es ist, so ist weder Christus noch seine Mutter da . . . . [Es] bringet dich das Evangelium in die Kirche und bleibet auch über der Kirchen, stehet fest, lässet sich durch keine Verfolgung davon treiben".

3. Deutsche Antwort auf König Heinrichs von England Buch 1522. E. A. 28, 358; lat. „Contra Henricum regem Angliae" op. lat. v. a. 6, 382 sqq.

4. Ebendas. S. 365. 5. Ebendas. S. 379. — Lat. op. lat. v. a. 6, 437.

6. Ebendas. 387. 7. Vgl. J. Köstlin, Luther^2 I, 676 f.

„In Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehret und angenommen werden", lesen wir in Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" 1523[1].

Der Fortgang unserer Untersuchung würde fordern, daß wir noch darstellten, in welchem Verhältnisse das Rechtfertigungsprinzip zum Kirchenprinzip, das individuale zum sozialen Momente in der antirömischen Gedankenwelt Luthers stand. Aber Luther hat damals nicht das Bedürfnis gespürt, darüber theoretische Betrachtungen anzustellen. Wir können also nur aus seinen anderweitigen Äußerungen schließen, wie sich beide Momente nach seiner Ansicht verhalten.

Als Luther die Rechtfertigung erlebte und als er seine Thesen anschlug, wußte er sich als Glied der bestehenden Kirche[2]; das Wort Gottes ferner, durch welches der rechtfertigende Glaube kommt, ist in der Kirche vorhanden; der heilige Geist endlich, der den Glauben durch das Wort wirkt, hat die Stätte seiner Wirksamkeit in der Kirche. Die Rechtfertigung ist also durch die Kirche geschichtlich vermittelt; die Kirche ist das geschichtliche Prius vor den einzelnen Christen, wie es Luther später, im großen Katechismus, deutlich formuliert hat. Schon dadurch findet zwischen Rechtfertigung und Kirche ein nahes Verhältnis statt: die Kirche vermittelt Glauben und Rechtfertigung.

Gehen wir von der Entstehung des Glaubens zum Glauben als vorhandenem Zustand weiter, so wird dieses Verhältnis ein noch näheres. Luther sieht die Gläubigen als einen Organismus unter Christus als Haupt an, wie schon das ihm geläufige Bild vom Weinstock und den Reben lehrt. Durch ihr Haupt, den lebendigen Christus, und den von ihm ausgehenden Geist, stehen die einzelnen Gläubigen im organischen Zusammenhange unter einander; durch die Taufe dem Ganzen eingegliedert, existieren die einzelnen Gläubigen überhaupt nur als Glieder der Christenheit, des geistlichen Leibes Christi. Der Stand des Glaubens oder der Rechtfertigung coexistiert also mit der Zugehörigkeit zur Kirche, das individuale mit dem sozialen Merkmale im evangelischen Christentume, Gläubigkeit coexistiert mit Kirchlichkeit.

Aber durch dieses gliedliche Verhältnis wird die religiöse Selbständigkeit des einzelnen Gerechtfertigten nicht beeinträchtigt. Im Verhältnisse zu Gott bleibt der Gläubige selbständig; keine äußere Instanz tritt zwischen ihn und Gott; er verkehrt mit Gott „ohne Mittel irgend einer Kreatur"[3]; das allgemeine Priestertum bleibt das Privilegium der Christusgläubigen innerhalb der Christenheit, deren Glieder sie sind.

Die Grundgedanken Luthers von der heiligen Schrift, von der Recht-

---

1. E. A. 22, 83.

2. Wahrscheinlich am Tage des Thesenanschlages (1517) hielt Luther in der Kapelle des Augustinerklosters zu Wittenberg eine Predigt, deren Grundgedanken im Jahre 1518 unter dem Titel „Sermon von Ablaß und Gnade" gedruckt wurden. Hier erklärt er in der Einleitung, sich bewußt zu sein, daß er im Einklang nicht bloß mit der heiligen Schrift, sondern mit „den alten heiligen christlichen Lehrern" stehe. W. A. 1, 239 ff.; E. A. 27, 1 ff.

3. 1520, Von den guten Werken. E. A.² 16, 158.

fertigung und von der Kirche stehen also unter einander in harmonischem Zusammenhange.

Zusammengefaßt erscheint diese Gedankenarbeit Luthers 1521 in den „Loci" Melanchthons; sie bilden das erste Echo der antirömischen Grundgedanken Luthers.

§ 23a. Melanchthons „Loci communes rerum theologicarum", das erste Echo der antirömischen Grundgedanken Luthers.

Th. Kolde, Die Loci communes Ph. Melanchthons in ihrer Urgestalt . . . hrsg. und erläutert. 3. A. Leipzig 1900. – R. Seeberg, Melanchthons Stellung in d. Geschichte des Dogmas usw. ZKG. 1897, S. 126 ff. – Kölbsch, Mel.s Loci comm., Die erste prot.-evang. Ethik (in Festschrift für Fricke). Leipzig 1897. – O. Kirn, A. Melanchthon RE.³ 12, 513 ff. – Herrlinger, Die Theologie Mel.s. Gotha 1879. – K. Hartfelder, Ph. Mel. als Präzeptor Germaniae. Berlin 1889. – E. Tröltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon. Gött. 1895. – Loofs, Leitfaden z. Stud. d. Dogmengeschichte 4. A., 1906, § 80.

Im Jahre 1521 erschien aus der Feder des Gräzisten Philipp Melanchthon zu Wittenberg ein Kompendium der Dogmatik, welches er auf Grund von Vorlesungen über den Römerbrief für Studierende verfaßt hatte, seine „Loci communes rerum theologicarum". Nach der formalen Seite ist diese Schrift epochemachend als das erste Beispiel eines Grundrisses der evangelisch-christlichen Lehre; aber was den Inhalt betrifft, so kann sie auf Originalität keinen Anspruch erheben, denn kein einziger wesentlicher Gedanke in ihr ist neu; sie sind alle aus Luther übernommen; gerade die am meisten charakteristischen Eigentümlichkeiten der Loci, der ausschließlich soteriologische Standpunkt, wonach das ganze Christentum wesentlich nach den Begriffen Gesetz, Sündenerkenntnis, Gnade gedacht wird, die Ignorierung einer metaphysischen Trinitätslehre, die Gotteserkenntnis allein durch Christus, der religiöse Determinismus, die Leugnung des Liberum arbitrium, der Glaubensbegriff, sie sind alle bei Luther vorher zu finden; ja, manche Lehrstücke, wie den Rechtfertigungsbegriff, hat Melanchthon nicht einmal in der Lutherschen Klarheit übernommen, sondern erheblich weniger klar dargestellt als Luther selbst es getan; nur vielleicht in der Lehre von den Gnadenmitteln hat Melanchthon entschieden bereits nur zwei Sakramente, während Luthers Schriften bis 1521 noch drei Sakramente beibehalten hatten, indes weiß man nicht, wie weit auch hier Luther selbst bereits mündlich sich für dieselbe Zahl der Sakramente ausgesprochen hat, welche auch er von 1522 an lehrte[1].

1. Bei diesem Verhältnis der Loci zu Luthers Lehre erklärt sich die hohe Zufriedenheit, mit welcher sich Luther über dieses Buch geäußert hat. In dem Traktat „Vom Anbeten des Sakraments 1523" (E. A. 28, 390) urteilt er, daß in dem „Büchlein Philippi M. . . . alle Grund- und Hauptstücke unsers Glaubens in eine Summa gefasset sind"; in der Schrift „De servo arbitrio" gegen Erasmus nennt er es „invictum libellum, meo iudicio non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignum" E. A. v. a. 7, 117. – Andere ähnliche Lobsprüche in den Tischreden, E. A. 59, 278; 62, 98.

Melanchthon ist in den Loci derartig vom paulinischen Heilsglauben erfüllt, daß er die Lehren von Gott, seiner Einheit und Dreifaltigkeit, die Lehre von der Schöpfung und die von der Incarnation überhaupt nicht vorträgt. „Die Mysterien der Gottheit werden wir besser anbeten als erforschen". Dagegen erstrebt er wesentlich die „Erkenntnis Christi". „Christum aber erkennen heißt seine Wohltaten erkennen". Dieselbe wird „allein" aus den Lehrstücken von „Gesetz, Sünde und Gnade" gewonnen[1]. Vollständig hingenommen von dem religiösen Determinismus Luthers deutet er ihn, wie Luther[2] in das dritte Gebot hinein: es fordere, daß man sich das Werk Gottes in sich gefallen lasse („tolerantiam operum Dei in nobis"). Als Folgerung daraus ergibt sich ihm die Verneinung der Willensfreiheit („liberi arbitrii mortificatio"), ganz wie bei Luther: „Alles geschieht notwendigerweise gemäß der göttlichen Prädestination". Schon „die inneren Affekte sind nicht in unserer Gewalt". Zugesprochen bleibt dem menschlichen Willen nur „eine gewisse Freiheit in der Auswahl äußerer Dinge"[3]. Die Beurteilung des empirischen Zustandes des Menschen ist wie bei Luther streng augustinisch: Melanchthon lehrt das totale Verderben der menschlichen Natur; alle ihre Kräfte seien unrein und können nur sündigen; auch die Tugenden eines Sokrates, eines Zeno hält er nur für „fleischliche Affekte" („carnales affectus")[4]. Die Lehre vom Gesetz ist ganz der Luthers nachgebildet, wie dieser sie in dem „Sermon von den guten Werken" dargestellt hatte: es ist die göttliche Vorschrift, was zu tun und zu lassen ist[5]. Das Gegenstück zum Gesetz ist das Evangelium oder die Verheißung der göttlichen Gnade. Die Lehre von beiden Testamenten als Inhalt der heiligen Schrift deckt sich wieder ganz mit der Luthers. Die heilige Schrift enthält zwei Teile, Gesetz und Evangelium; beide gehen durch das Alte und Neue Testament. Die Wirkung des Gesetzes besteht in der Aufdeckung der Sünde und in der Nieder-

1. Loci comm., Corp. Ref. 21, Sp. 84: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere"; vgl. 85: „[Lex, peccatum, gratia], e quibus locis solis Christi cognitio pendet".

2. Vgl. oben, Sermon v. d. guten Werken.

3. Loci comm. Corp. Ref. 21, Sp. 93: „Eveniunt omnia iuxta destinationem divinam" und Sp. 115: „Spiritus (der h. Geist) omnia necessario evenire docet iuxta praedestinationem". – Sp. 90: „Interni affectus non sunt in potestate nostra". – Ebendaselbst: „Negari non potest, quin sit in ea [voluntate] libertas quaedam externorum operum". – Sp. 93 wird noch besonders der externus rerum delectus, in welchem quaedam libertas sei, von den interni affectus unterschieden. – Sp. 86 nennt er die Lehre von der Freiheit des Willens gottlos: Es sei allmählich die Philosophie in das Christentum eingeschlichen „et receptum est impium de libero arbitrio dogma et obscurata Christi beneficentia per profanam illam et animalem rationis nostrae sapientiam".

4. Loci comm., C. Ref. 21, Sp. 114: „Homo per vires naturales nihil [potest] nisi peccare. Carnale [est], quidquid per naturae vires fit. – Socratis constantia, Zenonis moderatio, nihil nisi carnales affectus sunt". – Ferner C. R. 21, Sp. 177: „Opera, quae praecedunt iustificationem . . . ea omnia maledictae arboris maledicti fructus sunt . . . nihil nisi fucus et mendacia sunt, quod ex impuro corde proficiscuntur".

5. A. a. O. Sp. 116 ff. 122 und 190 wird Luthers Sermon ausdrücklich empfohlen.

schmetterung des Gewissens („ostendere peccatum adeoque confundere conscientiam"). An dieser Stelle setzt dann das Evangelium ein. („Conscientiae agnoscenti peccatum et confusae per legem evangelium ostendit Christum".) Seine Summa ist die Vergebung der Sünden („sublatum esse peccatum")[1]. Unter der Einwirkung des göttlichen Geistes gelangt der Mensch zum Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes oder zum Glauben. Der Begriff des Glaubens entspricht dem von Luther gelehrten: *Glaube ist das Vertrauen auf Barmherzigkeit Gottes, welche uns in Christus verheißen ist, oder, da Christus uns nur durch das Wort Gottes bekannt wird*, so wird der Glaube auch als beständige Zustimmung zum Worte Gottes definiert[2]. Aber dieser Glaube muß ein persönlicher sein, wenn er das Heil vermitteln soll: Inkarnation, Kreuzestod, Auferstehung Christi sind geschichtliche Tatsachen; *aber nur wenn du glaubst*, daß sie dir zu gut („tuo bono, tui servandi gratia") geschehen sind, glaubst du zu deinem Heil („feliciter credis")[3]. Jede Rücksicht auf Werke wird dabei ausgeschlossen[4]. Das Korrelat des Glaubens ist die Rechtfertigung. („Qui . . . erectus voce evangelii credit Deo, is iam iustificatus est"[5]. — Iustificamur . . ., cum, mortificati per legem, resuscitamur verbo gratiae . . . et illi fide adhaeremus[6]. Auf begriffliche Bestimmung der Iustificatio wird noch kein Gewicht gelegt[7]. Die Wirkungen des Glaubens sieht *Melanchthon* erstens in der Beruhigung des Herzens („cor primum praecificat"), was gleichbedeutend ist mit der lutherischen Heilsgewißheit, zweitens in der Entzündung der Gläubigen zur Betätigung ihrer Dankbarkeit gegen Gott in der freiwilligen Erfüllung seines Willens, des Gesetzes[8]. „Amor Dei fructus fidei." Diese Liebe zu Gott ist verbunden mit der negativ-asketisch aufgefaßten Selbst-

1. A. a. O. 21, Sp. 139 ff. und Sp. 190–192 u. 208: „Lex peccatum ostendit et conscientiam pavefacit; evangelio peccatum condonatur et exhibetur spiritus, qui ad faciendam legem cor inflammat".

2. A. a. O. Corp. Ref. 21, Sp. 162: „Quid igitur fides? Constanter assentiri omni verbo Dei, id quod non fit nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu Dei." . . . „Fides non aliud [est] nisi fiducia misericordiae divinae, promissae in Christo".

3. A. a. O. Sp. 177.

4. A. a. O. Sp. 164: [Glaube ist] „fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum sive bonorum sive malorum respectu". — A. a. O. Sp. 177: „Est credere, nullo ullorum operum nostrorum respectu fidere divina misericordia".

5. A. a. O. Sp. 155. 6. A. a. O. Sp. 159.

7. Der mittelalterlich-kirchliche Begriff von iustificatio im effektiven Sinne (= Heiligung) wirkt noch so stark, daß Melanchthon schreibt: „coepta iustificatio est, non consummata". C. Ref. 21, 178. — „Iustificari hic cepimus; nondum absolvimus iustificationem". C. R. 21, 197. — Wenn gelegentlich der Glaube selbst als unsere Gerechtigkeit vor Gott bezeichnet wird, so ist das im übertragenen Sinne gemeint, und in diesem Sinne nicht falsch; auch findet sich derselbe Gedanke ebenso bei Luther. Loci comm. C. R. 21, 159: „Sola fides de misericordia et gratia Dei in Iesu Christo iustitia est". — Oder a. a. O. 217: „Cognitio Christi iustificatio est: cognitio autem sola fides est".

8. C. R. 21, 164.

erziehung, „abominatio carnis"[1]. Für menschliche Verdienste läßt diese Lehre keinen Raum. („Iustificatio . . . humanis conatibus, operibus, meritis adimitur")[2]. Die heilige Schrift lehrt (Luk. 17), daß wir unnütze Knechte sind. Der Lohn, welchen sie den Gläubigen in Aussicht stellt, ist daher nur als „Gnadenlohn" aufzufassen; denn Gott hat sich durch seine Verheißung verpflichtet und ist uns so den Lohn schuldig[3]. Auch haftet den guten Werken, welche auf die Rechtfertigung folgen, noch eine gewisse Unreinigkeit an, weil sie, obgleich vom heiligen Geiste gewirkt, „im Fleische" geschehen"[4]. Die innere Freiheit der Gläubigen vom Gesetz lehrt Melanchthon wie Luther; ebenso aber auch die Heilsamkeit des Gebrauches des Dekalogs für die Gläubigen zum Zwecke der Abtötung des Fleisches[5].

Die Sakramentslehre endlich, welche als wesentlicher Bestandteil der Lehre von der Kirche vorgetragen wird, entspricht, wie bemerkt, der von Luther in seiner Schrift „de captivitate babyl." vorgetragenen; mit dem Unterschiede, daß die Zahl der Sakramente von Melanchthon bereits auf zwei beschränkt ist. In der heiligen Schrift, so lehrt er, werden den Verheißungen Zeichen („signa") beigegeben, welche nicht sowohl an die Verheißungen erinnern, als vielmehr sichere Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns und der Verwirklichung seiner Verheißungen sein sollen[6]. Danach gehören zum Sakrament objektiv immer zwei Stücke, erstens ein Verheißungswort (verbum), zweitens ein sinnenfälliges Zeichen (signum). Über das Verhältnis beider zu einander lehrt Melanchthon in seinen gleichzeitigen Thesen über das Abendmahl die Priorität des Wortes vor dem Zeichen: „Semper signo incomparabiliter verbum potius est" (These 45). „Carere signo potes, verbo non potes" (These 46)[7]. Das stammt aber auch, wie wir später sehen werden, alles von Luther.

Hatte Luther von 1517 bis 1521 gegen die römische „Tyrannei" gekämpft, so erstand ihm seit 1521/22 im eigenen Lager ein neuer Gegner, der eine zweite Frontstellung im geistigen Kampfe nötig machte. Wie schwer Luther diese Gegnerschaft empfand, wie gefährlich für die Sache des Evangeliums sie ihm erschien, hat er selbst im Frühjahr 1522 am deutlichsten ausgesprochen. „Alle meine Feinde, samt allen Teufeln, wie nahe sie mir kommen sind (vielmal), haben sie mich doch nicht troffen, wie ich jetzt troffen bin von den Unsern, und muß bekennen, daß mich der Rauch übel in die Augen beißet . . . Hie will ich (dacht der Teufel) dem Luther das Herz

1. C. R. 21, 190–192. 2. C. R. 21, 178.

3. C. R. 21, 179. – Eine Zusammenfassung der ganzen Lehre vom Gesetz, Evangelium und Glauben a. a. O. 190–192.

4. C. R. 21, 178: „Quia fiunt in carne adhuc, impura sunt et ipsa immunda". Doch fügt er C. R. 21, 197 mit relativer Unbestimmtheit hinzu: „Credentibus, quod reliquum est vetustatis, propter fidem condonetur".

5. C. R. 21, 205. 206.

6. Loci comm. C. Ref. 21, 208: „De signis". „Signa quae cum admoneant promissionum, tum certa testimonia divinae voluntatis sint erga nos testanturque, certo accepturos [sc. nos], quod pollicitus est Deus".

7. Propositiones de missa, C. R. 1, 480.

nehmen und den steifen Geist matt machen; den Griff wurd er nit verstehen noch überwinden"[1]. Luther nahm den Kampf auf, wie bitter weh er ihm auch tat. Gegen wen dieser Kampf geführt werden mußte, welche Grundgedanken dabei von seiten Luthers aufgestellt wurden, und wie diese Gedanken wirkten, soll uns in der folgenden Darstellung näher beschäftigen. Wir führen uns zunächst die spiritualistischen Gegner Luthers, die „Schwarmgeister", selbst vor; denn Luthers antispiritualistische Geistesarbeit kann nur verstanden werden, wenn man weiß, von wem und wie sie veranlaßt ist. Diese Geistesarbeit des Reformators ist etwa im Jahre 1528 in der Hauptsache abgeschlossen. Wir könnten also auch nur die bis 1528 aufgetauchten Spiritualisten zur Darstellung bringen. Allein da die Spiritualisten alle geistig eine Einheit bilden, und da Luther später seine Stellung zu ihnen nicht ändert: so lassen wir hier alle wichtigsten tonangebenden „Schwarmgeister" zu Worte kommen. Luthers kirchliche Größe erscheint um so höher, wenn man die kolossale Gefahr, die er prinzipiell beschworen hat, ganz überschaut.

Wir wenden uns daher zunächst zu den spiritualistischen Systemen, dann zu Luthers antispiritualistischer Gedankenbildung.

Zweiter Abschnitt:

Die Entstehung der antispiritualistischen Grundgedanken Luthers (1522—1528).

Erstes Kapitel:

Die Lehrsysteme der spiritualistischen Gegner Luthers.

Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848. — L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885. — Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890. — R. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902.

§ 24. Karlstadt.

Erbkam, S. 489 ff. — Cosack, Paulus Speratus Leben und Lieder. Braunschweig 1861, 119 ff. — Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt. Stuttgart 1856. Maronier 163 ff. — Grützmacher § 15. — H. Barge, A. Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig 1905 f. [schildert in Voreingenommenheit gegen Luther K. als Vertreter eines laienchristlichen Puritanismus. Aber dieser Titel paßt nicht auf K.s Zeit]. Ein Vorläufer dieses Werkes ist Barges A. „Karlstadt" in RE.[3] 10, 73 ff. — Gegen Barge schrieben Kolde, Beiträge zur bayer. Kirchengesch. XII, 4, 189 ff. — K. Müller (Tübingen), Luther und Karlstadt. Tüb. 1907. — M. v. Tiling, Der Kampf gegen die missa privata in Wittenberg im Herbst 1521. MKZ. XX (1909) 2,

1. Luther an Hartmuth von Kronberg; de Wette 2, 165; E. A. 53, 124.

S. 85 ff. — Barge, Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde. Leipzig 1909.

In dem geistigen Kampfe von 1517 bis 1521 hatte Luther gegen die römische Priesterschaft die antirömischen Grundwahrheiten von der h. Schrift, von der Rechtfertigung und von der Kirche erstritten. Während er aber noch in der Stille auf der Wartburg weilte, begann in Wittenberg der mystisch gerichtete Professor Karlstadt, welchem Luther viel zu langsam handelte, eine seiner Mystik entsprechende Umgestaltung des Gottesdienstes und des Gemeindelebens, durch welche das Werk Luthers in die größte Gefahr geriet[1]. Die Auffassung Barges, nach welcher Karlstadt ein selbständiges puritanisches Laienchristentum vertreten habe, hat keine Anerkennung gefunden; wir können hier von ihr absehen. Es handelt sich hier um den Gegensatz der Karlstadtschen Mystik gegen die evangelischen Anschauungen Luthers. Am Christfeste des Jahres 1521 bestieg Karlstadt die Kanzel und hielt eine Predigt „von Empfahung des heiligen Sakraments", in welcher er den Zuhörern eine Anleitung zur Feier einer „rechten evangelischen Messe" geben wollte. Indem er hier lehrte, daß der Glaube uns allein gerecht mache, leitete er auch die Sakramentsgnade allein vom Glauben ab. „Wer wenig glaubt, der erlangt wenig; welcher stark und viel glaubt, der erwirbt viel". Inhalt des Glaubens seien hierbei die Zusagen Christi, die Worte, welche er bei Darreichung des Brotes und des Weines zu seinen Tischgesellen sprach: Mein Leib wird für euch gegeben, und mein Blut wird für euch vergossen. „Durch die gläubige Annahme dieser tröstlichen Zusagungen werde der Mensch rein und heilig". „Gottes Wort reinigt und heiligt alle, die es im Glauben empfahen." Daraus folgt für Karlstadt, daß die Beichte für den Kommunikanten schlechterdings nicht notwendig sei. Die Apostel seien Sünder gewesen wie wir und haben nicht gebeichtet. Zum Schluß gibt er für seine Lehre als prinzipiellen Grund an, daß „Gott uns in seinem Worte gebiert und uns zu einer geistlichen Kreatur macht". Diese Predigt war die Einleitung zu einer gleich darauf folgenden „evangelischen" Abendmahlsfeier. Karlstadt erschien am Altar, las den Meßkanon bis zum Evangelium, ließ die Zeremonien des „Schirmens und Fechtens mit den Kreuzen" und den ganzen Opferdienst samt der Elevation weg und teilte dem Volke, ohne daß es gebeichtet hatte, unter Rezitation der Einsetzungsworte Christi das Brot und den Wein aus. Das Volk blieb infolge dessen von allen anderen Messen weg. Auf diesen ersten Schritt Karlstadts folgte bald ein zweiter, indem er sich am folgenden Tage in Gegenwart des Propstes Jonas, Philipp Melanchthons und vieler anderer Universitätslehrer mit Anna von Mochau, der Tochter eines armen Edelmannes, verlobte, bei welcher Gelegenheit er auch einen Pfarrer mit seiner Köchin traute.

Bald darauf ging Karlstadt ans Werk, in Wittenberg eine evangelische Gemeindeordnung einzuführen; durch dieselbe sollte unter anderem aus den Kirchengütern und -einkünften ein „gemeiner Kasten" eingerichtet und aus

1. Vgl. Jäger a. a. O. 254 ff.

ihm die zur Arbeit untüchtigen Armen unterstützt, auch armen Handwerkern Darlehen gewährt werden. Der Bettel hingegen sollte gänzlich abgeschafft sein. Dazu verlangte er, daß zur Vermeidung der „Abgötterei" Bilder und Altäre in den Kirchen „abgetan"[1], und die Messe streng nach der Einsetzung Christi gehalten werde; dabei wurde auch bestimmt, daß der Kommunikant die Hostie „in die Hand nehme und selbst in den Mund schiebe, desgleichen auch den Kelch und daraus trinke"[2]. Diese Ordnung hat eine große Bedeutung: es war die erste Wittenberger, die erste entschieden evangelische, durch welche die Gedanken von evangelischer Nächstenliebe und Armenpflege, über die man Jahre lang gepredigt hatte, nun angewandt werden sollten; Begeisterung, die sozialen Schäden der Zeit redlich zu heilen, spricht aus ihr; aber die Schwierigkeit dieser Aufgabe war nicht einmal erkannt, die Vorbedingungen ihrer Lösung nicht erfüllt. „Die ganze Ordnung trägt das Gepräge schwärmerischer Überstürzung an sich"[3]. Bestand konnte sie nicht gewinnen; wohl aber mußte sie zunächst das Wittenberger Gemeindeleben gänzlich unsicher machen. Karlstadt steifte sich indes immer fester auf seine Vorschläge. Am 27. Januar 1522 beendigte er eine Schrift zu ihrer Verteidigung unter dem Titel „von Abthuung der Bilder und daß kein Bettler unter den Christen sein soll". In dieser Schrift zeigt sich zwar, daß Karlstadts Eifern gegen die Bilder im Gotteshause ein Kampf gegen den Bilderdienst war, daß in diesem Kampfe aber eine prinzipielle Verwerfung aller sinnlichen Vermittlung des Geistigen überhaupt durchgeführt werden sollte. „Was können doch Laien aus Bildern Gutes lernen?" fragt er und antwortet: „nur fleischlich Leben und Leiden"; „sie führen nicht weiter denn ins Fleisch". „Aus dem Bilde des gekreuzigten Christi lernst du nicht denn das fleischlich Leiden Christi; . . . nun sagt Christus, daß sein eigen Fleisch nicht nutz sei, sondern daß der Geist nutz sei und lebendig thue machen . . . Die weil nun die Bilder stumm und taub seind und deuten auf nichts anders denn auf lauter und bloß Fleisch, das nicht nutz ist, folget festiglich, daß sie nicht nutz sind. Aber das Wort Gottes ist geistlich und allein dem Gläubigen nutze"[4]. Einen Gesinnungsgenossen fand Karlstadt zu Wittenberg an dem ausgetretenen Augustinermönch Gabriel Zwilling. Beide eiferten und hetzten täglich in Predigten von der Kanzel herab gegen Messe, Beichte, Priester, Bilder und dergleichen und forderten die Gemeinden zu eigenmächtiger Verbesserung des Gottesdienstes auf. Als Dritter im Bunde wirkte der Knabenschulmeister M. Georgius More, welcher in seiner Schule und auf dem Kirchhofe unter freiem Himmel aufreizende Volkspredigten hielt[5]. So brach Anfangs Februar 1522 der Bilderſturm los[6].

---

1. Doch wollte er wenigstens „drei altaria ohne Bild" gestatten.
2. „Ain lobliche ordnung der fürstlichen stat Wittemberg im tausent fünfhundert vnd zway vnd zwaintzigsten jar aufgericht". Ein Bogen 4°. — Abgedruckt in Richter, Kirchenordnungen II, 484 f.
3. G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit III (1890), S. 61 f.
4. Jäger, Carlstadt (1856), 263–276.
5. Jäger a. a. O. 277. 6. Jäger a. a. O. 263.

Daneben tauchte noch in demselben Jahre ein anderer, höchst gefährlicher Genosse, der stürmische Revolutionär Dr. juris Gerhard Westerburg in Wittenberg auf. Er stammte aus Köln, wo er in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts geboren sein mag; in seiner Vaterstadt studierte er die freien Künste und zu Bologna die Rechte; hier dürfte er sich die juristische Doktorwürde erworben haben; während seines italienischen Aufenthalts hat er auch Rom kennen gelernt. In Wittenberg trat er zu Karlstadt in enge Beziehungen, heiratete dessen Schwägerin und verkehrte in dessen Hause mit den Zwickauer Propheten. Dieser Stürmer ging später, nachdem er 1525 zu Frankfurt a. M. den Bürgeraufstand gegen den Rat geleitet hatte, in seiner weiteren Entwicklung geraden Wegs von dem Karlstadtschen Mystizismus bis zur Teilnahme am „Reiche Gottes" zu Münster, wo er sich im Hause Knipperdollings taufen ließ; trotz der darauf folgenden Ernüchterung galt er noch im Jahre 1542 nach dem Urteile Brießmanns zu Königsberg, wo er zeitweilig eine Ratsstelle bekleidete, für so gefährlich, daß jener Königsberger Reformator an Luther schrieb: „Vor diesem taumelnden Westerburg, der die schlimmen Irrtümer Münzers, Storchs, Marcus' (Stübners) . . . . Karlstadts und die aller andern Fanatiker verschlungen hat, bewahre unser Herr Jesus Christus unsere Kirche . . . in Gnaden!" Melanchthon aber warnte 1543 den Herzog Albrecht von Preußen vor Doktor Westerburg aus Köln, der einst mit Klaus Storch und den andern „Propheten" umhergezogen sei[1]. Dieser Westerburg war es, der 1523 die Karlstadtschen Gedanken unter anderem durch eine Schrift „Vom Fegefeuer und Stand verscheiden [d. i. abgeschiedener] Seelen" verbreiten half, indem er „allen gläubigen Christen" einprägte, daß Gott ein Geist sei, und daß, wer ihn anbeten wolle, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten müsse. Sie ist „oft halbe Seiten lang wörtlich aus einem Sermon" Karlstadts „vom Stand der christlichen Seelen" abgeschrieben, erschien in mehreren deutschen Ausgaben und wurde auch noch in einer lateinischen Bearbeitung in 3000 Exemplaren nach den Niederlanden befördert[2]. Ende 1524 erhielt er von der sächsischen Regierung den Befehl, das Land zu verlassen, nachdem er noch 1½ Jahr in Jena sein Wesen getrieben hatte. Wir verweilen aber weiter bei Karlstadt, dessen Gedanken wir uns zu vergegenwärtigen haben, weil er doch die Seele dieser Enthusiasten war. Sein Bildersturm war nur die Anwendung seiner Mystik gewesen. Hat er selbst auch kein eigentliches System derselben entworfen, so läßt sich doch das Gefüge seiner Gedanken seinen zahlreichen mystischen Traktaten unschwer entnehmen, zumal er selbst sich unendlich oft wiederholt hat.

Eine Fülle mystischer Schriften aus den Jahren 1523 und 1524 dient zur Orientierung; allein aus dem Jahre 1523 ihrer neun, darunter einige

1. Brießmann bei Krafft, Briefe und Dokumente usw. (1873), S. 84 ff. — Ein Brief von Westerburg an Herzog Johann von Sachsen vom 26. Nov. 1524 aus Jena bei Cornelius a. a. O. I, 248 f. Westerburg wurde 1543 aus Königsberg vertrieben, zog zu Laski nach Ostfriesland und ist vor 1565 gestorben. Steitz a. a. O. S. 179. 213; Tschackert a. a. O. I, 321–327. — Melanchthon Corp. Ref. V, 41.

2. Vgl. bes. Steitz a. a. O. S. 13 ff. („Westerburg und Carlstadt"); 19. 20.

von ziemlichen Umfange. Unter Aufgebung seines Doktorates hielt er sich damals längere Zeit als Landmann auf einem Bauerngute (bei Wörlitz) auf, nannte sich „ein neuer Laie" und huldigte einem phantastischen Mystizismus.

So lehrt er als Grundanschauung von der physischen Vereinigung der Seele mit Gott. „Die Erkenntnis Gottes geschieht nicht in der Vernunft oder in dem falschen natürlichen Lichte, als die Doktores von Gott disputieren, sondern im Grunde der Seelen, in göttlichem unbetrüglichen Lichte und macht den Menschen einen Freund Gottes; denn es vereint die Seele Gott dem Herrn. — — Also ist das ewige Leben ein wahrhaftig Erkennen Gottes und Christi, welches der Geist allein eingiebt und lehret, wann er sich mit der Seele vereint und ein Ding wird"[1]. Der Freund Gottes senkt seinen Willen in den göttlichen ein, verliert darin seinen eigenen Willen. Wer aber „eines Willens mit Gott" sei, werde damit auch ein „angeborener Freund Christi" und — „kann nicht sündigen"[2]. Einer äußerlichen Vermittelung der Beziehung des Menschen zu Gott bedarf es nicht. „Äußerliche Zeichen vereinen Gott nicht". „Der geistliche Mensch ist an äußerliche Dinge nicht gebunden"; der Geist vollbringt sein Leben und Werk „ohne leibliche Dinge". Was „ewig soll bleiben, das schuf Gott inwendig in der bloßen Seele. Denn Gott ist ein Geist; derhalben muß sich die Kreatur mit und durch den Geist mit Gottes ungeschaffenem Geist vereinen"[3]. Daraus folgt für Karlstadt die Verneinung des „geschaffenen Buchstabens" oder des Schriftprinzips[4], die Verwerfung der Sakramente als sinnenfälliger Vorgänge („Es kann weder Brod noch Wein die Kräfte oder Gaben Christi an sich nehmen"[5]), die Verwerfung des äußeren Gottesdienstes, der kirchlichen Ämter, des ganzen Kirchentums und der hohen Schulen mit ihrer Theologie. Schließlich stand mit dem Kirchentum nicht bloß die kirchliche Sitte, sondern, da sie das gesammte Leben der Christenheit beherrschte, dieses selbst in größter Gefahr. Zwar hat Karlstadt nicht schon 1522 die Tragweite seiner Gedanken überschaut, sondern erst 1524 die letzten Konsequenzen seiner Lehre gezogen; aber sein gewaltsam revolutionäres Gebahren ist nur die Anwendung seiner mystischen Abstraktionen, darf also mit diesen in einem Zusammenhange vorgeführt werden. Am meisten lehrreich dafür ist seine wild fanatische Schrift „Ob man gemach fahren und des Ärgernisses der Schwachen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen" (Frühjahr 1524); wohl die wichtigste Schrift unter allen, welche für sein Verhältnis zu Luther in Betracht kommen, um so wichtiger gerade für uns, weil hier Punkt für Punkt seine Abweichung von Luther auf einen allgemeineren tieferen Gegensatz von ihm selbst zurückgeführt wird[6].

Entsprechend seinem mystischen Subjektivismus stellt Karlstadt hier den

---

1. Sermon vom Stande der christgläubigen Seelen usw. 1523; bei Jäger 305.
2. Von Mannigfaltigkeit des einfältigen einigen Willens Gottes; usw. 1523; bei Jäger 311.
3. A. a. O. S. 320. 321. 322.
4. „Was gesagt ist, sich gelassen usw". A. a. O. S. 329.
5. Vom Priestertum und Opfer Christi 1523, bei Jäger 388.
6. Jäger a. a. O. S. 407—424.

independentischen Grundsatz auf: „eine jegliche Gemeinde, sie sei klein oder groß, soll für sich sehen, daß sie recht und wohl thue und auf niemand warten". Als Maßstäbe für ihr Handeln aber sollen ihr alttestamentliche Vorschriften dienen. Gott habe „geboten, daß man die Gottlosen strafen solle, wie man andere Laster strafe (Deut. 13 u. 17), und dazu ganze Städte umbringen und verwüsten, die ihrer Abgötterei warten oder nicht in der rechten Bahn wandern wollten". Solcher „Götzendienst" ist die Verehrung der Bilder und der Hostie; daher erachtet er den Kampf gegen Bilderdienst und Messekult als eine Pflicht der Gemeinde gemäß dem Befehle Gottes. Die Erfüllung der Gebote Gottes leide aber keine Unterbrechung. „Wo wir herrschen, die (wir) Gott bekennen, und Götzen finden, sollen wir sie wegnehmen und mit ihnen verfahren als Gott geboten". So scheut Karlstadt vor Gewissenszwang nicht zurück, sobald er mit seinem Anhange die Majorität in der Gemeinde hat. Man rede nicht, sagt er, von Rücksichtnahme auf die Schwachen! Christus habe bei der Reinigung des Tempels nicht bloß die Verkäufer, sondern auch die Käufer ausgetrieben. „Benedeiet" sei daher „der, welcher seinem Bruder sein Verderbnis auch wider seinen Willen abreißt und betrübt, dem er Gutes gönnt, auf daß er ihm wohl thue". Aus dem Umstande, daß Gott den Israeliten diese Praxis geboten habe „in den Orten, die sie würden einnehmen und in welchen sie herrschen würden", folgt für Karlstadt aber nicht bloß das Recht der Majorisierung der Gewissen in Sachen der Kultusreform, sondern weiter auch das Recht, die bestehende Obrigkeit dabei zu ignorieren. „Wo Christen herrschen, da sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei von sich umhauen und niederwerfen, was wider Gott ist, auch ohne Predigen". Wo es sich bloß um „menschliche Tradition" handle, da möge man das Alte sofort ausreißen als eine Pflanze, so mein Vater nit gepflanzt hat". „Menschengesetz sind der Mist, den die Juden außerhalb ihrer Gezelte tragen und mit Erde begraben mußten. Das Gott verboten und gegen ihn sündigen macht und die Nächsten verdirbt, soll man bald hinwegnehmen, wie eher wie besser; denn damit dienet man Gott und thut dem Nächsten gut, ob er gleich drumb murret und schnurret"[1].

Wie gegen den Bilderdienst, so richtete sich seine Opposition besonders auch gegen den Messekult; im Kampfe dagegen geriet er aber von seinem Mystizismus aus zur Leugnung jedes objektiven Gnadenmittels überhaupt und kam dabei zu der sonderbaren Meinung, daß Christus bei der Feier des letzten Mahles mit den Worten „das ist mein Leib usw." nicht auf Brot und Wein, sondern auf sich selbst, auf seinen Leib und sein Blut, hingedeutet habe. Seine Gegner nannte er dabei „Sakramentsknechte", und schimpfte sie geradezu „Sakramenter"[2]. Für seinen Widerspruch gegen Luther in Sachen

1. Jäger a. a. O. S. 409. 411. 416. 417.

2. Karlstadts Schriften aus seinem Streite um das Abendmahl von 1524 und 1525 sind in chronologischer Reihe bei Jäger a. a. O. S. 429 Anm. aufgeführt; die erste derselben ist, „Ob man mit heiliger Schrift erweisen möge, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sakrament sei"; es folgten: „Dialogus oder Gesprächbüchlein" von dem greulichen abgöttischen Mißbrauch des hochwürdigsten Sakraments Jesu

des Abendmahls fand er Sympathie in Süddeutschland und in der Schweiz, als er aus den kursächsischen Landen vertrieben, im Oktober 1524 sich in Straßburg und vorübergehend auch in Zürich, Basel, Nördlingen und in anderen Städten aufhielt; so wurde er der Urheber des Abendmahlsstreites, den wir unten, bei Luther wie bei Zwingli, weiter zu verfolgen Gelegenheit haben werden. Lehrreich ist dafür sein Gesprächbüchlein vom Jahre 1524, abgedruckt bei Walch, Luthers Werke XX. Da schreibt er S. 2900: „Das Essen des Fleisches Christi (ist) ein inwendiger Schmack des Leidens Christi". . . . „Die Gottkündiger reden mit Christus' Rede und sagen: spiritualiter, d. i. geistlich, müssen wir des Herrn Fleisch essen. Sakramentaliter ist es nicht mehr nütz denn das natürliche äußerliche Fleisch Christi". — 2909: „Welcher Vergebung der Sünden gewißlich haben will und das Brod des Herrn würdiglich, ohne Nachteil essen . . ., der soll gewiß werden in dem Erkenntnis des Todes Christi, das ist, den Tod Christi dermaßen verstehen und annehmen, als ihn Gott unser Vater verheißen, und mit Herzen versiegeln, daß Gott wahrhaftig ist". — 2914 bis 2921 findet sich schon die später von Zwingli vertretene Behauptung, daß Christi Menschheit nach seiner Himmelfahrt lokal beschränkt im Himmel sei: „Christus ist im Himmel leiblich; wenn Ihr Schrift zeiget, daß er in Eurem Brode ist, so will ich anders reden (2921). — Die Lehre, „daß Christus in dem Brod sei oder unter dem Brod oder in der Gestalt des Brodes" wird (2915) als „große Sünde" verworfen.

Über das äußere Schriftzeugnis aber urteilt der Spiritualist Karlstadt noch besonders, daß dasselbe „nicht nötig sei, da der Geist inwendig Zeugnis gebe[1]; denn diese unmittelbare Inspiration sei nicht bloß ein Privilegium der Apostel gewesen, sondern komme jedem Christen zu; das Wort und äußere Zeugnis fließe erst aus diesem innern Geisteszeugnis, welches alleine eine feste Versicherung in's Herz zu geben vermöge".

Bei diesem Gegensatz gegen die äußeren Gnadenmittel, gegen äußere Ämter, Kirchentum, Theologie, hohe Schulen und akademische Würden blieb es nicht. Das Überspringen der äußeren Gnadenmittel hat noch weitere Konsequenzen. Wenn die äußere Vermittelung der Beziehung des Menschen zu Gott abgelehnt wird, so wird man diese Beziehung entstehen lassen müssen

Christi. „Wider die alte und neue papistische Messe"; „Auslegung dieser Worte Christi, das ist mein Leib usw." u. A. m. — Die neue Erklärung der Einsetzungsworte in der erstgenannten Schrift F. fol. 1a. (bei Jäger 436 Anm.) — Die Schimpfworte ebenda (bei Jäger 439). — Die Göttinger Universitätsbibliothek besitzt unter dem Titel Carolostadii scripta zwei Sammelbände von zusammen 37 Schriften Karlstadts in Originaldrucken aus den Jahren 1518—1525, worunter aber die vorhin zuerst genannte „Ob man mit heiliger Schrift usw." nicht ist. — In Luthers Werken von Walch Bd. XX sind am Schluß drei Schriften Karlstadts abgedruckt: S. 2852 ff: „Von den Empfahern, Zeichen und Zusag des h. Sakraments des Fleisches und Blutes Christi"; 2872 ff.: „Wider die alte und neue papistische Messe"; 2878 ff.: Dialogus oder Gesprächbüchlein" usw.

1. Gesprächbüchlein (Luthers Werke hrsg. von Walch, XX, 2893: „Meiner Person halben durfte ich des äußerlichen Zeugnisses nicht. Ich will mein Zeugnis vom Geist in meiner Inwendigkeit haben, daß Christus verheißen hat".

entweder ohne subjektive Vermittelung, magisch, durch Eingießung einer geistigen Kraft, oder aber vorbereitet durch mystische Selbstentäußerung d. i. durch Liebe zu Gott; in jedem dieser beiden Fälle ist das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht mehr durch den Glauben vermittelt; der Glaube ist aus seiner zentralen Stellung innerhalb der Heilsordnung verdrängt, und dadurch auch die ganze Rechtfertigungslehre, wie sie Luther aufgestellt hatte, beseitigt[1]. Und Karlstadt wollte kein bloßer Theoretiker bleiben; es sollte mit Gewalt das geistige Reich Gottes hergestellt werden. Das ist der Punkt, an welchem Karlstadt mit den Sozialrevolutionären seiner Zeit mit Münzer, Storch, Stübner und den Umsturzmännern des Bauernkrieges verwandt ist. Aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er das Revolutionsrecht der religiösen Majorität auf das Gebiet des äußeren Kultus beschränkte, auf das politisch-soziale Gebiet aber nicht ausgedehnt wissen wollte. Gewiß war das eine Inkonsequenz, aber eine erfreuliche; und es ist wohl von Luther zu hart geurteilt, wenn er sie bloß aus Karlstadts Feigheit ableitet. Karlstadt ist gerade deshalb mit Münzer und den Bauern zerfallen[2]. In seinem späteren Leben, besonders seitdem er in Basel 1534 Professor an der Universität geworden war, erscheint er überhaupt erheblich gemäßigt. Er starb 1541 in Basel.

§ 25. Die Zwickauer Propheten.

Richard Bachmann, Niclas Storch. Zwickau 1880. — Seidemann, Thom. Münzer. Dresden u. Leipzig 1842. Weitere Quellen und Literatur über Münzer bei Enders in „Neudrucke deutscher Literaturwerke" Nr. 118. Halle 1893. — G. E. Steitz, Dr. Gerhard Westerburg, der Leiter des Bürgeraufstandes zu Frankfurt a. M. im J. 1525 in Archiv f. Frankfurts Gesch. u. Kunst, Bd. V, Frankfurt a. M. 1872 u. separat. — P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 3 BB., Leipzig 1890 (zu Cellarius, Westerburg, Entfeldar u. a. m.). — Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890, 163ff. — R. G. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902, § 15. — Paul Wappler, Thomas Münzer und die „Zwickauer Propheten". Progr. d. Realgymnasiums zu Zwickau. 1908.

Als Karlstadt am Christfeste 1521 das Wittenberger Volk in große Aufregung versetzt hatte, kamen am dritten Weihnachtsfeiertage (Dez. 27) die aus Zwickau ausgetriebenen „Propheten" an und drohten die Lutherstadt vollends in Verwirrung zu bringen. Sie sind gekommen, weil sie wissen mochten, dort einen Rückhalt zu finden; und in der Tat schien es, als ob Karlstadt für sie nur den Boden bereitet hätte. Es waren enthusiastische Laien, zwei von ihnen Tuchmacher, unter ihnen der eine Nicolaus Storch, der eigentliche „Prophet", mit ihm sein Handwerksgenosse Thomas Drechsler;

1. Vgl. Jäger 364.

2. A. a. O. 418. — Für Karlstadt erschien: „Clag etlicher Brüder: an alle Christen, Von der großen Ungerechtigkeit und Tyrannei, so Endressen Bodenstein von Carolstatt jetzo von Luther zu Wittenberg geschicht. Valentinus Ickelschamer zu Rotenburg uf der Thawber". Neudruck von Enders in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke" Nr. 118. Halle 1893, S. 41—55. Über den Verfasser vgl. Enders daselbst p. XVff.

dazu der Literat Markus Thomä Stübner aus Elsterberg im sächsischen Voigtlande, welcher in Wittenberg studiert hatte[1].

Der theoretische Ausgangspunkt ihres Denkens war eine neue Prophetie, deren sie sich rühmten. Sie beriefen sich auf Offenbarungen, welche sie von Gott erhielten, Storch insbesondere durch den Engel Gabriel, der ihm „leibhaftig oft erschienen" sei; man habe zwar in Wittenberg viel Bibel; die sehe man aber nur von außen an, nicht innen im Geist. Aus diesem „Geiste" verkündete einer von ihnen, daß „alle Pfaffen sollen erschlagen werden, ob sie schon Weiber nehmen", und daß in kurzem, ungefähr in fünf bis sieben Jahren, eine solche Änderung in der Welt eintreten werde, daß „kein Unfrommer oder böser Sünder solle lebend überbleiben". „Die jetzt vollzogene Taufe an Kindern, welche noch keine Vernunft haben, sei keine Taufe." — Näher sind wir über Storch unterrichtet, über den selbst Thomas Münzer urteilte, er verstehe die Bibel besser als alle Priester und habe in Wahrheit den heiligen Geist. Wahrscheinlich war der Zwickauer Tuchmacher durch sektiererische Böhmen („Pikarden") zu seiner spiritualistischen Weltanschauung gekommen. Sein leitender Gedanke war, das Reich Gottes in irdischer Herrlichkeit darzustellen; der Realisierung dieser Idee dienten die Offenbarungen, deren er sich rühmte[3], und als Weg dazu brauchte er die Umgestaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung. Pelagianische Anthropologie wird dabei vorausgesetzt („Ein jeglicher Mensch kann das Gesetz Gottes erfüllen; denn ein jeglicher hat einen freien Willen und kann das Gute annehmen und das Böse verwerfen. So nun das Gesetz von Gott gegeben, so ist's auch in des Menschen Willen, dasselbige zu halten")[4]. Das ist die prinzipielle Stellung Storchs. Weiteres erfahren wir aus seiner prophetischen Tätigkeit in Thüringen, wohin er sich 1522 begab und mit Thomas Münzer und anderen Gesinnungsgenossen den Boden für den Bauernkrieg bereitete. Nach einem glaubwürdigen Berichte[5] hat der „falsche Prophet" dort gelehrt:

„Das äußerliche göttliche hörbare Wort, das die Pfaffen predigen und

1. Melanchthon berichtet C. R. I, 513 ausdrücklich „duo lanifices, literarum rudes, literatus tertius est". — Markus Thomä sind Vornamen des Literaten Stübner. Dies wird ersichtlich aus einem Brief Münzers an Stübner bei Seidemann, Thom. Münzer S. 121, Beil. 12. Markus Stübner und Markus Thomä sind also dieselbe Person. Dadurch ist ein seit Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs II p. 40 bis herauf zu meinen Artikeln über Stübner und Thomä in d. Allg. dtsch. Biogr. fortlaufender Irrtum berichtigt. Vgl. R. Bachmann, N. Storch, 1880, S. 22, und Möller-Kawerau, KGesch. III, 33. — Der Name „Stübner", weil sein Vater in Elsterberg eine Badstube besaß. Klarheit in diese Verhältnisse hat Wappler a. a. O. gebracht.

2. So ein zuverlässiger gleichzeitiger Anonymus bei Strobel, Miscellan. Bd. 5, excerpiert bei Jäger, Karlstadt S. 259f.

3. Er berichtete, daß ihm der Engel Gabriel oft und lange leibhaftig erschiene und ihm zeige, was er tun solle. Enoch Widtmanns Chronik von Hoff, in „Fortgesetzte Sammlung" (= Unschuld. Nachr.) 1736, 16.

4. Marcus Wagners „Einfältiger Bericht, wie durch Nicolaum Storcken der Aufruhr in Thüringen ... angefangen worden" 1597, 8° in (Tentzel,) Monatliche Unterredungen 1694, 283ff.

5. Bei Wagner a. a. O.

die tägliche Messe ausgöckern [sic] für die Lebendigen und die Todten, ist eitel Gaukelwerk."

„Kein Kind soll man mit dem äußerlichen Wasser begießen, noch in die Kirchen bringen, (es) taufen zu lassen."

Unter Aufhebung aller Eheverlöbnisse und des Ehestandes auf Lebenszeit lehrte er „ein jeglicher möge Weiber nehmen, so oft es ihm im Fleisch ankäme und die Brunst in sich regen würde, und mit ihnen seiner Willkür nach in Fleisches-Vermischung leben".

Ferner, „daß alles gemein sein solle; denn Gott habe die Menschen zugleich nackend auf die Welt geschaffen und ihnen alles zugleich, was auf Erden sei, unterworfen und das dominium über (die) Fische im Meere und Vögel unter dem Himmel gegeben".

„Dannenhero solle man alle Obrigkeit, beide geistliche und weltliche, entweder ihres Amtes entsetzen oder aber mit dem Schwerte tödten."

So war aus dem theoretischen Spiritualisten der anarchistisch-kommunistische Demagoge geworden, der um so gefährlicher wirkte, weil er, wie ein zeitgenössischer lutherischer Pfarrer berichtet, „mit den Leuten freundlich und demütig umging und sich so andächtig und heilig stellen konnte, als wäre er ein Engel Gottes", eine ziemlich magere Person, die sich gar nicht auf der Welt Pracht gab, sondern einfältig in einem langen grauen Rocke ohne Falten einherziehend sich schauen ließ, einen breiten Hut auf dem Haupte, aber ein unkeuscher Mensch[1]. Während Storch das Umherziehen liebte, hatte sich der Literat Markus Stübner, wie es scheint, auf längere Zeit in Wittenberg eingerichtet und gewann einen beträchtlichen Anhang für sich. („Non paucos in suam sententiam perducebat". Camerarius.) Zu den begeisterten Gesinnungsgenossen dieser neuen Propheten zählte bald ein sonst scharfsinniger und arbeitsamer Schwabe, Martin Keller (Cellarius) aus Stuttgart, welcher (1499 geboren) Magister von Tübingen war, in Wittenberg als Lehrer wirkte und am 7. April 1522 sich immatrikulieren ließ, damals noch, wie Brießmann berichtet, ein Mensch von unaussprechlich prahlerischem Geiste. Er nahm mit Begeisterung die Storchsche Idee des Reiches Gottes auf, wonach auf Erden die Bösen untergehen und nur noch die Frommen übrig bleiben sollten[2].

1. A. a. O. 297. — Weiteres über Storch, welcher 1525 im Spital in München als unbekannter Fremdling starb, in m. Art. D. C. Band 36 (1893) 442ff.

2. Im Jahre 1525, als er Wittenberg bereits verlassen hatte und zu Königsberg in Preußen die lutherische Reformation störte, hat er den dortigen Predigern ein darauf bezügliches „Judicium" eingereicht, welches Speratus ausführlich widerlegte. Die Handschrift desselben im K. Staatsarchiv zu Königsberg (Tschackert, Urkundenbuch II, Nr. 422) hat den Titel „Refutatio opinionis de interitu impiorum et superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro, contra Judicium M. Cellarii super eadem re nobis Concionatoribus Reg. Montis Borussiae oblatum" (Excerpte daraus bei Cosack, Speratus, S. 415). — Von Cellarius' eigener Hand befindet sich auf demselben Archiv eine eigenhändige, vier Folioseiten lange Original-Handschrift unter dem Titel „In Evangelium Nicodemi", eine spiritualistische Auslegung der Stelle Ev. Joh. 3, 5 „geboren aus Wasser und Geist", worin der Verfasser besonders die Stellen 1. Mos. 1, 2 „Der Geist schwebte über dem Wasser" und

Die eigentliche Führung dieser Partei übernahm jetzt aber der Prediger Thomas Münzer von der Katharinenkirche zu Zwickau[1] (1490 zu Stolberg am Harz geboren), ein unruhiger Kopf, welcher jährlich ein neues Amt suchte und je länger desto mehr sich zum Kanzeldemagogen auswuchs; er hatte sich von Storch imponieren lassen und wandelte ganz in dessen Bahnen. Im Jahre 1521 verließ er Zwickau, zog zwei Jahre ohne festen Wohnsitz herum, wurde 1523 Prediger in Alstedt, 1524 in Mühlhausen und leitete 1525 die soziale Revolution der Bauern in Thüringen, bis er nach der Niederlage seiner 8000 Mann starken „christlichen Gemeine" bei Frankenhausen im Mai 1525 gefangen genommen und enthauptet wurde. In seiner letzten Schrift „Hochverursachte Schutzrede und Antwort" (Nürnberg 1524) wetterte er gegen „das geistlose sanft lebende Fleisch zu Wittenberg" d. i. gegen Luther, dem er u. a. vorwirft, daß er „die Christenheit mit einem falschen Glauben verwirret" habe und „den Fürsten heuchle". Auch Münzer war wie Karlstadt von dem Studium germanischer Mystiker, besonders Taulers ausgegangen. Folgerichtig mystisch denkend kam er darüber zur Herabsetzung des „heiligen Buchstabens"; es helfe nicht, lehrte er, wenn Jemand gleich hunderttausend Bibeln gefressen hätte; die Schrift töte, der Geist mache lebendig; der Glaube komme nicht „durchs Gehör"; im Abendmahl sah er ein „Abgehen des Geistes Christi in die Herzen der Auserwählten". Die Kindertaufe wurde verworfen. Er nahm es gewiß ernst mit seinem rein geistigen Christentum und mit dessen Aufgabe, die Ordnungen des gesamten Lebens zu durchdringen; aber durch sein schwärmerisches Gebahren wurde er zum Empörer; um dem damals unter unsagbarem Druck schmachtenden niederen Volk aufzuhelfen, hielt er es für nötig, daß die „wuchersüchtigen Bösewichter weggetan" würden; dazu glaubte er „mit dem Schwerte Gideons" von Gott ausgerüstet zu sein, wie er sich in einem Briefe an seine „Brüder" in Eisenach vom 9. Mai 1525 unterschrieb[2].

Ev. Joh. 5, 3 „Die Kranken warteten, bis sich das Wasser bewegte" heranzieht. Die Schrift stammt wohl aus dem Jahre 1528. — 1526 gab er seinen Spiritualismus auf, nachdem er sich am 9. Febr. zu Königsberg verpflichtet hatte, nach Wittenberg zurückzureisen und sich von Luther in der Wahrheit unterrichten zu lassen. Die eigenhändige handschriftliche „Offene Verpflichtung" ist diplomatisch genau abgedruckt in Tschackert, Urkundenbuch II, Nr. 438. Cellarius fand Anstellung in Basel, wurde eine Säule des dortigen Kirchentums gegen die Wiedertäufer und starb daselbst 1564 als geschätzter Doktor und Professor der Theologie. Weiteres über ihn in m. Urkundenbuche I, S. 484; bei Erbkam a. a. O. 509; bei L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer (Denk) 1882, S. 151ff., wo er aber zu günstig beurteilt ist, weil L. Keller das Verhalten M. K.s in Ostpreußen noch nicht kannte.

1. Von ihm „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort, wider das geistlose sanft lebende Fleisch zu Wittenberg" 1524. Neudruck von Enders in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke". Halle 1893, Nr. 118, S. 18ff. — „Ordnung und Berechnung des deutschen Amts zu Alstädt. Eilenburg 1524. 4°. — „Auslegung des XIX. Psalms". Wittenberg 1525.

2. Münzer sagt in „Außgetrückte emplössung" Aiijb, bei Seidemann Thomas Münzer (1842) 143, Anm.: „Gedeon hett eynen solchen festen starken glauben, daß er mit ihm eine unzählige große Welt durch dreihundert Mann überwand". Zum Ganzen

Die schwärmerisch vorgetragene Hoffnung von dem Zusammenbruch aller Verhältnisse und der Aufrichtung eines paradiesischen Reiches Gottes mußte auf die schwer gedrückten niederen Stände verführerisch wirken. Ein Geist stürmischer Neuerungssucht ergriff die Massen und endete in der religiös-sozialen Revolution der Bauern vom Bodensee bis nach Ostpreußen im Jahre 1525. Die politischen Machthaber griffen zur Gegenwehr und schlugen die Revolution nieder; das Los der Unglücklichen wurde schlimmer als zuvor.

Der absolutistische Staat und die hierarchische Kirche hatten nichts getan, das soziale Übel zu mildern; da begreift es sich, daß ernste Christen auf einen andern Weg sannen, das Reich Gottes herbeizuführen. Es bildeten sich Kreise von Reformgesinnten, die vom damaligen Staate nichts erwarteten, von der hierarchischen Kirche auch nichts, die aber auch den Reformatoren zu Wittenberg und Zürich kein Vertrauen schenkten, da sie über das bloße Reden nicht hinausgekommen seien und an eine sittliche Umwandlung der Verhältnisse nicht Hand angelegt hätten. Daher wollte man in diesen Kreisen weder katholisch noch lutherisch oder zwinglisch sein und mit dem Staate nichts zu tun haben, statt dessen eine neue, der vermeintlich urchristlichen Liebesgemeinde nachgebildete Genossenschaft gründen, vor welcher die bisherigen Kirchen und Staatsverbände keine Bedeutung mehr hätten. Auf die Niederlage der Bauern folgt unmittelbar das Emporschnellen der „Täufer". Ihr hervorragendster Prediger, Theologe und Organisator Balthasar Hubmaier ist, als er durch Luthers Schriften am römischen Kirchentum irre geworden war, definitiv durch Thomas Münzer bestimmt, seit dieser in den ersten Septembertagen 1524 in Oberschwaben erschienen war und im Anfang des Jahres 1525 mehrere Wochen in der Gegend von Waldshut am Rhein sein Wesen getrieben hatte[1].

§ 26. Das Täufertum. Balthasar Hubmaier.

K. Bouterweck, Zur Lit. u. Gesch. d. Wiedertäufer. Bonn 1865. — L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885 [konstruiert einseitig das Täufertum als „altevangelische" Bewegung]. — Derselbe, Joh. v. Staupitz und die Anfänge der Reformation. Leipzig 1888, 241 ff. [in demselben Geiste wie das vorige Werk]. — J. Loserth, Der Anabaptismus in Tirol v. s. Anfängen bis zum Tode Jac. Huters (1526–1536). Wien 1893. — Derselbe, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer im 16. u. 17. Jahrh. Beitr. zu ihrer Gesch., Lehre u. Verfassung. (Arch. f. österreich. Gesch. 81 u. sep.) Al. Nicoladoni, Joh. Bünderlin v. Linz und die oberösterr. Täufergemeinden 1525–31. Basel 1893. — E. Müller, Gesch. d. Bernischen Täufer. Frauenfeld 1895. — H. Lüdemann, Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip. Bern 1896 [gegen Keller]. Paul Burckhardt, Die Basler Täufer. Basel 1898 [gegen Keller: eine „altevangelische" Gemeinde gab es in Basel nicht; die Täufer kamen von außen; die Basler Staatskirche erwehrte sich ihrer; aber als „Stille im Lande" erwarben sie sich später wohlverdiente Achtung]. — J. Loserth, Die Wiedertäufer in Niederösterreich von

vgl. Seidemann a. a. O. 60; 140 (wo eine Abhandlung von Münzer abgedruckt ist) u. 143.

1. Cunitz in Herzog R. E.[2] VI, 346. — Loserth, Hubmaier 1893, 73 (gegen A. Baur, Zwinglis Theologie II, 133).

ihren Anfängen bis zum Tode Balth. Hubmaiers (1525–1528), Blätter d. Ver. f. Landeskunde v. Nieder-Österreich, N. F. 33, 417ff. – Josef Beck, Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, betreffend deren Schicksale in der Schweiz, Salzburg, Ober- und Nieder-Österreich, Mähren, Tirol, Böhmen, Süddeutschland, Ungarn, Siebenbürgen und Südrußland in der Zeit von 1526–1785 (Fontes rerum Austriacarum XLIII). Wien 1883. – Emil Egli, Die Züricher Wiedertäufer 1878. – Derselbe, Aktensammlung zur Gesch. d. Ref. Zürich 1879. – Derselbe, Die St. Galler Täufer. Zürich 1887. – Ludwig Enders, Aus dem Kampfe der Schwärmer gegen Luther. Drei Flugschriften (1524. 1525) in „Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrh. Halle a. S. 1893. – Nitsche, Zur Geschichte d. Wiedertäufer in der Schweiz. Einsiedeln 1885 [reicht v. 1522–1532]. – Th. Kolde in Stud. u. Krit. 1894, S. 197ff. – Uhlhorn, Art. Anabaptisten, RE.[3] I, 481ff. – K. Rembert, Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. B. 1899. – G. Tumbült, Die Wiedertäufer. Mit Kunstbeilagen. (Monogr. z. Weltgesch.) Bielefeld 1899. – F. Roth, Zur Geschichte d. Wiedertäufer in Oberschwaben. (Zeitschr. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg. 28. Jahrg. 1902.) – Berbig, Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. 1527/28 (Dtsch. Ztsch. f. Kirchenrecht 1903, XIII, 3, S. 291ff.). – Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890, 33ff. – M. Martin, Joh. Landtsperger [Karmelitermönch in Augsburg]. Die unter diesem Namen gehenden Schriften und ihre Verfasser. Augsburg 1902. – J. Loserth, Doktor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn 1893. 217 S. gr. 8°. – „Mitteilungen aus dem Antiquariate von S. Calvary & Co. (in Berlin)" I. Bd. Berlin 1870. 417 S. gr. 8° erwähnen unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer hauptsächlich in Oberdeutschland" Neudrucke von Werken Hubmaiers, Landsbergers und Riedemanns.

Ohne ausgeprägte Lehre, ohne feste kirchliche Organisation repräsentierten die Täufer, etwa seit 1525, eine Genossenschaft freiwilliger Christen zur Betätigung des christlichen Geistes in heiliger Bruderliebe, losgelöst von den geschichtlich erwachsenen Kirchen und ohne Interesse für den Staat, ja, oft im Gegensatz zu ihm. Als Zeichen ihres Bundes galt die Taufe, die man freiwillig, also als Erwachsener, begehrte. Da sie die Kindertaufe verwarfen, erhielten sie von Gegnern den Namen „Wiedertäufer", welchen sie selbst aber zurückwiesen. Das Prinzip ihrer Religion ist mystisch: Die Idee der unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Geist, und ihre Sittlichkeit will dementsprechend Betätigung des Willens Gottes in heiliger Liebe sein, aber abgewandt von der Welt. Dogmatische Interessen haben sie gar nicht; daher begegnen uns unter ihnen sowohl Anhänger des Symbolum apostolicum, als auch Antitrinitarier[1]. Die geschichtlich erwachsenen Kirchen

1. Zahlreiche Formeln des Symb. Apost. (= XII Artikel des christl. Glaubens, nach legendarischer Zählung) von Hubmaier 1525, Leonhard Schiemer 1527, von Brüdern 1540; 1565 usw. sind abgedruckt bei Beck (s. oben) S. 646. – Andere waren Antitrinitarier wie Denk und Hätzer. Von dem Letzteren existiert bei Beck a. a. O. S. 34 folgendes gereimte Bekenntnis über Gott:

„Ich bin allein der ewig Gott,
Der one hilf alles erschaffen hat.
Fragst Du, wieviel doch meiner sein?
Ich bin's allein; mein sein nit drei.
Sag auch dabei on aller Won,
Weiß glatt auch von keiner Person.
Ich bin auch weder dies noch das,
Wem Ich's nit sag, der weiß nit was."

haben für sie auch keine Bedeutung; sie wollen weder katholisch noch lutherisch noch zwinglisch sein; sie verwerfen Papsttum und äußeres Kirchenwesen überhaupt, bekämpfen auch am Luthertum noch die Rechtfertigungslehre und das Schriftprinzip und am Zwinglianismus die Vermischung von Kirche und Staat; die heilige Schrift wird zwar nicht verworfen, aber spiritualistisch ausgedeutet; der Geist, das lebendige Wort, steht über dem geschriebenen. —

Der Ursprung dieser Richtung liegt in der Schweiz, in Zürich, wo die Täufer eine schnellere und radikalere Reformation von Religion und Leben versuchten, als sie Zwingli mit Hilfe der Obrigkeit erstrebte. Republikanisch ist auch die Selbsthilfe, mit welcher man die Idee eines christlichen Volkes verwirklichen wollte. Hier standen an der Spitze ein Züricher Patrizier Konrad Grebel, welcher auf den Hochschulen von Wien und Paris gebildet war, Felix Manz, ein Schüler des Gelehrten Ceporinus, und der Mönch Georg aus Chur, genannt der Blaurock. Der Letztgenannte war es, welcher die Taufe an den Erwachsenen einführte, indem er sich durch Grebel taufen ließ und dann Andere taufte. Von Zürich aus verbreiteten sich diese „Täufer" über die nordöstliche Schweiz nach Schwaben, Tyrol, Österreich und besonders nach Mähren, wo ganze Gemeinden entstanden. Im Fluge verbreitete sich diese neue Reformation. Aber da das Auftreten der Täufer unmittelbar nach dem Bauernkriege erfolgte, und da sie von ihrem vermeintlich rein geistigen Christentum aus die staatliche Ordnung als bloß äußerliche Veranstaltungen geringschätzten und gelegentlich völlig ignorierten: so sahen die Obrigkeiten im Täufertum nur eine neue Revolution und wandten deshalb Gewalt gegen dasselbe an; in Zürich begannen die Hinrichtungen von Wiedertäufern im Januar 1527. In Deutschland aber, wo auf die Wiedertaufe ebenfalls Todesstrafe gesetzt wurde, gab sogar ein Kaiserliches Mandat, erlassen zu Speier am 23. Sept. 1529, den Obrigkeiten die weitgehendste Vollmacht, „alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetauften, Mann und Weibspersonen verständigs Alters, vom natürlichen Leben zum Tod mit dem Feuer, Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Personen, ohne vorhergehende Inquisition der geistlichen Richter" zu „richten"[1]. Am schlimmsten erging es ihnen in den streng katholischen Landstrichen. Allein in Tyrol und Görz schätzte man nach der Angabe eines gleichzeitigen Chronisten bis zum Jahre 1531 die Zahl der Getöteten auf 1000. Sebastian Franck meldet, daß die Zahl der Opfer im ganzen auf 2000 angegeben werde. Ihre Glaubensfreudigkeit und Standhaftigkeit erweckte Staunen und Verwunderung. Nach ihrer Ansicht ist die Religion lediglich Sache des inneren Menschen, geht also die weltliche Obrigkeit gar nichts an; sie verlangen daher absolute Freiheit der Religionsgemeinde vom Staat. Denn der Staat ist als Ordnung des welt-

---

Ablehnung der Bezeichnung „Wiedertäufer": Hubmaier, „Eine Form zu taufen usw." (1517) am Schlusse, Blatt a iiij: „Seydmal (sintemal) der erdichtete Kindertauf kein Tauf ist, mögen deshalb die, so jetzt den Wassertauf nach der Ordnung Christi empfahen, des Wiedertaufs nit beschuldigt werden". Ähnlich an vielen anderen Stellen seiner Schriften; z. B. „Ein Gespräch usw.", 1526, Fol. F. 2.

1. Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1858, S. 538.

lichen Schwertes wesentlich heidnischer Natur; das Volk Gottes bedarf desselben nicht; nicht einmal an obrigkeitlichen Ämtern soll sich der Christ beteiligen, geschweige denn am Krieg, an Prozessen und anderen staatlichen Veranstaltungen. In dem Vorgehen der Obrigkeiten gegen die Bauern sahen sie demgemäß das Gegenteil ihrer Überzeugungen. Daher erklärt sich das Aufkommen und die sturmschnelle Verbreitung ihrer Ideen seit dem Jahre des Bauernkrieges. Gleichzeitig führte ein anderer Umstand zum Bruch der Täufer mit dem Luthertum: der Streit Luthers mit Erasmus über den freien Willen; während Luther ihn mit Augustin im antipelagianischen Sinne für das Gebiet der Religion leugnete, behaupteten ihn die Täufer aus sittlichen Gründen. Dazu mögen sie besonders dort gekommen sein, wo pseudo-evangelische Christen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade zur Verwerfung der „guten Werke" mißbrauchten. Ihre Verfassung war eine presbyteriale: „Diener des Wortes" leiten die Gemeinde; in der Zahl dieser Diener steht einer an der Spitze als „Bischof"; unter ihnen wirken „Diener der Notdurft"; die bischöfliche Funktion hat nichts hierarchisches an sich. — Unter den Schriftstellern des Täufertums, mit welchen wir es hier hauptsächlich zu tun haben, steht als typische Gestalt des täuferischen Propheten, Polemikers, Organisators und Märtyrers, obenan der Doktor der Theologie Balthasar Hubmaier, zuletzt in Nicolsburg, neben ihm, aber etwa zwanzig Jahre jünger als er, der beschauliche, sinnige Johannes Denk, ein „Frühvollendeter".

Verweilen wir zuerst bei Balthasar Hubmaier (Hubmör) aus Friedberg bei Augsburg (Friedberger, Pacimontanus), der seit 1525 als literarischer Vorkämpfer der Schweizer Täufer wirkte, ein unruhiger, radikaler, von Eitelkeit nicht freier, gelegentlich schwankender, aber doch mutiger Mann. An Lebensalter einem Luther gleich, hatte er sich auch in demselben Jahre wie dieser die Würde eines Doktors der Theologie (zu Ingolstadt) erworben und wirkte, von Eck hoch gelobt, neben ihm seitdem als Professor der Theologie und gefeierter Kanzelredner, bis er nach Regensburg als Domprediger ging, von wo er, nachdem er stürmisch aufregend besonders gegen die Juden gepredigt hatte, nach Waldshut am Rhein, welches damals unter österreichischer Herrschaft stand, im Jahre 1521 übersiedelte. Von 1522 an durch die Lektüre von Luthers Schriften am Katholizismus irre geworden, ging er bald über die Lehre Zwinglis, mit dem er seit 1523 in lebhaftem Verkehr stand, hinaus, verwarf die Kindertaufe und die kirchlichen Gnadenmittel überhaupt und fand, nachdem er aus Züricher Gefangenschaft 1526 nach einem nicht ernst gemeinten „Widerruf" entkommen war, Zuflucht in Mähren, zu Nicolsburg, wo unter dem Schutze eines adeligen Grundherrn eine evangelische Gemeinde entstanden war. Hier entfaltete Hubmaier eine ungemein fruchtbare Tätigkeit; an 12000 Taufgesinnte sollen sich allmählich hier eingefunden haben, ließen sich taufen und verbreiteten die Wiedertaufe durch Mähren und die österreichischen Länder. Als die Verfolgung sich gegen die Täufer erhob, wurde ihr mährischer Führer gefänglich eingezogen. Mutig ging Hubmaier dem Feuertode entgegen, ließ sich geduldig seinen langen Bart durch den

Schergen mit Schwefel und Pulver einreiben und starb mit Worten des Gebetes auf dem Scheiterhaufen am 10. März 1528 zu Wien. Drei Tage darauf folgte ihm als Bekennerin sein mutiges Eheweib, eine Waldshuter Bürgerstochter, Elsbeth (Hügline) im Tode nach, indem sie mit einem Stein um den Hals von der großen Donaubrücke hinabgestürzt und ertränkt wurde[1].

Seine zahlreichen Schriften voll theologischen Gehalts und rücksichtsloser Konsequenz zeigen ihn uns als den „ersten Autor" der Wiedertäufer, wofür er schon 1528 in urteilsfähigen katholischen Kreisen galt[2]. Ihre Titel beziehen sich auf alle Grundfragen des Täufertums[3]. Aus ihnen ergibt sich

1. Loserth, Hubmaier 1893, S. 14–189. – Sein Bild bei S. Calvary & Co. (s. oben S. 133) S. 118. Facsimile seiner Handschrift bei Loserth a. a. O. Beilage Nr. 2. Über den nicht ernsten Charakter seines „Widerrufs" vgl. Loserth a. a. O. 122.

2. Joh. Fabri bei Loserth a. a. O. 27. Anm. 1.

3. Die Titel seiner Schriften lauten in modernisiertem Deutsch (vgl. S. Calvary & Co. a. a. O. S. 114–118 und Loserth, Hubmaier a. versch. St. bes. 146 ff.):

1) Achtzehn Schlußreden, so betreffen ein ganz christlich Leben, woran es gelegen ist. Disputiert zu Waldshut von D. Balth. Friedberger. O. O. (1524). (Original Stadtbibl. in Hamburg; Hofbibl. München.)

2) Eine ernstliche christliche Erbietung an e. ehrsamen Rat zu Schaffhausen. 1524. 6 Bl. 4°. Exemplare in Basel, Zürich u. Wien. Näheres bei Loserth a. a. O. 51: Eine zweite u. dritte Erbietung v. J. 1524 bei Loserth a. a. O. 196–200.

3) Von Ketzern und ihren Verbrennern. 1524. 4 Bl. (Baseler Kirchenbibl., 36 Artikel, excerpiert bei Loserth a. a. O. 52–54.)

4) Schlußreden . . . dem Joh. Eck . . . fürboten [d. i. dargeboten]. 8 Bl. 4°. O. O. u. J. – Exemplare in Basel, Zürich u. Augsburg. Näheres bei Loserth a. a. O. 70–72. Daselbst Inhaltsangabe. (Dasselbe lat.)

5) Etlich Beschlußreden . . . von Unterricht der Meß 1525.

6) Ein Summ eins ganzen christlichen Lebens; sonderlich ein Bericht, den Kindertauf und das Nachtmahl belangend. 1525. (Original, Hofbibl. in München. Bildet ein Kapitel in Nr. 8. Vgl. Loserth a. a. O. 88.)

7) Öffentliche Erbietung 1525. 1 Bl. 4°. (Exemplare in St. Gallen u. Augsburg. Näheres bei Loserth a. a. O. 76. Auch Anhang in Nr. 8.)

8) Von dem christenlichen Tauf der Gläubigen. 1525 (Nr. 6 u. 7 sind darin aufgenommen). 34 Bl. 4°. Gegen Zwingli. Exemplare in Zürich (Stadtbibl.) u. St. Gallen. Inhaltsangabe bei Loserth a. a. O. 84–89; A. Baur a. a. O. II, 137.

9) Ein Gespräch . . . auf M. Ulrich Zwinglis . . . Taufbüchlein, von dem Kindertauf. Nicolsburg 1526. 36 Bl. 4°. Exemplare in der Hofbibl. zu Wien u. München, Stadtbibl. zu Augsburg und im mährischen Landesarchiv. Vgl. Loserth a. a. O. 93 u. 137. Analyse bei Loserth S. 138–143.

10) Eine kurze Entschuldigung . . . an alle christgläubige Menschen. Nicolsburg 1526. 34 Bl. 4°. Hofbibl. in Wien. Kopie in der v. Beckschen Sammlung, benutzt bei Loserth a. a. O. 96 ff. Vgl. ebendas. 151 ff.: eine polemische Selbstverteidigung.

11) Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil, daß man die jungen Kindlein nicht taufen solle, bis sie im Glauben unterrichtet sind. Nicolsburg 1526. 10 Bl. 4°. Hofbibl. in Wien u. München, Stadtbibl. in Augsburg.

12) Ein einfältiger Unterricht auf die Worte, das ist der Leib mein, in dem Nachtmahl Christi. Nicolsburg 1526. 14 Bl. 4°. Mähr. Landesarchiv; Hofbibl. Wien. Vgl. Loserth a. a. O. 153.

13) Handlung jetzt den 14. Tag Marcii des XXVI. Jahrs, so zu Auspitz geschehen usw. (Nicolsburg 1526.) (Zürich 1526.)

14) Von dem Kindertauf, ein Gespräch der Prädicanten zu Basel. Nicolsburg

seine innerliche Entwicklung in folgender Weise: Im Januar 1525 erklärte Hubmaier in einem Briefe an Ökolampadius in Basel, daß „jetzt die Stunde da sei, in welcher er öffentlich verkündige, was er vorher im Innern verschluckt habe", daß Gott ihm „den Geist der Freiheit" gegeben habe, kraft dessen er die Kindertaufe verwerfe. Denn die Taufe sei eingesetzt als Ver-

1527. Hofbibl. zu Wien; mähr. Landesarchiv. Vgl. Loserth a. a. O. 138. Vgl. ebendas. 148f.

15) Grund und Ursach, daß ein jeglicher Mensch, der gleich in seiner Kindheit getauft ist, schuldig sei, sich recht nach der Ordnung Christi taufen zu lassen, ob er schon hundert Jahre alt wäre. Nicolsburg 1527. 8 Bl. 8°. Hofbibl. zu Wien; mähr. Landesarchiv. Vgl. Loserth a. a. O. 138. Vgl. ebendas. 147.

16) Eine Form zu taufen im Wasser die Unterrichteten im Glauben. Nicolsburg 1527. 4 Bl. 4°. Ein Taufagende-Exemplar in der Hofbibl. zu Wien; im mähr. Landesarchiv; Handschr. (Kopie) in der Stadtbibl. zu Hamburg. Loserth 155.

17) Eine Form des Nachtmahls Christi. Nicolsburg 1527. 10 Bl. 4°. Exemplare in der Hofbibl. zu Wien und im mähr. Landesarchiv. Neudruck bei S. Calvary & Co., Mitteilungen I, 1870, 118–130. Vgl. Loserth a. a. O. 155f.

18) Von der Freiheit des Willens, die Gott durch sein gesendet Wort anbeut allen Menschen und ihnen darin Gewalt giebt, seine Kinder zu werden, auch die Wahl, Gutes zu wollen und zu thun, oder sie aber Kinder des Zorns, wie sie denn von Natur sind, bleiben zu lassen. Nicolsburg 1527. 42 Bl. 4°. Mähr. Landesarchiv. Loserth 160ff. Dem Markgrafen Georg von Brandenburg gewidmet.

19) Das andere Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen ... Nicolsburg 1527. Mähr. Landesarchiv. Loserth 162. Dem Herzoge Friedrich von Liegnitz gewidmet.

20) Von der brüderlichen Strafe. Nicolsburg 1527. 8 Bl. 4°. Mähr. Landesarchiv. Loserth a. a. O. 157.

21) Von dem christlichen Bann. Wo derselbe nicht aufgerichtet und gebraucht wird nach dem ordentlichen und ernstlichen Befehl Christi, daselbst regiert nichts denn Sünd, Schand und Laster. Nicolsburg 1527. 10 Bl. 4°. Mähr. Landesarchiv. Loserth 157.

22) Eine christliche Lehrtafel, die jeglicher Mensch, ehe er im Wasser getauft wird, vor wissen solle. Nicolsburg 1527. 36 Bl. 8°. Hofbibl. zu Wien. Vgl. Loserth a. a. O. 138. Auszug daraus a. a. O. 146ff.: enthält das Lehrgebäude H.s in katechetischer Form (Fragen u. Antworten).

23) Die zwölf Artikel des christlichen Glaubens zu Zürich im Wasserthurm beweise gestellt. Nicolsburg 1527. Hofbibl. in Wien u. München. Andere Ausg. Nicolsburg 1528. 8 Bl. 8°. – Neudruck in: Unschuldige Nachrichten (= Fortgef. Sammlung ꝛc.) Jahrgang 1746 (nicht 1756) S. 900–911. Vgl. Loserth a. a. O. 122.

24) Von dem Schwert. Eine christliche Erklärung der Schriften, so wider die Obrigkeit (d. i. daß die Christen nicht sollen im Gewalt sitzen noch das Schwert führen) von etlichen Brüdern gar ernstlich angezogen werden. Nicolsburg 1527. Mähr. Landesarchiv. Loserth 166.

25) „Ein kurzes Vaterunser". Nicolsburg 1526. Hofbibl. Wien. 47 Bl. 8°. „Ganz erbaulich". Vgl. Loserth a. a. O. 153.

26) „Rechenschaft" in 27 Abschnitten, vollendet am 3. Jan. 1528, handschriftlich im Archiv des k. k. Unterrichtsministeriums in Wien, abschriftlich in der v. Beckschen Sammlung; daraus Excerpte bei Loserth, Hubmaier 1893, S. 176ff.

27) Ein Lied „Freut euch, freut euch zu dieser Zeit usw." (Text bei Wackernagel, Deutsches Kirchenlied III, Nr. 165/164; vgl. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer S. 48) wird auch von Loserth a. a. O. 192 Hubmaier zugesprochen. Dazu kommt

28) sein Züricher Widerruf, „Balthasar Hubmaiers von Friedberg Bekenntnis", bei Egli, Aktensammlung Nr. 940 und Loserth a. a. O. 120ff.

pflichtung, abzusagen dem Satan und all seinem Pomp bis in das Wasser d. i. bis in den Tod. Da nun Kinder nicht imstande seien, diese Verpflichtung zu übernehmen, so beziehe sich die Einsetzung der Taufe überhaupt nicht auf sie. Ebenso stehe es mit dem Herrenmahl, in welchem sich die Teilnehmer verbindlich machen, Leib und Blut geradeso für Christus einzusetzen, wie er es für uns getan habe[1]. Ostern 1525 ließ er sich daher durch den täuferischen Pfarrer Wilhelm Reublin nach seinem Sinne taufen, mit ihm etwa noch 60 Personen; danach taufte er selbst in den Ostertagen „für und für", über 300 Menschen[2]. Im Juli 1525 veröffentlichte er darauf eine geharnischte Streitschrift „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen", die ihre Spitze gegen Zwingli kehrte, obgleich derselbe darin nicht mit Namen genannt ist. Eifrig gelesen und viel verbreitet verfehlte sie ihres Eindrucks nicht, zumal sie mit Nachdruck zum ersten Male wissenschaftlich geltend machte, daß ein direkter Beweis für die Kindertaufe in der Bibel nicht vorliege. Die christliche Wassertaufe sei ein öffentliches Bekenntnis des christlichen Glaubens und eine Übernahme der christlichen Pflichten. Daher sei die von Christus eingesetzte Ordnung: „Wort, Gehör, Glaube, Taufe und Werk" (Kap. 5). Das „Werk" aber besteht in der Besserung des Lebens nach dem Gesetze Gottes und nach der Regel Christi. Daran schließt der Verfasser seine Lehre über das Abendmahl. Christus habe das Gedächtnis seines Leidens eingesetzt zu einer Ermahnung und Erinnerung, daß wir, so oft wir das Brot mit einander brechen, seines für uns am Kreuze gebrochenen Leibes eingedenk sein sollen. „Hier greift man augenscheinlich, daß das Brot nicht ist der Leib Christi, sondern allein eine Ermahnung desselben. Desgleichen ist der Wein nicht das Blut Christi, sondern auch nur allein ein Gedächtnis, daß er sein Blut vergossen und ausgeteilt habe am Kreuze allen Gläubigen zur Abwaschung unserer Sünden[3]." Taufe und Abendmahl werden also nur symbolisch aufgefaßt, und wie man die Taufe nur unter Bedingung des Glaubensbekenntnisses erhält, so wird man zum Abendmahl nur zugelassen nach vorher übernommener „Liebespflicht"[4]. Taufe und Abendmahl sind gedacht als freiwillige Leistungen der Gemeindeglieder zur Bezeugung des Glaubens und der Liebe in der Gemeinde, jene als Bekenntnisakt, dieses als Liebeszeichen; „die

1. Vollständig in: J. Oekolampadii et H. Zwinglii epistolarum libri IV. Basel 1536. Fol. 64. Vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie II (1889), 131 f.

2. Nach seinem eigenen Bericht bei Egli, Aktensammlung Nr. 911, S. 431.

3. Siehe S. 136, Nr. 8. Excerpte bei Loserth a. a. O. S. 84–89. Eine anerkennende Würdigung dieser Schrift gibt Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis, Theol. Stud. u. Krit. XXV (1882) S. 265. – Zwingli schrieb dagegen: „Über Doktor Balthasars Taufbüchlein wahrhafte gegründte Antwort durch Huldreich Zwingli", Werke, hrsg. v. Schuler u. Schultheß II, 1, S. 345–369. Dazu die Einleitung 343 bis 345. Vgl. A. Baur a. a. O. II, 141 ff. – In seiner Taufagende stellt er folgende „Ordnung" auf: „Erstlich predigt; zum andern den Glauben; zum dritten die Bekenntnuß; zum vierten den Wassertauf; zum fünften die Brechung des Brotes". („Eine Form zu taufen ꝛc." 1527. Hamb. Stadtbibl., Hdschrift. Bl. a 111 vo.)

4. „Eine Form des Nachtmahls Christi" (Siehe S. 137, Nr. 17 im Neudrucke „Mitteilungen usw." S. 126).

Taufe für die Gläubigen, das Nachtmahl für die Bewährten"[1]. In dieser Weise aufgefaßt gehören „Wassertaufe und Nachtmahl" nicht nur eng zusammen als „die zwei Band mit welchen Christus seine Braut auswendig umgürtet hat und gebunden", sondern sie sind die unumgängliche Bedingung alles Christentums überhaupt. Wenn nicht diese zwei Stücke nach Christi Einsetzung und Ordnung „wieder aufgerichtet und gebraucht werden, so haben wir unter uns", schreibt Hubmaier in „den Zwölf Artikeln des christlichen Glaubens", „weder Glauben, Liebe, Kirchengelübde, brüderliche Strafe, Bann noch Ausschließung, ohne welche Dinge es nimmermehr wohl stehen mag in der Kirche"[2]. Ausführlich verbreitet sich Hubmaier sodann im Jahre 1526 von Nicolsburg aus, wo er sich sicher wußte, über dieses Thema in einer Streitschrift gegen Zwingli, in welcher er ihn offen und rücksichtslos angriff; sie führt den Titel „Ein Gespräch, auf Zwinglis Taufbüchlein, von dem Kindertauf"[3]. Auch er wolle, schreibt er, daß in seiner Lehre die heilige Schrift sein Richter sei; in ihr finde er zwei „Ceremonien" von Christus „aufgesetzt", die Taufe und das Nachtmahl, „mit welchen wir öffentlich bezeugen, auswendig vor dem Volke, daß wir schon inwendig Glauben und Vertrauen haben in Christum und uns deß im Herzen befleißigen, das wir auswendig durch diese Ceremonie versehen. Denn es ist nicht genug, daß man Christum mit dem Herzen glaubt, man muß ihn auch auswendig bekennen mit allem dem, darmit man einen Christen bezeuget". Jeder Gläubige sei „schuldig, durch die Wassertaufe seinen Glauben auch äußerlich, vor der christlichen Gemeinde zu bekennen". Getauft werden können danach nur die vorher Unterrichteten und Gläubigen"; es darf nur eine Taufe auf den Glauben stattfinden. Für die Kindertaufe gebe es keinen Schriftgrund[4]; sie „beraubt uns der rechten Taufe Christi"; denn man meint, die Kinder seien getauft, „und sind doch nichts weniger denn getauft"[5].

Die von ihm im Drucke verbreiteten Tauf- und Abendmahlsagenden gewähren einen deutlichen Einblick in die praktische Anwendung seiner Vorstellungen. Die Schrift „Eine Form zu taufen im Wasser die Unterrichteten im Glauben"[6] verlangt von dem Täufling die Ablegung eines „Taufgelübdes", dessen Inhalt sich etwa mit dem apostolischen Glaubensbekenntnisse deckt. Darauf erfolgt seine Taufe, welche der Vorsteher der brüderischen Gemeinde („Bischof") in ihrem Beisein und begleitet von ihren

1. Hubmaier, Ein Gespräch usw. [Vgl. S. 136 Nr. 9] Bl. 92.
2. Unschuldige Nachrichten 1746, 908.
3. Vgl. S. 136 Nr. 9.
4. Doch fügt Hubmaier hinzu: „Wie wohl ich ihnen [den Kindlein] darmit die Seligkeit nit abschlage; sondern ich befehl es in die Hand Gottes; sein Will geschehe mit ihnen und uns allen; denn tief sind die Reichtumb der Weisheit und Erkenntnis Gottes usw." Röm. 11. [Nach Luther.] Bl. F 1. Ferner Bl. G 2 vo: „Ich sage, daß ich die jungen Kinder weder selig sprechen kann noch verdammen; ich laß es stehn in dem Urteil Gottes". — Andere Stellen gegen die Kindertaufe Bl. G 1, G 2.
5. A. a. O. H 4 vo und „der uralten Lehrer Urteil" 1526, Bl. C 4 vo. (Hofbibl. zu München.)
6. Siehe S. 137 Nr. 16.

Gebeten an ihm vollzieht. Mit der Taufe wird die Handauflegung verbunden, welche ebenfalls der „Bischof" vollzieht. Darauf macht er die Aufnahme des „Neulings" in die Gemeinde perfekt mit den Worten: „Ich gebe Dir Zeugnis und Gewalt, daß Du fortan unter die christliche Gemeinschaft solleſt gezählt werden, ihrer Schlüssel als ein Mitglied teilhaftig sein, mit anderen christlichen Schwestern und Brüdern das Brot brechen und beten. Gott sei mit Dir und Deinem Geiste. Amen"[1].

Hat durch diese Handlung die Kirche ihn ihrerseits gewiß gemacht, daß sie ihn aufgenommen hat, so ist es nun seine Aufgabe, daß er seinerseits die Kirche „seines Gemütes und Willens vergewissere". Anweisung dazu gibt die Abendmahlsagende „Eine Form des Nachtmahls Christi" (1527)[2]. Hiernach ist es die Gemeinschaft des Brotbrechens, wodurch der Christ der Gemeinde „anzeigt, bezeugt und sie öffentlich vergewissert, ja ihr ein Sakrament oder Eidespflicht thut und seine handgelobte Treue gibt, daß er fortan seinen Leib und Blut auch also für seine Glaubensgenossen darspannen und vergießen wolle". Auf Christi Marter und Tod bezogen, ist die Brotbrechung und Austeilung des Kelches „ein lebendiges Gedächtnis derselben". Ehe aber das Brotbrechen beginnen kann, muß „die inwendige Gemeinschaft im Geist" da sein, wie der Glaube der Taufe vorangehen muß. „Wie der Wassertauf ein öffentlich Zeugnis ist eines christlichen Glaubens, also ist das Abendessen eine öffentliche Kundschaft [d. i. Kundmachung] christlicher Liebe. Welcher sich nun nicht will taufen lassen und das Nachtmahl nicht halten, der will Christo nicht glauben noch christliche Liebe pflegen, und will nicht ein Christ sein." Der Hauptnachdruck liegt also auf der „Liebespflicht". Dieselbe lautet nach der Agende:

„Ihr Brüder und Schwestern, wollet Ihr Gott in der Kraft seines heiligen und lebendigen Wortes vor, in und über allen Dingen liebhaben, ihm allein dienen, ehren, anbeten und seinen Namen fortan heiligen, auch euren fleischlichen und sündigen Willen seinem göttlichen Willen, den er durch sein lebendig Wort in Euch gewirkt hat, unterwerflich machen zum Leben und Tod: so sag ein jeglicher insonderheit „„Ich will"".

Wollt Ihr Euren Nächsten lieb haben und die Werke brüderlicher Liebe an ihm vollbringen, Euer Fleisch und Blut für ihn darstrecken und vergießen, auch Vater, Mutter und aller Obrigkeit nach dem Willen Gottes gehorsam sein, und das auf die Kraft unsers Herrn Jesu Christi, der auch sein Fleisch und Blut für uns dargestreckt hat und vergossen: so sag ein jeglicher insonderheit „„Ich will"".

Wollt Ihr brüderliche Strafe brauchen gegen Eure Brüder und Schwestern, Friede und Einigkeit zwischen ihnen machen und auch Euch selbst mit allen denen, die Ihr beleidigt habt, versöhnen, Neid, Haß und allen bösen Willen gegen männiglich fallen lassen, alle Handlung und Hand-

1. A. a. O. Hdschrift der Stadtbibl. zu Hamburg, Bl. a 111.
2. Siehe S. 137 Nr. 17. Neudruck in den „Mitteilungen" von Calvary & Co. 1870, I, S. 118ff.

tierung, so Eurem Nächsten zu Schaden, Nachteil und Ärgernis gereicht, willig abstellen, auch Eure Feinde lieb haben und ihnen wohlthun und alle die, so solches nicht thun wollen, nach der Ordnung Christi Matth. 18 c. ausschließen: so sag ein jeglicher insonderheit „„Ich will"".

Begehrt Ihr hierauf, in dem Nachtmahl Christi mit der Essung des Brotes und Trinkung des Weins solche Liebespflicht, die Ihr jetzt gethan, öffentlich vor der Kirche zu bestätigen und zu bezeugen auf die Kraft des lebendigen Gedächtnisses des Leidens und Sterbens Jesu Christi, unsers Herren: so sag ein jeglicher insonderheit „„Ich begehr's auf die Kraft Gottes""."

Darauf „bietet" der Priester Brot und Wein, jenes gebrochen, diesen in einem „Trinkgeschirr" („Kelch"), den „Beisitzenden" „in die Hand" und spricht die Einsetzungsworte; sie aber essen und trinken und „verkündigen so den Tod des Herrn, bis er kommt".

Daß dieses Essen und Trinken „nicht anders denn geistlich und im Glauben" stattfindet, liegt auf der Hand. „Brot ist Brot und Wein Wein in dem Abendmahl Christi, und nicht Christus". „Denn derselbe ist hinauf gefahren in den Himmel und sitzt zur Rechten Gottes seines Vaters; dannenher er wieder kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten".

Die Begründung für diese Lehre von Taufe und Abendmahl findet Hubmaier in seiner spiritualistischen Theorie von dem Verhältnis Gottes zum Menschen. „In den Gläubigen wirkt Gott das Wollen und Wirken *durch die innerliche Salbung seines heiligen Geistes*; also daß der Mensch dasteht in aller Freiheit zu wollen und wirken Gutes und Böses; das Gute aus der Salbung Gottes, das Böse aus eigener und angeborener Natur und Mutwillen; welcher böse Wille aber mag aus der gegebenen Gnade Gottes durch den Menschen gemeistert und gezähmt werden."

„Gott will den Willen, Wort und Werk brüderlicher Liebe von uns haben und sich nicht mit Worten bezahlen noch abfertigen lassen", so daß eine Gemeinschaft der Heiligen zustande komme, die „allgemeine christliche Kirche, außerhalb deren kein Heil ist"[1].

Der „Freiheit des Willens" widmete Hubmaier ausdrücklich zwei dogmatische Schriften „Von der Freiheit des Willens" und „Das andere Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen"[2]. Charakteristisch ist in der zweiten die Behauptung, daß „durch das gesendete Wort" dem Gläubigen möglich wird alles, was unsern Kräften unmöglich ist; es sei daher ein Fluch, zu sagen: Gott habe uns unmögliche Dinge geboten. Er gebe vielmehr „durch sein gesendetes Wort allen Menschen Gewalt, seine Kinder zu werden" und „setze ihnen die Wahl, Gutes zu wollen und zu thun, frei heim".

Dem sittlichen Zwecke der Gemeinschaft der Heiligen entspricht die Verpflichtung der Gemeindemitglieder zu „*brüderlicher Strafe*" unter einander

1. Excerpte aus der Schrift „Ein Form des Nachtmahls" nach dem Neudruck bei Calvary & Co. Vgl. vor. Anm.

2. Siehe oben S. 137, Nr. 18 u. 19; Excerpte bei Loserth a. a. O. S. 160–165.

und zum „christlichen Bann", falls er nötig wird[1]. Gegenüber der sittlichen Verwilderung der Christenheit, auch gegenüber den heuchlerischen Gläubigen, die „gut evangelisch seien mit Weiber nehmen, Fleisch essen, mit nimmer fasten und beten", während „man nichts anderes sehe, denn saufen, fressen, Gott lästern, wuchern, lügen, betrügen, schinden, schaben, zwingen und dringen, stehlen, rauben, brennen usw." — gegenüber solcher Leichtfertigkeit und Freiheit des Fleisches sei die „brüderliche Strafe" so nötig, daß „wo die nit sei, gewißlich auch keine Kirche sei, obschon der Wassertauf und das Nachtmahl daselbst gehalten werden"; und „wo der christliche Bann nicht aufgerichtet und gebraucht werde nach dem ordentlichen und ernstlichen Befehl Christi, daselbst regiere nichts denn Sünde, Schande und Laster". Recht und Pflicht der brüderlichen Strafe hat nämlich jeder, der die brüderische Wassertaufe erhalten hat. Er spricht zum Bruder, welcher sündigt: ich ermahne Dich, Deines Taufgelübdes eingedenk zu sein und zu halten, was Du Gott zugesagt hast. Ist der Bruder ordnungsgemäß gestraft, erst insgeheim, dann vor zweien und dreien, zuletzt vor der ganzen Gemeinde, und will er dann noch nicht von der Sünde lassen, so wird er von der Gemeinde ausgeschlossen, weil er sein „Taufgelübde" und seine „Liebespflicht" gebrochen habe. Mit dem gebannten Menschen aber darf keine Gemeinschaft gepflogen werden, bis er Buße tut und wieder aufgenommen wird. So wird die Gemeinde der Heiligen faktisch hergestellt.

Die Konsequenz, daß, wo der christliche Bann gehandhabt wird, eine weltliche Obrigkeit nicht mehr nötig sei, ist von Hubmaier nicht nur nicht gezogen, sondern in seiner Schrift „Von dem Schwerte" sogar bekämpft worden[2]. Aber andere „Brüder" haben sie gezogen und ihren christlich gefärbten Sozialismus auf die Spitze getrieben. Charakteristisch sind dafür die Bekenntnisse der Täufer in der Stadt Steyr aus der Brüderschaft des Hans Hut, über welchen unten noch näher berichtet werden soll. Hier wird offenbar, was die Führer der Bewegung in ihren Schriften verschleiert haben. Dort zieht man aus dem Gemeindebegriffe, wonach die täuferische Brüderschaft mit der „Gemeinde Gottes" identisch ist, die Folgerung, daß alle Nichtmitglieder „Gottlose" seien. Das Gemeindeleben ist kommunistisch. „Keiner soll eigens haben, sondern alle Dinge ihnen gemein sein". Dabei ist die Stimmung der Täufer stark eschatologisch orientiert: „Der jüngste Tag sei nahe; alsdann werden sie mit Christo regieren auf Erden". Etliche behaupten die Beseligung der Teufel und aller Verdammten, also die *„ἀποκατάστασις πάντων"*, und noch andere meinen, daß es überhaupt keinen Teufel und keine Hölle mehr gebe, weil Christus sie zerstört habe[3].

1. Siehe oben S. 137, Nr. 20 u. 21; Excerpte bei Loserth a. a. O. S. 157–160.
2. Siehe oben S. 137, Nr. 24; Inhaltsangabe bei Loserth a. a. O. S. 166–170.
3. Nach einer Handschrift im K. K. Unterrichtsministerium zu Wien gedruckt von Loserth a. a. O. S. 207 ff.

§ 27. Fortsetzung. Johann Denk.

L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer [Denk † 1527]. Leipzig 1882. — Th. Kolde, Zum Prozeß des Johann Denk usw. in „Kirchengeschichtliche Studien", Reuter gewidmet, Leipzig 1888, S. 228ff. — Maronier a. a. O. p. 35ff. — R. H. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902. § 18.

Während Hubmaiers stürmische Natur mit Wort und Tat für den freien christlichen Radikalismus kämpfte, erscheint Johann Denk, ein stiller junger Mann, als eine auf das innere Leben gerichtete Persönlichkeit; geistig verwandt dem Verfasser der „Deutschen Theologie", die er in seinem Denken reproduciert. Der Unterschied Denks von dem Verfasser der „Deutschen Theologie" besteht wesentlich nur darin, daß, während der mittelalterliche Mystiker lediglich seine Theorie der mystischen Vollkommenheit aufstellt und in der Kontemplation die Einheit des geteilten Seins erlebt, der täuferische Denker von Nürnberg aus dieser Theorie auch Konsequenzen in Bezug auf die empirische Kirche zieht. Doch bleiben wir zunächst bei der Harmonie dieser beiden Mystiker! Sie ist seit dem sechzehnten Jahrhunderte so stark empfunden worden, daß in zahlreichen Ausgaben der deutschen Theologie mystische Aussprüche Denks („Hauptreden", 30 Thesen), über die Einigung der Kreaturen mit Gott im Willen, als Anhang beigedruckt worden sind[1]. Denk war von

1. „Etliche Hauptreden und Sprüche, in denen sich ein jeder fleißiger Schüler Christi üben mag, zu prüfen und zu erkundigen, was von rechter wahrer Vereinigung mit dem höchsten einigen Gut zu lernen und zu betrachten sei". Nach L. Keller, Die Reformation usf. S. 471 zuerst 1528 bei P. Schöffer in Worms erschienen; aber Keller irrt, wenn er sie erst seit dem Jahre 1621 von Joh. Arndt gemeinsam mit der „Deutschen Theologie" reproduziert werden läßt. Die Göttinger Bibliothek besitzt eine gemeinsame Ausgabe beider Schriften schon aus dem J. 1597 unter dem Titel „Die teutsche Theologie. Gedruckt zu Halberstadt durch Georg Koten. Anno 1597". Hier stehen die „Hauptreden" S. 106–110. Die Ausgabe Johann Arndts ist, wie er selbst am Schlusse berichtet, nach einem Wittenberger Drucke von 1520 veranstaltet, sodann etwa von der Mitte an nach einem Baseler Drucke von 1521, der ihm „deutlicher" erschien, und einem Augsburger von 1534; vorgedruckt ist die Vorrede Luthers zur „Deutschen Theologie", an dessen Edition sich der Herausgeber zuerst gehalten hat. Dadurch wird die Meditation, welche Keller auf S. 471 aufstellt, hinfällig: „Der Umstand, daß die Reproduktion der „Deutschen Theologie" [durch J. Arndt] nach der von Denk und Hätzer im Jahre 1528 veranstalteten Edition, nicht aber nach der von Luther seit 1516 oft wiederholten Ausgabe erfolgt ist, gibt ... einen Fingerzeig dafür, aus welchen Kreisen der Mann, der die deutsche Theologie im Jahre 1621 wieder ans Licht zog, seine Vorlage empfangen hat". — Indem ich hier Denk als Autor der „Schlußreden" annehme, folge ich Keller, ohne in der Lage zu sein, ihn zu kontrollieren. Bei Keim findet sich aber in seinem Artikel „Hätzer" in der Realencyklopädie 2. Aufl. 5. Band S. 530 die Bemerkung: „Leider sind die letzten Arbeiten Hätzers, Baruch, Schlußrede zur deutschen Theologie, Lieder usw. verloren oder fast verloren". Danach war Hätzer der Verfasser der „Hauptreden" am Schlusse der deutschen Theologie? — — Sie passen aber besser zu Denks Lehrweise. „Gott ist einig", lehrt Denk da, „und Einigkeit entsteht und kommt allein aus ihm" (I). — Das „Eine, verstehe Gott, will eins und ist aller Zwiefaltigkeit zuwider und entgegen" (II). — „Deshalben, was Gott geschaffen, das hat er alles auf das Einige und zu dem Einigen geschaffen, sonst hätte ihm die Ordnung gemangelt. Omnia ab uno ad unum" (V) — „Wer etwas, das frei ist und sein soll, eigen macht, der thut wider den, der es frei ge-

Geburt Baier, hatte seine Bildung in Basel erhalten und wirkte schon in jungen Jahren 1523 als Rektor der Sebaldusschule in Nürnberg. Hier aber zerfiel er mit Osiander, welcher seit 1522 im Geiste Luthers tätig war; 1525 mußte Denk weichen; durch den Rat ausgewiesen, fand er Zuflucht in St. Gallen. Hier geriet er unter die Täufer; noch in demselben Jahre vertrieben, empfing er in Augsburg die Taufe und wirkte als tätiges Mitglied im Bunde der „apostolischen Brüder". Ihre Gemeinde zählte 1527 bereits 1100 Personen und betrieb eine erfolgreiche Propaganda durch ganz Oberdeutschland. Auch von Augsburg vertrieben, starb Denk auf der Flucht in Basel im Jahre 1527[1].

In mystischen Traktaten hat er 1525 bis 1527 seine Lehren veröffentlicht[2]; am wichtigsten sind die beiden, welche den Titel führen „Vom Gesetz Gottes" und „Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk"; hier überträgt der Gesinnungsgenosse des Verfassers der „Deutschen Theologie" dessen Mystik aus dem spekulativen in das ethische Gebiet: statt des vollkommenen Seins, in welchem alles geteilte Sein aufgehoben ist, lehrt Denk die vollkommene Liebe, in welcher alle Selbstheit vernichtet wird, er selbst ein Gottesfreund, für welchen der Gegensatz der lutherischen Reformation zum Papsttum gar nicht erst existiert. Er kommt mit den Grundgedanken der germanischen Mystik vollständig aus; von seinen theoretischen Gedanken dürfte kein einziger

---

schaffen hat, und das ist die Sünde (XVI). – „Das Eine (Jesus Christus) hat den allerfreiesten Willen gelehret, geübet, gehabt und gebraucht" (XXIII). – „Nun ist das Freie noch vorhanden; das muß nicht verloren werden" (XXVII). – „Wiederkehren von allem Gezweiten in das Einige. Das muß durch das ganze Leben studiert werden. Wer will, der kann's. Wer es nicht glaubt, der versuche es" (XXIX). – „Das mag und soll allein durch Verlierung alles des, so dem Einen zuwider ist, geschehn; sonst nicht. Das ist Gelassenheit, in Gelassenheit nämlich ganze Ergebung oder Dargebung, ein vollkommen Opfer, das freiwillig ist" (XXX).

1. L. Keller, Ein Apostel usw. (1882), 6, 10, 28; 63, 101 ff., dem ich hier folge. – Die Taufe wurde in Augsburg durch Untertauchen vollzogen; die Männer waren dabei nackt, die Frauen mit einem Gewande bekleidet (Keller a. a. O. 112).

2. Eine verdienstliche Bibliographie der Schriften Denks liefert L. Keller, Ein Apostel usw. S. 241 ff. – Die Berliner Kgl. Bibliothek besitzt folgende: „Was geredt sei, das die Schrift sagt: Gott thue und mache Guts und Böses. Ob es auch billig, daß sich Jemand entschuldige der Sünden und sie Gott überbinde" MDXXVI. 4 Bog. 4°. – „Vom Gesetz Gottes, wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllt werden muß". Daran gedruckt: „Von der wahren Liebe". Am Schlusse noch der Traktat: „Welcher die Wahrheit wahrlich lieb hat, mag sich hierin prüfen im Erkenntnis seines Glaubens, auf daß sich niemand in ihm selbst erhebe, sondern wisse, von wem man Weisheit bitten und empfahen soll." Zusammen 4 Bog. 8°. (Letzteres auch separat, 1 Bog. 8°.) – „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk, zu verstören das getieht [d. i. erdichtete] gleißnerisch Ausreden der falschen und faulen Auserwählten, auf daß die Wahrheit Raum hab, zu verbringen [d. i. vollbringen] das ewige unwandelbare Wohlgefallen Gottes." $3^1/_2$ Bog. 8°. – „Widerruf." [Dieser Titel auf Blatt 1 stammt aber vom Herausgeber. Denk selbst schrieb auf Blatt A 2:] „Protestation und Bekenntniß etlicher Punkten halb" [in welchen sich Hans Denk (kürzlich vor seinem Ende selbst weiter erklärt und ausgelegt hat). 1 Bog. 8°. (Erbkam a. a. O. 563. Anm. 3 berichtet auf Grund des Titels dieser Schrift den „Widerruf" Denks.)

original sein, so abhängig ist er von der „Deutschen Theologie"; er unterscheidet sich von ihr aber durch die kühne Folgerichtigkeit, mit welcher er aus der Mystik die praktischen Konsequenzen bis zur radikalsten Antikirchlichkeit zieht.

Prinzip der religiösen und sittlichen Erkenntnis ist die „Einsprechung Gottes", die „Salbung des Geistes"[1], die Stimme Gottes im Herzen oder das Wort Gottes oder Christus selbst, der „den Seinen das göttliche Gesetz von Anfang der Welt bis an das Ende in ihr Herz redet und schreibt". Jesus ist nur ein Träger dieses ewigen Geistes, allerdings ein vollkommener. Gott, Geist, ewige Liebe, Christus, Wille Gottes in uns — das alles sind inhaltlich identische Begriffe. Wer aber das göttliche Gesetz, Christum selbst, „in seinem Herzen hat, dem mangelt es weder an Weg noch an Füßen, weder an Licht noch an Augen noch an allem, was not ist zu vollbringen den Willen Gottes"[2]. Die Innenwirkung wird von Anbeginn der Welt allen Menschen zuteil[3]. Die Gotteserkenntnis ist eine unmittelbare, in welcher wir Gott aufs allerblößeste hören mit uns reden". „Wer Gott nicht von Gott selbst erkennen lernt, der hat ihn nie erkannt"[4]. „Also mag ein Mensch, der von Gott erwählt ist, ohne Predigt und Schrift selig werden. Die Seligkeit ist an die Schrift nicht gebunden, wie gut und nütz sie immermehr dazu sein mag"[5]. Die Schrift wird wohl geachtet als eine Leuchte in der Finsternis des Unglaubens, aber ist erkennbar doch nur für den, welcher die Offenbarung Gottes in seiner eigenen Brust achtet.

Aus ihr wird der „Freund Gottes" inne, daß Gott seinem Wesen nach Geist, seiner Gesinnung nach Liebe ist, und daß diese Liebe allmächtig wirkt, so daß sie selbst „die Hölle überwindet"[6]. Denk läßt diesen Vorgang aber in der Form der sittlichen Freiheit verlaufen, mit welcher Gott die Kreatur ausgestattet hat. „Gott will Niemand gezwungen haben und Jedermann willig in seinem Dienst"[7]. Die Sünde stammt „aus dem Eigentum" der

1. „Vom Gesetz Gottes", Blatt A 8vo: „Ein Freund Gottes hält das Allerkleinste, das er außer Gottes Einsprechung denkt, redet oder thut, für Sünde". B 7vo: „Salbung des Geists".

2. A. a. O. Bl. a 6. — Bl. b 8 „Die Liebe ist Gott selbst".

3. Ordnung Gottes Bl. a 4: „Das Licht, das Wort Gottes, das unsichtbar ist, scheinet in aller Menschen Herzen, die in diese Welt kommen; denn es ist von Anbeginn darin". — Bl. b 3: „Dies Wort (Gottes) höret nicht auf zu wirken, solang eine Zeit oder Statt ist".

4. „Allerblößest usw." in „Was geredt sei usw." Bl. b 4. Das Andere: Vom Gegensatz Gottes Bl. b 6.

5. Widerruf Bl. a 3.

6. Ordnung Gottes Bl. b 1vo und „Was geredt sei, daß die Schrift sagt, Gott thue und mache Gutes und Böses" (1526) Bl. a 2vo: „Möchte aber die Sünde nicht überwunden werden, so wäre Gott nicht allmächtig, müßte seinen Feind ewiglich neben und wider sich stehen sehen; ja sein Feind wär ihm gleich mächtig".

7. „Was geredt sei usw." Bl. b 4vo. — Sodann „Ordnung Gottes usw." Bl. c das VII. Kapitel „Vom freien und gefangenen Willen des Menschen" u. f.; Bl. c „Wie gefangen er [der Mensch auch durch die Sünde] ist, so mag er doch frei leiden, was das Wort in ihm thut". Dazu das VIII. Kapitel, Bl. c 2 „Vom freien Willen des Menschen, der mit Gottes Willen eins ist". — Endlich „Widerruf", Artikel VI

Menschen. Gott, der in uns wirkt, verlangt Liebe von reinem Herzen. Sie ist Bedingung der Seligkeit oder vielmehr, in ihr wird die Seligkeit erlebt, weil dann tatsächlich das Leben des Menschen das Leben Gottes ist. In stetigem „Sich-selbst-verlieren" nähert sich der Gottesfreund diesem Ziele, und alle, welche ihm nachleben, bilden den Bund der Brüder, in welchem das Reich Gottes kommt. Als „Erkennungszeichen", als „Einschreibung in die Gemeinde" dieser „Gläubigen" dient die Taufe, welche auf diesem Standpunkte nur den bewußt Gläubigen, also nur Erwachsenen, zuteil werden kann[1].

Mit der Verwerfung der Kindertaufe wird nicht bloß die historisch erwachsene Kirche abgebrochen, sondern auch der Neubau einer evangelischen Volkskirche unmöglich gemacht; an ihre Stelle tritt ein mystisch-religiöser Freiwilligkeitsverein.

Derselbe tritt, wie alle konsequente Mystik, in Gegensatz gegen den geschichtlichen (positiven) Charakter des Christentums; die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus, die Heilsgeschichte, hat keine konstitutive Bedeutung mehr für die Frömmigkeit. Dann darf natürlich auch keine Rechtfertigungslehre darauf gebaut werden. Folgerichtig wird sodann verneint, daß die heilige Schrift Erkenntnisprinzip und notwendiges Gnadenmittel sei; die h. Schrift wird zwar höher geachtet als „alle menschlichen Schätze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes"; denn jene ist zufällig, dieses „ewig"[2]. So wird auch das Schriftprinzip Luthers verworfen. Am deutlichsten aber wird der Gegensatz des konsequenten Mystikers zu Luther in der Lehre von der Kirche, besonders vom kirchlichen Gottesdienst. Auf Verfassungsfragen läßt sich Denk überhaupt nicht ein, vermutlich wegen ihrer rein äußerlichen Natur; desto gereizter aber polemisiert er gegen den kirchlichen Gottesdienst, gegen die „Kirchengepränge, welche ihm Gräuel und Abgötterei" sind, und an deren Stelle ein „Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit" treten soll. Da gerade dieser Gegensatz die Weiterentwicklung des reformatorischen Dogmas

„Vom freien Willen", Bl. a 4: „Wer die Wahrheit in Christo Jesu erkennt und ihr gehorsam ist von Herzen, der ist von Sünden frei, wiewohl er unangefochten nicht ist".

1. Seine definitive Ansicht im „Widerruf", Art. VIII, Blatt a 6: „Der Tauf ist ein Einschreibung in die Gemein der Gläubigen. Nicht daß sie alle gläubig seien vor Gott, die getauft werden, sondern daß sie allein für gläubig erkannt werden, soviel es möglich ist zu erkennen. Darum ist der Kindertauf nicht nach dem Befehl Christi; denn bei ihnen wird nicht gespürt, welches ein Jacob oder Esau ist, welches doch ein Diener Christi fürnehmlich prüfen soll, nach dem . . . ers erkennen mag. — Kindertauf ist ein Menschen-Gebot und der Christen Freiheit [d. i. steht in dem Belieben der Christen]. Es schadet keinem Gläubigen, daß er in der Kindheit getauft ist." — Denk ist also bis zu seinem Tode in der Verwerfung der Kindertaufe konsequent geblieben; geändert hat er nur, wie er a. a. O. angibt, sein persönliches Verhalten gegenüber der Vornahme von Taufhandlungen; auf sie wollte er, als er diesen „Widerruf", genauer diese „Protestation und Bekenntnis" niederschrieb, von da an verzichten. „Was ich gethan habe, das ist geschehen; was ich aber thun will, wird jedermann ohne Schaden sein. Der Eifer um des Herrn Haus hat mich ausgeschickt, und hat meinen Verstand wiederum heim gerufen. Recht thun im Haus Gottes ist allemal gut, aber Botschaft werben an die Fremden, ist nicht jedermann befohlen."

2. Widerruf, Art. I, „Von der Geschrift", Bl. a 3.

erheblich beeinflußte, so lassen wir den antikirchlichen Eiferer selbst ausführlich zu Worte kommen. Unverblümt hat er sich darüber zuerst in seiner Schrift „Ordnung Gottes", Kapitel XI[1] ausgesprochen. „Feiern müssen wir in Gott und den Herrn in uns wirken und regieren lassen", schreibt er da und läßt Gott zu der damaligen Christenheit die Worte sprechen, welche Jahve bei Jesaia (Kap. 1) an Israel richtet: Ich will eure Feier „und Opfer nicht haben; nehmet euer Fleisch und Brot und alle Kirchengepränge hinweg von mir; ich mag sie nicht mehr ansehen, hab einen Gräuel darob". . . . „Ich hab euch nicht befohlen, das Brot mit einander zu brechen wie zankende Hunde . . . Desgleichen hab ich euch nicht heißen am Leib waschen, daß die Seele im Koth bleib oder wie eine geschwemmte Sau sich wieder in der Pfützen umwälzen 2. Petr. 2. Zur Heiligung uns der Herr berufen hat, Brüder, nicht zur Uneinigkeit und solchem Affenspiel ohne alle Furcht Gottes. 1. Thess. 4". Die äußerlichen Ordnungen sind „Elemente der Welt". Sodann in der Schrift „Vom Gesetz Gottes": „Ceremonien sind eine äußerliche Ordnung, dem groben Volke Israel, dem alle geistliche Rede fremd war, zur Besserung gegeben, nämlich dardurch sie erinnert würden der Einfältigkeit aller Gebote, welche dem Adam im Paradiese von Anfang geoffenbart ist: daß man Gott allein liebete und alles, das die Liebe möchte hindern, hasset. . . . Wer diese Einfältigkeit wahrlich in seinem Herzen hätte, der wäre aller Ceremonien ledig und frei. Doch wo es die Förderung gemeldter Liebe auch in anderen erheischet, müßte er sie halten; wo es aber hindern wollte, müßte er sie [d. i. die Ceremonien] lassen . . . . Wo sie . . . den höhern Gottesdienst hindern, dann ists wahr, daß sie allen Erleuchteten eine unerträgliche Last sind. Das ist die Ursache, darum die wahren Nachfolger Christi aller Ceremonien gefreit sind, von Besserung wegen . . . . Wer das Gesetz der Liebe erfüllet, der erfüllet auch wahrlich alle Ceremonien, ob er schon ihrer nimmer gedächte"[2]. Sein letztes, zugleich absichtlich mild gehaltenes Urteil findet sich in seinem Bekenntnis, dem sogenannten „Widerruf"[3]: „Ceremonien an ihnen selbst sind nicht Sünde. Aber wer vermeint, dardurch [Gnade] zu erlangen[4], es sei durch Taufen oder Brot brechen, der hat einen Aberglauben. Ein Gläubiger ist frei in äußerlichen Dingen; doch wird er sich nach seinem Vermögen befleißigen, daß die Ehre Gottes durch ihn nicht gemindert und die Liebe des Nächsten nicht freventlich verachtet werde. Wer sich in den Ceremonien hart bemüht, der gewinnt doch nicht viel; so man schon alle Ceremonien verlöre, so hätte man sein doch keinen Schaden, und zwar so wäre es je besser, ihrer zu mangeln, denn zu mißbrauchen." Damit ist aller äußere Gottesdienst für wertlos erklärt[5]. Taufe und Abendmahl haben nur noch symbolische Bedeutung; die Taufe, wie wir bereits wissen, als Erkennungszeichen des Glaubens, das Nachtmahl als „Gedächtnis des

1. Bl. c 4vo. 2. Blatt a 7. 3. Art. 7, Bl. a 5vo.

4. Im gedruckten Text ist das Wort „Gnade" ausgefallen.

5. L. Keller, Ein Apostel usw. 224, dagegen: „Weder die Kirchenverfassung noch die Ceremonien sind von ihm (Denk) in irgend einer seiner Schriften angegriffen oder herabgesetzt worden".

Leibes und Blutes des Herrn", als „geistliches Essen"; das ist „Erkenntnis" desselben[1]. So wird vom mystischen Standpunkte jedes äußere Kirchentum, äußerer Gottesdienst und Gnadenmittel überhaupt verworfen oder wenigstens für überflüssig erklärt. Eine Kontinuität der geschichtlich erwachsenden Kirche gibt es nicht mehr[2].

Aus der mystischen Grundanschauung ergibt sich ferner eine Gleichgültigkeit gegen jedes rechtlich geordnete Staatswesen; denn der Staat gehört seinem Wesen nach in die Sphäre des äußerlichen Seins, welches der Mystiker nicht braucht, ja sogar als Hindernis empfindet; so wird aus der bloßen Gleichgültigkeit die Feindschaft gegen den Staat, und von der Theorie bis zur Anwendung derselben ist dann nur ein Schritt. Nicht als ob der stille Gottesfreund Denk schon diese Konsequenzen gezogen hätte, aber andere kamen und zogen sie.

§ 28. Fortsetzung. Andere täuferische Schriftsteller. Geistliche Lieder und Gemeindeleben der Täufer.

Th. Keim, Ludwig Hetzer, Jahrbücher f. deutsche Theologie 1856, S. 215 ff. — Friedr. Otto zur Linden, Melchior Hoffmann, Ein Prophet der Wiedertäufer. Harlem (Leipzig, Harrassowitz) 1885. — L. Keller, Art. Wolfgang Ulimann und Jac. Vielfeld in ADB. 39, 187 f. u. 677 f. — Zu Pilgram Marbeck („Marpeck") vgl. J. Loserth, Zwei biographische Skizzen aus der Zeit der Wiedertäufer in Tirol. Innsbr. 1895. (S.-A. aus Ztschr. des Ferdinandeums f. Tirol und Voralberg III. F. 39 H.). — von Liliencron, Zur Liederdichtung der Wiedertäufer, Abh. d. Münch. Akad. d. W. hist. Kl. XIII (1877) S. 123 ff. — Rud. Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer Bd. 1903.

Mit Hubmaier befreundet, mit Denk etwa gleichalterig und von ihm abhängig, wirkte Ludwig Hätzer, ursprünglich Geistlicher zu Wädenschwyl am Züricher See, genährt von Taulerscher Mystik, ein sprachenkundiger Gelehrter, geistreich, beredt und tatkräftig, aber in seiner Sinnlichkeit ohne Selbstbeherrschung. Er begann 1523 auf Grund des Alten Testaments mit einem literarischen Kampf gegen die Bilder im Gottesdienst, übersetzte 1527 die Propheten aus dem Hebräischen (zwei Jahre vor der Züricher, fünf Jahre vor Luthers Übersetzung): „Alle Propheten, nach hebräischer Sprache verdeutscht, 1527 in Worms bei Peter Schöffer". Von den Zürichern wie von Luther darob gelobt, endete er aber in wüster Sinnlichkeit als gemeiner Ehebrecher, durchs Schwert hingerichtet am 4. Febr. 1529 zu Konstanz. — Zu den täuferischen Schriftstellern gehören ferner Hans Langenmantel, Sohn des Augsburger Bürgermeisters, zu Weißenburg enthauptet[3], Verfasser

1. Widerruf, Art. IX, Bl. a 6vo.

2. Ist der geschichtslose Mystizismus Denks die Grundanschauung der „Täufer" gewesen, so paßt auf sie die Benennung „altevangelisch" nicht. (L. Keller, Die Reformation usw. 457 hat nämlich gefordert, daß sie „hinfort nicht mehr „„Wiedertäufer"", sondern „„altevangelische Brüdergemeinden"" nach ihrem eigenen Gebrauch genannt werden".)

3. Hauptschriften Hätzers: Ein Urteil Gottes unsers Ehegemahls, wie man sich mit allen Götzen und Bildnissen halten soll. Zürich 1523. 10 Bl. — Von den evan-

mehrerer theologischer Abhandlungen[1]; Christian Entfelder, im Jahre 1527 Vorsteher der brüderischen Gemeinde zu Eibenschütz in Mähren, später Rat des Herzogs Albrecht von Preußen[2]; Hans Hut (nicht zu verwechseln mit dem als Organisator hervorragenden Tyroler Täufer Jacob Huter), ein ruheloser Buchbinder und Buchführer aus Haina in Franken, welcher bei einem Fluchtversuche im Gefängnis zu Augsburg 1527 verunglückte und starb[3]; Hans Schlaffer aus Oberösterreich, erst römischer Geistlicher, dann täuferischer Prediger, „ein hochbegabter Mann", und eifrig tätig als Schriftsteller, hingerichtet 1528[4]; Georg Haug, Pfarrer zu Bibra, Verfasser der bei den Täufern beliebten Schrift „Eine christliche Ordnung eines wahren Christen, zu verantworten die Ankunft seines Glaubens"[5]; Wolfgang Vogel, Pfarrer zu Eltersdorf bei Nürnberg, Märtyrer 1527; Sigmund Salminger aus München; Jacob Dachser aus Ingolstadt; Leonhard Schiemer, Franziskaner aus Judenburg, dann Bischof der Brüdergemeinden in Oberösterreich, hingerichtet 1528; Ulrich Hugwald, Professor in Basel (1525); Hans Spitelmeier und Oswaldt Glaidt, beide Gehülfen Hubmaiers in Mähren; Melchior Rinck, Geistlicher in Hessen; Pilgram Marbeck, ein Baumeister aus Schwatz im Inntal; Jacob Bünderlin; Jacob Kautz, Prediger in

---

gelischen Zeichen und von der christlichen Red aus h. Geschrift. 1525. – Vom Nachtmahl. Beweisung aus evangelischen Schriften, wer die sein, so des Herrn Nachtmahls Wort unrecht verstanden und auslegen. O. O. u. J. (1525). 4°. – Alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht, mit Motto und Vorwort Hätzers. Worms bei Schöffer 1527. (Vgl. Metzger, Gesch. d. deutschen Bibelübersetzung u. d. schw. ref. Kirche 1876, 79 ff.). – Verloren ist s. dogmatische Hauptschrift „Büchlein von Christo".

1. Langenmantel: 1) Vom Abendmahl. – 2) Von der wahren Gemeinschaft. – 3) Von der gräulich erdichteten Meß. – 4) Christlich und antichristlich Abendmahls-Vergleichung. – 5) Unterricht eines christlichen Lehrers. – 6) Vom Nachtmahl des Herrn. (Sämtlich vorhanden in der v. Beckschen Sammlung. Siehe unten 150, Anm. 4.)

2. Entfelder: Verfasser einer Schrift „Von wahrer Gottseligkeit, wie der Mensch allhie in dieser Zeit darzu kommen mag, eine kurze Betrachtung". Straßb. 1530. 4°. – „Von den manigfaltigen im Glauben Zerspaltungen, diese Jahr entstanden. In Sonderheit von der Taufspaltung und ihrem Urteil". Ein Bedacht. Straßb. 1530. 4°. – Vgl. Calvary & Co., Mitteilungen I, auch S. 47. Weiteres über ihn, Briefe von und an ihn, Bestellungen für ihn und seine Hausfrau siehe in P. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. des Herzogthums Preußen I (1890) S. 324 ff. und das Register im III. Bande S. 330. – Vgl. Loserth, Hubmaier S. 155.

3. Hut: Sendbrief Hans Huthen etwa eines vornehmen Vorstehers im Wiedertäuferorden. Verantwortet durch Urbanum Rhegium. O. O. 1528. 4°. Vgl. auch Loserth, Hubmaier (1893) S. 130 ff.

4. Schlaffer: 1) Ein kurzer Unterricht zum Anfang eines recht christlichen Lebens d. d. 1527, Dez. 19. – 2) Von der Art und Gestalt Christi, was er leiblich und geistlich sei geformieret. – 3) Kurze und einfältige Verneinung einer Kindertaufe (1528). – 4) Ein schöner Trostbrief (1527). – 5) Verantwortungen gegen Regierung und Obrigkeit zu Innsbruck (1527/28). – 6) Testament vom 3. Febr. 1528. – 7) Schriften vom Geheimnis der Beicht und vom Zeichen und Wesen der wahrhaftigen Taufe. (Sämtlich vorhanden in der v. Beckschen Sammlung. Siehe unten S. 150, Anm. 4). – Vgl. Loserth, Hubmaier, S. 128.

5. 12 Blatt. 4°. O. O. u. J., gedruckt zu Ulm 1524 oder 1525. Vgl. Loserth, Hubmaier, S. 131.

Worms[1]; Clemens Ziegler; Peter Riedemann, Verfasser der in den Kreisen der Huterschen Täufer hochangesehenen „Rechenschaft unserer Religion"[2]. Eine reiche Literatur hinterließ auch der täuferische Laienprediger Melchior Hofmann, ein wandernder Kürschner aus Schwäbisch-Hall (gestorben im Jahre 1543 im Gefängnis zu Straßburg), welcher „sein phantastisches Amt der Klarheit" dem buchstäbischen Amte der kirchlichen Prediger gegenüber stellte[3]. Das sind nur die bekanntesten Namen von täuferischen Schriftstellern; zahlreiche andere sind weniger in die Öffentlichkeit getreten. Dazu kommen die zahlreichen Gemeindeordnungen, Ritualvorschriften und Lieder der Täufer[4].

---

1. Kautz: Von der evangelischen „Meß" (Hagenau 1524). – „Wie man die kranken und sterbenden Menschen ermahnen soll." O. O. 1574. 12°. – Vgl. Calvary & Co., Mitteilungen I, Anhang S. 52.

2. Riedemann † 1556 in Ungarn als Lehrer einer Huterschen Gemeinde. Er stammte aus Hirschberg in Schlesien, wirkte als Apostel der Täufer in Österreich, Nürnberg, Hessen, Mähren und Ungarn, oft im Gefängnis, aber immer wieder frei gelassen. Seine Schrift schon vor 1547 gedruckt, 288 Blätter in kleinstem Sedez, hat den Titel „Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, so man die Huterischen nennt, ausgegangen. Durch Peter Rhedemann". Neudruck bei S. Calvary & Co., Mitteilungen I (1870), 256–417.

3. Cornelius a. a. O. II, 282 ff. führt die Titel von 25 Schriften dieses Schwärmers auf. (Näheres über ihn in der Schrift Zur Lindens s. oben S. 148.) Vgl. Möller-Kawerau, Kirchengesch. III, 83 ff. – Beck a. a. O. 33 ff.; Keller, Die Reformation 426 ff. u. 431 ff. – Cornelius a. a. O. II, 38 ff.

4. Da die meisten Schriften der Wiedertäufer selbst auf großen Bibliotheken selten anzutreffen und viele von ihnen nicht einmal dem Titel nach bekannt sind, so möge hier noch das von Loserth (Hubmaier 1893, S. 10 f.) mitgeteilte Verzeichnis der in dem Jos. v. Beckschen Nachlaß vorgefundenen Kopien von Wiedertäuferschriften nach der dortigen Ordnung eine Stelle finden.

I. Hans Schlaffer. 7 Schriften, schon oben aufgeführt S. 149.
II. Leonhard Kaiser. Sendbriefe (1527).
III. Jörg Haugs Christliche Ordnung.
IV. Johann Bayers Episteln.
(Hans Denks Schriften schon oben S. 145 aufgeführt.)
V. Wolfgang Brandhubers Sendbrief an die Gemain Gottes zu Rottenburg am Inn. Linz 1529.
VI. Hans Amons Schriften. 17 Episteln von 1529–1542.
VII. Kunz Fürchters Epistel an die Gemein in der Grafschaft Tirol (1532).
VIII. Lamprecht Grubers Epistel d. d. Sterzing 1532.
IX. Hans Beckhs Epistel 1533.
X. Ludwig Fests Epistel 1533.
XI. Daniel Kropfs Bekenntnis des Glaubens (1534).
XII. Anzeigung vom Zwiespalt in Mähren (1530–1555).
Caspar Braitmichel: Wie und in welcher Weise die Brüder von dem Gabriel sich mit uns vereinigt.
XIII. J. Hueters 10 Episteln (1534–1535).
XIV. Wilhelm Griesbachers Epistel an die wahren Pilgramen des Herrn in Mähren (1535).
XV. Ulrich Stadler: 1. Ein Eingang ins Christentum. – 2. Vom lebendigen und geschriebenen oder vom äußeren und inneren Wort. – 3. Epistel von der Erbsünde. Red und Widerred. – 4. Epistel von der Gemeinschaft der Heiligen.

XVI. Hieronymus Käls, Epistel vom 27. Februar 1536. – 8 Episteln und Rechenschaftsberichte desselben (1536).
XVII. Hans Oberrechers und Michel Böhams Episteln aus Wien (1536).
XVIII. Jörg Faßers und Leonhard Lanzenstiels Episteln (1536).
Hans Wucherers Sendbrief vom 22. Juli 1537.
XIX. Hans Donners und Hans Seidls Epistel aus St. Veit in Kärnten 1538.
XX. Aschbergers und Leonhard Roths vier schöne Episteln (1539–1540).
XXI. Sendschreiben der Gemeinde 1541–1543.
XXII. Desgleichen an die Mährischen Herrn 1545.
XXIII. Desgleichen von 1546.
XXIV. Caspar Schmidts Sendbrief von 1553.
XXV. Abschrift des Briefs, so man den Bürgern gegen Gollitz geschrieben 1577.
Sendschreiben der Huterischen Brüdergemeinde an die Schweizer Brüder.
XXVI. Langenmantels 6 Abhandlungen (bereits oben zitiert S. 149).
XXVII. Die 7 Artikel der Schweizer Brüder widerlegt von den Ältesten der Huterischen Gemeinde in Mähren (1567).
(XXVIII. Neue Zeitung von den Wiedertäufern und ihrer Sect, neulich erwachsen im Stift zu Salzburg (1527). – XXIX. Kleines Handbüchlein wider die entzückten und vergeisterten Schwenkfelder von J. Tribauer, Prädikant zu Iglau.)
XXX. Gemeindeordnungen.
XXXI. Predigten der Wiedertäufer (1527).
(XXXII. Über die Wiedertäufer in Augsburg 1527–1528.)
XXXIII. Wiedertäufergebete.
XXXIV. Andreas Ehrenpreis, Schriften und Ordnungen.
XXXV. Offrus Grießingers von Brixen, Episteln.
XXXVI. Jörg Wengers Sendschreiben.
XXXVII. Gall Steiningers Bericht.
XXXVIII. Andre Preublers Widerlegung.
XXXIX. Veit Urmachers Erzählung.
XL. Hans Schmidts Erlebnisse in Württemberg.
XLI. Josef Hausers Schriften.
LXII. Leonhard Schiemers Episteln (1527–1528).
XLIII. Francesco de Saga's Episteln.
XLIV. Episteln der gefangenen Brüder von Falkenstein und Triest (1539 bis 1540).
XLV. Antoni Erfordters Episteln (1540).
XLVI. Jörg Liebichs Gefangenschaft (1538).
XLVII. Leonhard Lochmaiers Episteln (1538).
Mathes Binders und
Paul Prals Episteln (1573).
XLVIII. Marx und Bernhard Klampferers Verantwortung (1573).
XLIX. Hans Arbeiters Bekenntnis (1568).
Gabriel Ascherhams und der Gabrieler Sendschreiben (1541).
L. Paul Glocks Episteln und Rechenschaftsberichte (1562–1572).
LI. Peter Walpots Reden und Schriften (1568–1590).
LII. Hänsel Kräls Epistel (1561).
LIII. Jörg Zannrieds Schriften (1529–1531).
LIV. Georg Wagners Episteln und Sendbriefe (1527).
LV. Niclas Geyerspählers Schriften (1566).
LVI. Hans Staurachs Epistel (1546).
LVII. Claus Felbingers Schriften (1560).
Wolf Mairs Epistel (1559).

Die geistlichen Lieder[1], welche sich aus ihren Gemeinschaften erhalten haben, lassen das dogmatische Element vollständig in den Hintergrund treten und behandeln vorwiegend die Heiligung des Menschen. „Liebe ist das große und unerschöpfliche Thema ihrer Gesänge, von denen die Märtyrerlieder die ergreifendsten sind". Nachdem Luther selbst im Jahre 1523 mit seinem Gesange „Ein neues Lied wir heben an" auf die beiden evangelischen Augustinermönche, welche im Jahre 1523 zu Brüssel verbrannt wurden, der Anfänger dieser ganzen Liederdichtung geworden war und lauten Wiederhall gefunden hatte, haben besonders die Wiedertäufer ihre Märtyrer im Tone dieser Lyrik gefeiert. Aus der Zeit von 1528 bis 1584 sind deren über 60 bekannt[2]. Es mag wohl zu dem innigsten gehören, was in brüderischen Kreisen gedichtet ist, wie man sich in die Nachfolge Christi hineinleben will:

„Wie wir zum Vorbild haben
Den Herren Jesu Christ,
Der sein Kreuz aufgehaben
Und uns vorgangen ist,
Daß wir nun gleicher massen
Auch gehn dieselbig Straßen
Und allzeit sein gerüst,
Das Kreuz willig zu tragen,
Trübsal zu nehmen ein,
Darinnen nit verzagen
Ob wir gleich leiden Pein,
Um Gottes' Wahrheit wegen
Das Leben gar ablegen
Und rechte Jünger sein,

LVIII. Conrad Heizemanns Schriften (1558).
LIX. Michael Sattlers Episteln (1527).
LX. Hans Mändls, Jörg Racks und Eustach Koffers Schriften.
LXI. Leonhard Dax', Bekenntnis (1567).
LXII. Thomann Waldhausers Epistel (1528).
Peter Riedemanns Episteln (1527–1556).
LXIII. Claus Braidls und Andre Ehrenpreis' Ordnungen.
LXIV. Hans Zuckenhammers Lustbüchlein (1583).
LXV. Zahlreiche anonyme Schriften, und zwar 12 hist.-biblischen und 63 dogmat.-polemischen Inhalts.
LXVI. Codex ritualis.
LXVII. Lieder usw.

Nachrichten über die meisten der hier genannten Personen in Jos. v. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer a. v. St.

1. Erhalten z. B. in einer aus Pribitz in Mähren stammenden Handschrift der Wiedertäufer in der Bibl. zu Wolfenbüttel Aug. 87. 3, 235. Mitteilungen daraus bei v. Liliencron (Abh. der Bayer. Akad. 1877 s. oben), „Blätter in Sedez, kleinsten Formates". – Über die gedruckten Liederbücher der Wiedertäufer („Ein schon gesangbüchlein", „Ausbeud etlicher schöner christlicher Geseng" 1583, dazu drei niederländische) berichten Wackernagel, Bibliographie des deutschen Kirchenliedes 1855; (aus ihr genommen). Derselbe, Beiträge zur niederländischen Hymnologie Heft I, 1867; dazu v. Liliencron, Abh. s. oben. Nach Liliencrons Angabe a. a. O. S. 132 ist neuerdings (von Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I ff., 1864 ff.) nur ein kleiner Teil der täuferischen Lieder gedruckt; die alten täuferischen Gesangbücher dagegen gehören zu den bibliographischen Seltenheiten. Allein in bezug auf die Märtyrerlieder der Täufer sagt v. Liliencron, daß „sich abgesehen von einzelnen Forschern, kaum jemand eine Vorstellung von dem Umfang dieser Dichtung machen wird".

2. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied III, Nr. 1; v. Liliencron a. a. O. S. 134, wo auch Näheres über die Melodie des Liedes; ebendas. sodann S. 140 über die Zahl der Lieder.

Die nit allein in Freuden
Dem Herren hangen an,
Sonder in allem Leiden
Sich an ihm halten schon;
Denn wer dort will mit erben
Muß hie mit Christo sterben,
Sich nichts abscheiden lon"[1].

In welchem Sinne sie gleichzeitig durch „Diener des Wortes" das „Wort Gottes" verkündigen ließen, davon kann man sich nach einer uns erhaltenen Predigt aus der Zeit Denks eine Vorstellung machen[2]. Der Prediger spricht über Jerem. 7, 3–4 von der Besserung des Lebens; er dringt darauf, daß die Hörer von der Sünde lassen, die Lehre Christi erkennen und nach den Befehlen Gottes handeln. Er verweist sie dafür auf das Zeugnis Gottes in der Schöpfung, in den heiligen Schriften und im Herzen aller Menschen. „Wer der Stimme folgt, die in seinem Herzen für und für spricht, der findet bei sich allezeit das wahrhaftige Zeugnis, nicht mehr zu sündigen, und eine Mahnung, daß er dem Bösen Widerstand thun soll"; und die ihr folgen, sie sind es, die den Tempel bauen, in welchem Gott wohnen will. Auch Gebete in Kreuz, Verfolgung und Todesnot sind uns seit 1528 erhalten; sie atmen ungeheuchelte Gottergebung[3].

Was nun im besondern die Sakramente betrifft, so vermieden sie diesen Ausdruck überhaupt. Sie verwerfen sodann die Kindertaufe als eine „Menschenpflanzung", wie wir bereits aus Hubmaiers Schriften wissen; Ludwig Hätzer stimmte ihm zu und bezeichnete die Kindertaufe für „gottlos"; ja, einer der Täufer, Cellarius [es ist wohl der Augsburger gemeint] hat nach einem Berichte Hubmaiers die Kindertaufe geradezu für „ein Greuel vor dem Angesichte Gottes" erklärt; und Hubmaier hat dementsprechend auch kein Bedenken getragen, sie als „greuliche Abgötterei" zu charakterisieren, weil sie Christi Wort, Lehre und Einsetzung entgegen sei[4]. Das Abendmahl ist ihm ein Mahl der Erinnerung an das Leiden Christi, ein Fest des Dankes gegen den Urheber aller Gnade und eine tatsächliche Mahnung zur Gemeinschaft seines geistlichen Leibes; der Feier eignet also wesentlich symbolischer Charakter. Das Gemeindeleben gestaltete sich ausschließlich konventikelhaft bei strengster Sittenzucht; der durch den Bann Ausgeschlossene wird, wenn er als bußfertig bezeugt ist, von der Gemeinde durch einen Diener des Evangeliums mittelst der Handauflegung, welche als Erneuerung der

1. „Ain schon liedt" auf Hans Pirchner († 1556) bei v. Liliencron a. a. O. S. 154.

2. Handschrift in der Großherzogl. Bibl. in Heidelberg Msc. Pal. Germ. 793; sie ist Abschrift eines Druckes von 1527; Inhaltsangabe bei L. Keller, Ein Apostel usw. S. 109–111, dem wir diese ganze Mitteilung verdanken.

3. Abgedruckt bei Beck a. a. O. S. 651 ff.

4. Excerpte aus „Handschriften" Hätzers und des Cellarius in der Schrift Hubmaiers, „Der uralten . . . Lehrer Urteil, daß man die jungen Kindlein mit taufen solle usw. 1526. Nicolsburg, Bl. c 3. Hubmaiers Äußerung ebendaselbst Bl. c 4vo.

Taufe gilt, wieder aufgenommen[1]. Dieser Akt hat also auch wie die Taufe sakramentalen Charakter. Auch die Ehe stand um des züchtigen Gemeindelebens willen in derselben Schätzung. Trotz dieser strengen Sittenzucht der ersten Täufergemeinden haben dennoch die Obrigkeiten im Täufertum wegen dessen prinzipieller Verwerfung aller hergebrachten Kirchen- und Staatsordnung die durch sie kommende Sozialrevolution geahnt und sofort Todesstrafe über die Führer dieser Geistesrichtung verhängt. Dieser Vernichtungskampf ist um so betrübender, weil den Täufern ihr mystisches Christentum heiliger Ernst war. Wir würden erschrecken vor dem Gedanken, daß man im 15. Jahrhunderte habe den Verfasser der „Deutschen Theologie" wegen seiner Mystik ertränken oder verbrennen wollen. Und doch haben die damaligen Obrigkeiten seit 1528 diese Brutalität tausendfach an den Täufern begangen, ohne daß eine andere nachweisbare „Schuld" an ihnen haftete als ihre spiritualistische Gedankenwelt.

§ 29. Sebastian Franck.

C. A. Hase, Seb. Franck v. Wörd, der Schwarmgeist. Leipzig 1869. Franck ist biographisch und bibliographisch erst durch Friedr. Latendorf, Francks erste Sprichwörtersammlung 1876, in das richtige Licht gestellt; darauf folgte Dr. Franz Weinkauff in der Alemannia, Zeitschrift für Sprache, Literatur u. Volkskunde des Elsasses und Oberrheins Bd. V, 1877, S. 133 ff. Jahrzehnte lang hat dieser Gelehrte Material zu einer Biographie Francks mit größter Hingebung gesammelt, ist aber darüber hingestorben. Sein literarischer Nachlaß befindet sich zu Bonn, worüber Hegler, der ihn benutzt hat (s. folgd.) p. VI berichtet. — A. Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, Freiburg i. B. 1892, eine mit Benutzung des Weinkauffschen Nachlasses angefertigte lehrgeschichtliche Monographie, welche hauptsächlich F.s Lehre vom Geist im Gegensatz zum protestantisch-kirchlichen Schriftprinzip enthält und gerade für die dogmengeschichtliche Beurteilung F.s eine sichere Grundlage bietet. — A. Hegler, Seb. Francks lat. Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate (Tüb. Univ.-Schrift 1900/01). — Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890, 79 ff. — E. Tausch, Seb. Franck von Donauwörth und seine Lehrer. B. 93. — Hegler, Art. Seb. Franck RE.[3] 6, 142 ff. — H. Oncken, Seb. Franck als Historiker. Hist. Ztschr. 46, 385 ff. — R. H. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902. § 18. — Hauptsächlich mit Seb. Franck beschäftigt sich auch Alfr. Hegler, Beiträge z. Gesch. d. Mystik i. d. Reformationszeit. Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Köhler (ARG. Ergänzungsheft I) B. 1906, S. 88 ff. — Heinr. Ziegler, Seb. Francks Bedeutung f. d. Entwicklung d. Protestantismus (Z w. Th. 50, 118 ff. — Derselbe, Seb. Franck. Kurze Darstellung s. theol. Standpunktes nach s. Buch der 280 Paradoxen (ib. 383 ff.).

In geistiger Verwandtschaft mit Denk wirkte Sebastian Franck[2]. Aus diesem Grunde wenden wir ihm gleich hier unsere Aufmerksamkeit zu, ob-

1. Die Vorschrift „Vom Bann oder Ausschluß und Wiederaufnehmen" aus der Zeit von 1529–1565 ist abgedruckt bei Beck a. a. O. 650.

2. Geboren 1499 zu Donauwörth, gestorben nach 1542. — Franck lobt den 1525 aus Nürnberg vertriebenen Denk in s. „Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel, Ausg. von 1536, fol. CLVIII (bei Keller, Ein Apostel usw. S. 6) und benutzt ihn reichlich. Ferner vergleiche man die 280 „Paradoxa" aus der h. Schrift von Franck (s. nächste Anm.) mit den vorher erschienenen 40 Gegenschriften (d. i. sich widersprechenden Sprüchen aus der h. Schrift) von Denk. Letztere in Denks Traktat „Welcher die Wahr-

gleich seine öffentliche Wirksamkeit erst nach dem Jahre 1528 bedeutsam wird. Bis 1528 lutherischer Pfarrer zu Gustenfelden im Nürnbergischen, zerfiel er mit dem geschichtlichen Christentum, gab seine Stellung auf und ernährte sich und seine Familie als Schriftsteller, Buchdrucker, gelegentlich auch als Seifensieder. Aber durch die Martyrien der Täufer gewitzigt, verzichtete er auf jeden Anhang. Angeregt von allen Motiven der ursprünglichen reformatorischen Bewegung war er religiös begeistert, aber dabei auch humanistisch interessiert und voll Verständnis für das deutsche Volkstum, ein fruchtbarer Schriftsteller in Geographie und Geschichte, neben Luther der beste deutsche Prosaiker seiner Zeit[1]. Was er darin geleistet, wird in der deutschen Kulturgeschichte unvergessen bleiben. Indes da er gar keine spezifisch dogmatischen Interessen verfolgte, kann es fraglich erscheinen, ob seine Gedankenbildung für die Dogmengeschichte überhaupt in Betracht kommt[2]. Aber da er in seinen zahlreichen Werken einem populären spiritualistischen Pantheismus huldigt und dieser seiner Geistesrichtung in seiner Lehrschrift „Vom Reiche Gottes" einen abgeklärten Ausdruck geliehen hat, so muß er hier seine Stelle finden.

Franck ist durchaus Spiritualist; alles Äußere denkt er als dem Inneren entgegengesetzt; darum soll ein Christentum aufgerichtet werden, „welches auf alles Äußere verzichtet und sich als rein geistige Sittlichkeit darstellt, als das Regiment Gottes durch Christum in unserem Geist und Herzen, welchen der Geist Gottes Zeugnis giebt, daß wir Kinder Gottes sind"[3]. Daraus ergab sich Francks Kampf gegen die äußeren Gnadenmittel und gegen das Kirchentum überhaupt. Angriffspunkt wurde so für ihn die Bibel, welcher er das innere Wort entgegensetzte. Die Schrift könne nicht höchste Autorität sein; denn, so beweist er unter anderem, der Buchstabe sei unfähig, den Geist zum Ausdruck zu bringen; Gott könne in keiner Kreatur beschlossen sein; was man von ihm sage und schreibe, sei alles nur ein Bild, Schatten, ja Lug und

heit wahrlich lieb hat, mag sich hierin prüfen usw." (s. oben). – Obgleich Franck nie auf Sammlung eines Anhanges ausgegangen ist, auch nie einen gehabt hat, jedenfalls zu den Täufern in keinem äußeren Zusammenhange stand, hat ihn L. Keller in seiner Schrift „Die Reformation usw." S. 462 zu den Täufern in nahe Beziehung gesetzt und ihn zu einem „der vornehmsten Vertreter" der „freien Täufer" gemacht.

1. Hauptschriften Francks: „Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel", Straßb. 1531; „Weltbuch", Tübingen 1534; „Germaniae Chronicon" 1538 (Schriften, in welche der Verfasser seine Urteile über religiöse Erscheinungen eingefügt hat); das lehrgeschichtlich wichtigste ist „Paradoxa ducenta octoginta d. i. 280 Wunderred aus d. h. Schrift", Ulm 1534. (Erörterungen über Sprüche der Bibel und Kirchenlehrer. Paradoxa, weil sie dem gewöhnlichen Sinn verschlossen, aber doch wahr seien: „Evangelium verbum Dei, Paradoxum merum et perpetuum. Scriptura liber septem signaculis clausus, obsignatumque aenigma. Litera Scripturae, Antichristi gladius, occidit Christum" etc. Vor der Vorrede.) – „Vom Reiche Christi" (posthum?, nur holländisch vorhanden: „Van het Rijcke Christi", gedr. 1611 mystisch erbaulich) und „Traktat von der Welt, des Teufels Reich" (ebenfalls holländisch Tractaet van der Werelt, des Duyvels Rijck, gedr. 1618); beigefügt ein Traktat „Gemeinschaft der Heiligen". Diese zum ersten Mal benutzt von Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck 1892, S. 57 ff.

2. Hegler a. a. O. S. 15.

3. Reich Gottes, fol. 1, Spalte 1.

Trug[1]. Daher „ist die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden“[2]. Quelle alles Christenlebens ist nach ihm Gottes Geist, das innere Wort, Gott selbst. Dieses Wort ist allen Menschen in gleicher Weise eingepflanzt; im Gemüte ruht Gott und durch das Gemüt wirkt er; Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis. Da braucht man keine äußeren Vermittlungen der Gnade mehr. „An Pfingsten haben alle Bücher und Gesetze Gottes aufgehört.“ „Des Geistes Amt ist nicht, Bücher zu schreiben, sondern alle Bücher, Schriften, Gesetze aufzuheben.“ Wenn deshalb „je ein Gottesdienst wäre oder sein möchte, so müßte er der Art Gottes sein, im Geist, Gewissen, Freiheit und Freudigkeit des Gemüts“. Das letzte Ziel ist, daß der Mensch „vergottet“ wird[3].

So endet das Denken Francks, dessen Kampf gegen die Bibel im Ärger über den Mißbrauch, welchen man in evangelischen Kreisen mit ihr trieb, seinen Anlaß gehabt haben mag, in einem mystischen Spiritualismus pantheistischer Färbung, für den es nicht nur kein geschriebenes Gotteswort und keine Sakramente, sondern auch keinen äußeren Gottesdienst und kein äußeres Kirchenwesen mehr gibt. Ein freisinniger, vielseitig gebildeter furchtloser Kritiker, aber ohne schöpferische Kraft, konnte er es nicht weiter bringen als bis zur individuellen mystischen Verinnerlichung der Religion in einzelnen gleichgestimmten Seelen. Das Christentum als Volksreligion und gar als Volkskirche konnte damit nicht bestehen. Er hat Tauler für „den besten“ unter „den alten Lehrern“ erklärt, auch der deutschen Theologie nachgerühmt, daß sie „auch einen rechten Christum bezeuge“[4]; aber Taulers ethische Grundrichtung hat er nicht erreicht, sondern weit mehr den pantheistischen Quietismus Eckarts wieder aufleben lassen[5].

---

1. Encomion 161a bei Hegler a. a. O. 76.

2. Vgl. Reich Christi 87b, Spalte 1: „Daroem . . . is oock aan die Schrift die salichkeyt niet ghebonden“. — Die Notwendigkeit der h. Schrift als Gnadenmittel ist damit geleugnet. Doch schlagen zahllose Stellen in den Schriften Francks einen Ton an, als ob es dem Autor nicht auf Aufhebung der Dignität der h. Schrift, sondern nur auf „die rechte geistige Auslegung“ derselben ankomme. Vgl. Hegler a. a. O. 227 ff.

3. Reich Christi fol. 52b, Spalte 2: „Daeromme hebben op den Pinxterdach alle boecken ende wetten, schriftelijcken vervatet, opgehouden, ende zijn gheestelijcken aengericht in die tafelen des herten geschreven“. — Folio 53a, Sp. 1: „Daroem . . is des H. Geests ampt gants niet, boecken te schrijven noch wetten te maecken, maer ter contrarie ende omgekeert, die selvighe vrij wech te nemen ende daer voor tot onsen herten te spreecken“. — Fol. 53b, Sp. 2: „Waneer nu dat herte ghewaer wort, dattet alsoo met het rijcke Godes staet . . . .: daer vallen alle menschlijcke crachten, wercken ende anslaghen onder die voet, ooc Godes wet; want een sulck mensche, den welcken die H. Geest leydet [= leitet], leeret ende drijft, is boven alle wetten. Die Geest Gods leert hem beter dan alle boecken“. Vgl. dazu die Stellen aus Paradoxa (1534) 626 und 986 bei Hegler a. a. O. 104.

4. Paradoxa (s. l. 1690, 12°) S. 333. 334.

5. Charakteristische Stellen, die seine gesamte Weltanschauung erkennen lassen: Mystischer Quietismus. Paradoxa (s. l. 1690, 12°) S. 564: „Es ist nicht allein Böses, sondern auch Gutes dem Menschen verboten, und allein der Sabbath

§ 30. Kaspar Schwenckfeld.

Schw.s Werke vgl. unten die Anm. Die wesentliche Lehre „des HE. Caspar Schwenckfelds". Leipzig 1776. (Verfaßt von „Schwenckfeldern"). — L. A. Hahn, Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere. Vratisl. 1847. — Erbkam, Gesch. d. protestantischen Sekten in der Reformationszeit 1848. — Schneider, Über den geschichtlichen Verlauf der Reformation in Liegnitz, 2 Programme, Berl. 1860 u. 1862. — Kadelbach, Ausführliche Geschichte Schwenckfelds und der Schwenckfeldianer. Lauban 1861. — Hampe, Zur Biographie Kaspar von Schwenckfelds (bis 1539), Programm, Jauer 1882. — Maronier, Het inwendig woord. Amsterdam 1890, 51 ff. — Erdmann, Art. Schwenckfeld ADB. (1891) XXXIII, 403 ff. — F. Hoffmann, Kaspar Schwenckfelds Leben und Lehren. I. Teil (bis 1524), Programm, Berl. 1897. — R. H. Grützmacher, Wort und Geist 1902, § 16. — Derselbe, Art. Schwenckfeld und die Schwenckfelder, RE.[3] 18 (1906), S. 72 ff. — Corpus Schwenckfeldianorum. Publ. under the auspices of the Schwenckfelder church Pennsylvania a. the Hartford theolog. seminary I. — Hartranft, Ch. D.: A study of the earliest letters of Casp. Schwenckfeld. Lpz. 1907 (ist wesentlich Einleitung zu Schwckf's Werken, enthält von Schw. selbst aber nur sieben Briefe, bei 661 S. Druck). — J. L. French, The correspondence of C. Schw. of Ossiq and the Landgrave Philip of Hesse 1535–1561. Leipzig. 1908.

Eine eigenartige Stellung nahm unter den Spiritualisten Kaspar Schwenckfeld ein. Als lediglich religiös gerichteter Mystiker steht er in seiner Denk-

geboten". . . . „In diesem Sabbath *still stehen und schweigen*, wird unsere Stärke sein" (S. 565). — Pantheistische Gotteslehre: „Gott ist eine frei-ausgegossene Güte, wirkende Kraft in allen Dingen, die in allen Kreaturen wesentlich ist und alles in allen wirket, also daß keine Kreatur anders ist, will und thut denn Gott in ihr wirket". S. 81. — „Gott hat keinen Namen". . . . „Sintemal er's alles ist, ja alles in allen, so *kann er keinen Namen haben*, der aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Substanz, Wesen und Leben, ja aller der Dinge, die man nennen und erkennen mag, Ding und Wesen ist" (S. 8). — „Gottes Wort ist Geist und Leben". . . . „Gottes Wort bleibt ewig und kann eigentlich von außen weder gehört, gesehen, geschrieben oder geredt werden. Alles, was man davon prediget, ist nur ein Zeugnis, Erinnerung, Zeiger und Einweisung, Schatten zu *diesem Licht in uns*, ein äußerlicher Dienst, den man gleich wohl fördern oder hinter sich werfen kann". S. 675. 676. — Gleichwohl *dualistische Weltbetrachtung* und *Verwerfung des geschichtlichen Christus und der Gnadenmittel*: „Alles was äußerlich ist und zeitlich, mit der Zeit angefangen, als Beschneidung, im Neuen Testament die Taufe, Schlüssel, des Herrn Brod, auch Christus selbst *nach dem Fleisch*, sind nicht Gottes Wort, sondern allein ein Schatten und Figur desselben (*wie aller äußeren Dinge Art*, nur zu deuten, figurieren, einzuleiten in die Wahrheit, welche Geist und Leben und kein Buchstab oder äußerlich Zeremonien ist); darum denn Christus selbst nach dem Fleisch nur ein groß Sakrament des Worts, ja allein des Wortes Fleisch und Kleid wird genennet". S. 117. — „Nichts Äußerliches ist Gottes Wort". S. 117. — Nachrichten über die *Wirksamkeit der Schriften Francks im Herzogtume Preußen* finden sich in meinem Urkundenbuche zur Ref.-Gesch. des Herzogth. Preußen II, (1890) Nr. 1332 und 1312 (zweimal). An der ersten Stelle stehen die Randbemerkungen Polianders zu Sebastian Francks Paradoxa; Poliander nennt ihn einen „pestilens scriptor" und „fanaticus"; „impius nihil potest pie et simpliciter dicere". An der zweiten Stelle berichtet der Pfarrer zu Riesenburg im Amte Marienwerder an seinen (luth.) Bischof Speratus unter dem 19. Jan. 1541, daß ein zu Riesenburg wohnender Jurist, Erhard Neuburger, die Chronika Sebastian Francks in die Häuser der Leute trage und ihnen Anstößiges daraus vorlese. Dieser Jurist hielt wie Franck die h. Schrift nicht für Gottes Wort.

weise Karlstadt am nächsten; aber während Karlstadts Blick stets auf das Ganze der Kirche gerichtet war, hat Schwenckfeld für sie gar kein Interesse; an Reformation des geschichtlich erwachsenen Kirchentums denkt er nicht; er war lediglich Konventikelchrist, ein dezidierter Sektierer.

Kaspar Schwenckfeld von Ossig im Fürstentum Liegnitz (geb. 1490), „Sproß einer adeligen Familie" Schlesiens, ein schreibseliger, theologischer Dilettant, durch Tauler und durch Luthers erste Reformationsschriften bestimmt, entwickelte sich wesentlich als intellektualistischer Mystiker, nachdem er seit dem Streite Karlstadts und Luthers sich gegen die lutherische Abendmahlslehre entschieden hatte. Aus Liegnitz, wo er als Hofrat des Herzogs Friedrichs II. von Liegnitz durch seine religiöse Wärme bei Hofe einflußreich gewirkt hatte, wurde er 1529 vertrieben; er wandte sich nach Oberdeutschland, suchte durch zahlreiche Streitschriften für seine Lehre Propaganda zu machen, sammelte Konventikel von „Liebhabern der Glorie Christi", erlitt vielfach Verfolgung und starb zu Ulm im Jahre 1561. In seinem viel bewegten, tätigen Leben hat der vornehme Laie gerade in den Kreisen des Adels ungemeines Aufsehen erregt und die kirchlichen Theologen Deutschlands zeitlebens in Aufregung erhalten. Doch hat es ihn auch unter Theologen an Anhang nicht gefehlt; in Liegnitz vertraten der Kanonikus Valentin Krautwald und die Prediger Fabian Eckel, Sigismund Werner und Valerius Rosenheyn seine Lehre. Wo liegt nun deren Genesis?

Durch die ältere deutsche Mystik selbst mystisch gestimmt, kam Schwenckfeld aus Anlaß des Abendmahlsstreites auf den Gedanken, die lutherische Christologie, besonders die Vorstellung vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes, zur Mystik hinzuzunehmen und bis zur Lehre von der „Vergottung des Fleisches Christi" fortzubilden. Dadurch hoffte er, die „Glorie Christi" in einem neuen Lichte strahlen zu sehen. „Je mehr aber diese Vorstellung bekämpft wurde, desto mehr vertiefte er sich in sie und nannte sich Bekenner und Liebhaber der Glorie Christi". So entstand sein spiritualistischer Monophysitismus, durch welchen Christus aller Natürlichkeit und Endlichkeit enthoben in „ungeteilter Einheit" unser Herr und Gott sei[1]. Von diesem Punkte aus wird seine ganze Lehre verständlich, und auf diesen einen Punkt konzentriert sich sein gesamtes Denken. Warum er gerade darauf verfallen ist, deutet er im

1. Werke Schwenckfelds, gesammelt unter dem Titel „Orthodoxische Bücher und Schriften des edlen . . . C. Schw. 1564, s. l., folio. — Darin Teil I, S. 91 ff.: „Konfession und Erklärung vom Erkenntnis Christi und seiner göttlichen Herrlichkeit". — Dazu kommt eine mächtige gedruckte Briefsammlung in zwei Foliobänden unter dem Titel „Epistolar des edlen . . . C. Schwenckfeld", I. Teil 1566; II. Teil 1570 (s. l.). Ohne diese reiche Fundgrube der Geschichte Schwenckfelds und der Kirche seiner Zeit zu zitieren, schreibt L. Keller, die Reformation usw. S. 463: „Es wäre von der höchsten Wichtigkeit, die umfangreiche und interessante Korrespondenz Schwenckfelds ans Licht zu ziehen; man würde überraschende Resultate daraus gewinnen" und zitiert als seine Quelle nur Döllinger, die Reformation I, 247. Gewiß werden, wie ich für Königsberg in meinem Urkundenbuche zur Ref.-Gesch. des Herzogthums Preußen I—III (1890) nachweisen konnte, auch noch in vielen anderen Archiven und Bibliotheken (Wolfenbüttel, Berlin) Schwenckfeldbriefe vorhanden sein. Da aber Schwenckfeld nur

Jahre 1526 in einem Briefe an Paul Speratus in Königsberg an. Er schreibt dort: Da sich auf die jetzige Predigt des Evangeliums (wie sie von Luther und seinen Gesinnungsgenossen geschieht) so wenig Menschen bessern, so habe ihm geahnt, daß doch „noch etwas fehlen müsse, wäre es gleich, was es wolle“[1]. Dies eine „etwas“ ist ihm die spiritualistische Abendmahlslehre, im Verfolg derselben dann die mystische Christologie überhaupt und die Sammlung von Konventikeln zur Pflege eines ihr entsprechenden Stilllebens. In den antirömischen Gedanken mit Luther einig, wich er prinzipiell in der Abendmahlslehre von ihm ab, noch mehr von Zwingli, aber auch von Karlstadt. In einem ausführlichen dogmatischen Sendschreiben an den lutherischen Herzog Albrecht von Preußen, den Schwager des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz, sprach er im Jahre 1528 seine eigentümliche Lehre zusammenfassend aus. Die Einsetzungsworte Christi haben danach den Sinn: Mein Leib, der für euch gegeben wird (d. h. Ich selbst) ist das, was das Brot seiner Natur nach ist d. i. Speise, eine Speise für die Seelen, und: das neue Testament in meinem Blute ist ein Kelch d. i. ein Trank für die Auserwählten zu trinken im Reiche Gottes. Diese Ansicht stehe gegen Luther; denn der geistliche Leib Christi, das lebendige Wort, sei nicht im Brote; sodann gegen Zwingli; denn dieser lehre bloß eine Bedeutung Christi, keine Speise der Seele durch ihn; endlich gegen Karlstadt; denn er beziehe die Worte „das ist mein Leib“ auf den äußeren, sitzenden Leib, verstehe also die geistliche Demonstration fleischlich[2]. Konsequent mied darum Schwenckfeld auch das Abendmahl in einer der bestehenden Kirchen, ohne indeß seine Anhänger zu demselben Verfahren zu zwingen. Er nannte dies „Stillstand“ und, die ihm darin folgten, „Stillständer“[3]. — Wir übergehen die Geschichte seiner Berührungen mit Luther; er ist zweimal in Wittenberg gewesen, 1522 und 1525; das erste Mal traf er Luther nicht, lernte aber Karlstadt und Thomas Münzer kennen; das zweite Mal suchte er Luther für seine mystische Abendmahlstheorie und für die Herstellung von Konventikeln rechtschaffener Christen zu gewinnen, was vergeblich war. Auch später hat er Annäherungsversuche gemacht; hat auch bekannt, daß Luther „ihm und andern zur Erkenntnis der Wahrheit viel gedient“, so daß er sich „schuldig“ wisse, „für den Luther Gott zu bitten“[4]. Aber der kirchliche Reformator traute dem Schwarmgeist nicht; sie blieben seit 1525 geschiedene Leute; und noch 1543 erklärte Luther ihn für einen „unsinnigen Narren“, der „vom Teufel besessen“ sei; denn Schwenckfeld habe „in Schlesien wider das heilige Sakrament ein Feuer

einen einzigen neuen Gedanken gehabt und denselben in unerträglicher Monotonie in zahlreichen Traktaten und Briefen hundertemal wiederholt hat, so kann man für die Geschichte seines Geistes aus seinen noch ungedruckten Skripturen schwerlich noch wichtige Aufschlüsse erwarten.

1. P. Tschackert, Urkundenbuch z. Ref.-Gesch. d. Herzogthums Preußen II (1890) Nr. 517.

2. Caspar Schwenckfelds Epistolar, II. Teil, II. Buch (1570 folio) S. 44 ff.

3. C. Schwenckfelds Epistolar II, am Anfang, und I, S. 329; 736 (vgl. Erbkam a. a. O. S. 404 f.).

4. C. Schwenckfelds Epistolar I, S. 681 (vgl. Erbkam a. a. O. S. 375).

angezündet, welches noch nicht gelöscht sei und auf ihm ewiglich brennen werde[1].

Sucht man seine Gedanken im Zusammenhange aufzufassen, so geht Schwenckfeld von der „inneren Erfahrung des göttlichen Lebens aus", von der inneren Empfindbarkeit (Schwenckfeld braucht den Ausdruck „Empfindlichkeit") der Gnade Gottes[2]. Äußerliche Vermittlungen zur Erzeugung dieses inneren Vorganges werden verworfen. „Merk wohl", schreibt er, „Gott braucht keine äußerlichen Dinge und Mittel zu seiner innerlichen Gnade und geistlichem Handel, weil auch Christus nach dem Fleisch als ein Hindernis der Gnade und [des Geistes] Gottes aus dem Wege mußt in's himmlische Wesen, damit die Gnade des heiligen Geistes zu uns käme . . . Wer von außen ein, und durch das Äußere in das Innere will kommen, der versteht nicht den Gnadenlauf; Gott . . . wirkt ohne alle Mittel und Bilder . . . Der Mensch muß Alles vergessen und fallen lassen und zu dem Einsprechen der Gnade aller Dinge ledig, gelassen und allen Kreaturen genommen sein, gänzlich Gott ergeben". Dann geht nach Schwenckfelds Meinung der h. Geist einzig durch das ewige Wort in die stille Seele ein. Dieses Wort „geht ohne Mittel" von dem Munde Gottes aus und gar nicht durch die Schrift, äußeres Wort, Sakrament oder irgend eine Kreatürlichkeit im Himmel und auf Erden. Gott will ihm diese Ehre selbst und allein vorbehalten haben, den Menschen durch sich selbst begnadigen, lehren, den heiligen Geist mitteilen und selig machen, und die Gnade, Erleuchtung und Seligkeit durch keine Kreatur wirken, weil auch das Fleisch Christi nicht ein genugsam Instrument dazu war, er mußte vor verklärt, in das himmlische Wesen verzückt und von unsern Augen weggenommen werden"[3]. Dieses „Einsprechen des Mundes Gottes in der Gnade", da Gott selbst gehört werde, nennt Schwenckfeld „Offenbarung". Die konsequente Anwendung dieser Theorie würde zur Verwerfung aller äußeren Gnadenmittel, Bibel und Sakramente, des Predigtamtes, des äußerlichen Gottesdienstes und schließlich alles äußeren Kirchentums geführt haben. Davor hat sich Schwenckfeld aber doch gescheut[4] und die Ausflucht gebraucht, daß er die h. Schrift, die Predigt des Evangeliums von Christo und die Einsetzung der heiligen Sakramente nicht verachte; aber er hat unmißverständlich hinzugefügt, daß er „Gottes eigenes, innerliches Werk vom äußerlichen Dienst dabei unterscheide"[5].

Zur näheren Begründung seines Spiritualismus hatte sich Schwenckfeld

1. Salig, Vollst. Historie der Augsb. Confession III, S. 1013 (vgl. Erbkam a. a. O. S. 399).

2. Vgl. für das Folgende Erbkam a. a. O. S. 418–475.

3. Epistolar II, Th. II, S. 371 (vgl. Erbkam a. a. O. 420).

4. Epistolar II, Th. I, S. 39, Abs. B: „Ich will auch hiemit öffentlich bezeugt haben: Ob sich Jemandes künftig unterstehen würde oder aber jetzt unterstände, die rechte Ordnung Christi und den äußerlichen Dienst des Amtes des h. Geistes aufzuheben oder zu verleugnen, daß ichs mit ihm, wil Gott, keineswegs vermeine zu halten".

5. „Von der h. Schrift, ihrem Inhalt, Amt usw. S. 89 (vgl. Erbkam a. a. O. S. 426).

einen Dualismus zurechtgelegt, wobei es höchstens zu einer Gleichzeitigkeit von inneren Wirkungen des h. Geistes und äußeren Wirkungen der Gnadenmittel kommt. „Die Schrift gehört für den äußerlichen Menschen; der h. Geist lehrt die auserwählten Menschen inwendig alles und bedarf keine Schrift, sie gläubig und selig zu machen“[1]. Das sind Konsequenzen dieses Spiritualismus auf kirchlich-praktischem Gebiete; im übrigen zeitigte er auf dem Gebiete der Lehre noch bemerkenswerte andere Abweichungen von der der Reformatoren. Der Begriff des Glaubens wurde umgestaltet zu einer lediglich mystischen Bezogenheit der Seele auf den von allen Kreaturen freien Gott[2]. Die Rechtfertigung ist, wie Schwenckfeld selbst im Gegensatz zur lutherischen Lehre spricht, „nicht allein Vergebung und Nichtzurechnung der Sünde, sondern auch eine . . . Erneuerung des Herzens, so daß (die neuen Menschen) vor Gott lebendig und hierfür in Gehorsam des Glaubens sich üben und in aller Gottseligkeit und guten Werken wandeln“[3]. Dadurch ist die Rechtfertigung begrifflich wie im Katholizismus als Umwandlung des Sünders zu einem faktisch Gerechten definiert, nur mit dem Unterschiede, daß dieser ganze Prozeß als ein ausschließlich durch die göttliche Gnade bewirkter gedacht wird, während die römische Lehre ihn durch ein sich steigerndes Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Willensfreiheit zustande kommen läßt. Von der lutherischen Lehre wich Schwenckfeld dabei mit so klarem Bewußtsein ab, daß er schrieb: „Wir müssen unsere Gerechtwerdung und Gerechtigkeit nicht bei Christo nach seinem ersten Stande historischer Weise suchen, sondern nach seinem andern Stande, wie er nun glorifiziert zur Ewigkeit ausbereitet und zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater ist gesetzt, Gottes und sein Reich verwaltet und regiert“[4]. Zur theoretischen Begründung dieser Gnadenwirkung dachte er sich Christus am liebsten und am öftersten als regierenden Gnadenkönig und stellte zu diesem Zwecke die Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi auf, die nach dessen Auferstehung eingetreten sei. Das Abendmahl ist dann die reale Mitteilung und Aneignung der verklärten Menschheit Christi, nur nicht mittelst der äußeren Elemente von Brot und Wein; der geistliche Genuß ist ihm ein rein innerlicher, ein seligmachendes Geheimnis, welches der Seele ohne alle Mittel von Gott dem Vater zuteil wird[5]. Die Taufe kann auf diesem Standpunkte auch nur ein innerer Akt sein, „das Taufen des himmlischen Hohenpriesters Jesu Christi, so im h. Geist und mit Feuer in der christgläubigen Seele geschieht“; mit der Kindertaufe habe er, äußert Schwenckfeld, „nichts zu schaffen“; sie sei eine „Menschensatzung“ und „verdunkele“ die „Taufe Christi“, sei also „nicht allein nichts nütze“, sondern habe sogar „merklichen Schaden eingeführt“[6].

1. „Vom Worte Gottes“, S. 93 (vgl. Erbkam a. a. O. 431).
2. Ebendaselbst S. 109 ff. (vgl. Erbkam a. a. O. 431).
3. „Von der h. Schrift und ihrem Amt“, S. 33 (vgl. Erbkam a. a. O. 441).
4. „Von der Sünd und Gnade, Adam und Christus“. Orthod. Werke I, 485 A.
5. „Ein kurz christlich Summarium“, S. C. 4 (vgl. Erbkam a. a. O. 469).
6. „Kurze gründliche Verantwortung“ usw. S. 10 bei Erbkam a. a. O. 471 u. Epistolar II, Th. I, S. 118.

Man mag dem eifrig religiösen Manne glauben, daß es ihm bei allen seinen Unternehmungen nur auf die Verinnerlichung des christlichen Lebens und auf die Herstellung einer innerlich christlichen Gemeinde Gottes auf Erden angekommen sei; daß aber durch seinen abstrakt supranaturalistischen Spiritualismus jedes historisch erwachsene Kirchentum hätte hinfällig werden müssen, nicht bloß das hierarchische der römischen Priester, sondern auch das volkstümliche, wie es vor der Seele des Wittenberger Reformators stand: darüber kann wohl kein Zweifel sein[1].

Zweites Kapitel.

Die antispiritualistischen Grundgedanken Luthers.

J. Köstlin, Luthers Theologie 1863. 2 A. 1901. – L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit. Ihr letzter Grund und ihre Entstehung. Leipzig. 1901. – H. Jacoby, Liturgik der Reformatoren. 2 BB., 1871, 1876.

In der Darstellung des Kampfes Luthers gegen die Schwärmer sehen wir ab von seinem Eintreten für die Freiheit des Christen vom äußeren Gesetz; dieser Kampf bildet in Luthers Schriften von 1522 bis 1528 ein durchgehendes Gedankengefüge, wie es besonders in Luthers Hauptschrift „Wider die himmlischen Propheten", sodann in seinen Predigten über das erste Buch Mose (E. A. 33, 9ff.) und über das zweite Buch Mose ausgesprochen ist; denn diese geistliche Freiheit von dem Zwang des geschichtlich bedingten Gesetzes ergab sich für ihn als Folgerung aus seiner Lehre von dem Glauben, der Rechtfertigung und christlichen Freiheit. (Köstlin, 2, 77 – 85.) Weit wichtiger dagegen ist die andere Frontstellung des Reformators, indem er für die Objektivität der Gnadenmittel und die Notwendigkeit kirchlicher Ordnungen kämpfte. Durch diesen Gegensatz wurde aus dem

1. Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I[3], 318 f. Ritschl gibt nur ein kurzes Referat aus Erbkam, allerdings ein vorzüglich orientierendes. Harnack, Dogmengesch. III, 657 ff., stellt Schwenckfeld unter die mystischen „Antitrinitarier", in eine Linie mit Valentin Weigel und Giordano Bruno, und zwar an die Spitze dieser „mystischen Gruppe" derselben. Schwenckfeld aber bekennt sich deutlich selbst zum trinitarischen Glauben: „Festiglich glaube ich die h. Dreifaltigkeit, einen Gott und drei Personen, Vater, Sohn und h. Geist, in einem göttlichen Wesen; halte und bekenne die zwölf apostolischen Artikel unsers allgemeinen christlichen Glaubens [d. i. das Symbolum Apostolicum nach der legendarischen Einteilung in zwölf Abschnitte], wie ich solchs auch von meinen Eltern in der Jugend, zuvorab von Gott in meinem Herzen gelernet habe". . . . „Ich glaube und halte auch alle alte Symbola oder Bekenntnus des christlichen Glaubens, die die Väter gestellt haben, zuvoran das Symbolum Nicenum und Athanasii, in allen Punkten und Artikeln, wie es heut in der Kirche wird gehalten und gesungen". Bekenntnus und Rechenschaft von dem Hauptpunkten des christlichen Glaubens. Orthodoxische Bücher und Schriften I (1564) fol., S. 6 B und C. L. Keller, Die Reformation usw. 462 hat Schwenckfeld, der mit den „Täufern" nichts zu tun hatte, neben Franck zu einem „der vornehmsten Vertreter" der „freien Täufer gemacht. – Über die Verbreitung des Schwenckfeldianismus in Preußen und die schwere Krisis der lutherischen Landeskirche daselbst in den Jahren 1531 – 1535 vgl. mein Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. des Herzogthums Preußen I (1890) S. 185 – 201.

evangelischen Lehrer Luther erst der kirchliche Reformator, und auf der Grundlage dieser Gedanken wurde der Protestantismus vor der Gefahr bewahrt, sich in krassen Subjektivismus zu verlaufen; er wurde vielmehr mit den Mitteln ausgestattet, im Zusammenhange mit der geschichtlich erwachsenen Christenheit zu bleiben, sich aber doch wahrnehmbar zu organisieren, als Gnadenmittel-Gemeinschaft zu wirken und dadurch für sein inneres Leben Kontinuität zu gewinnen.

Daß diese Bewegung allzufrüh in die Formen des Landeskirchentums ausmündete, wurde durch die geschichtlichen Verhältnisse veranlaßt, seitdem sich der Kaiser Karl V. auf dem Reichstage zu Worms 1521 gegen die lutherische Reformation entschieden hatte; da der Kaiser an dieser Politik prinzipiell nichts geändert, sondern bis 1555 gleichmäßig die Schutzpflicht zugunsten der katholischen Kirche geübt hat, so blieb nur der Ausweg übrig, daß jede evangelisch gesinnte Landesobrigkeit im Reiche auf eigene Hand zur Reformation schritt. Dies wurde ihnen seit dem Speierer Reichstage 1526 auch ausdrücklich rechtlich möglich. So entstanden evangelische Landeskirchen. Doch wir gehen auf die rechtliche Seite dieser Entwicklung jetzt nicht weiter ein, sondern richten unser Augenmerk auf die theologisch-kirchliche Gedankenarbeit Luthers.

Als zu allererst notwendig ergab sich, den Schwärmern gegenüber, eine Klarstellung des Verhältnisses des göttlichen Geistes zum Worte Gottes; sodann mußte das Wort Gottes als Gnadenmittel gewertet werden. Es folgte eine Auseinandersetzung über Wort und Zeichen, die Lehre von Taufe und Abendmahl, wobei der Sakramentsstreit (1526–1528) ausbrach. Daran schließt sich Luthers Anschauung vom Dienst am Wort (Predigtamt), von kirchlichen Ordnungen und von der Kirche als Gnadenmittelanstalt. Das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit (zum Staate) mit seinen Konsequenzen macht den Schluß.

§ 31. Die Vermittlung des göttlichen Geistes durch das Wort Gottes.

Die antirömische Gedankenbildung Luthers hatte unter anderem die Erkenntnis gebracht, daß wir in der Kirche die Gemeinschaft der Christusgläubigen Personen, die Gemeinde desselben Geistes und Glaubens, also eine geistige Größe vor uns haben. Das konstitutive Prinzip der Kirche war auch für Luther der Geist. Darin konnte er sich die These der Schwärmer wohl gefallen lassen. Der Unterschied trat aber sofort zu Tage, als es sich um die Frage nach der Art der Wirkung des Geistes handelte. Wirkt der Geist unvermittelt oder vermittelt auf die Seelen, um sie als Gemeinde zu konstituieren? Wirkt der Geist unvermittelt, dann braucht man in der Christenheit „Mittel der Gnade" überhaupt nicht mehr. Daher hatten die Schwärmer nicht bloß die mittelalterlichen Sakramente, sondern auch die urchristlichen Mysterien und das äußere Wort Gottes überhaupt als notwendige Medien geistiger Güter verworfen. Mit dem Wegfall der Gnadenvermittlung fiel aber die bisherige kirchliche Ordnung überhaupt hin.

Luther erkannte diese Konsequenzen; daher richtete sich sein Kampf jetzt nicht sowohl gegen die einzelne Theorie vom Abendmahl gegen Karlstadt, Schwenckfeld u. a., als vielmehr gegen den Spiritualismus und die Ordnungslosigkeit in der Kirche überhaupt. Im Gegensatz zu den Spiritualisten aller Grade hält Luther an der Tatsache fest, daß der Mensch ein geist-leibliches Wesen ist, daß also alles Geistige, das auf ihn wirken soll, ihm sinnlich vermittelt sein muß. Für die Zueignung des Heils denkt er daher folgende „Ordnung". Gott handelt mit uns auf zweierlei Weise: äußerlich durch das mündliche Wort (des Evangeliums) und durch leibliche Zeichen, innerlich durch den heiligen Geist; beide Wirkungen sind aufeinander bezogen, und zwar so, daß die innere Wirkung nur durch die äußere sich vollzieht. „In dem Worte kommt der Geist und giebt den Glauben, wo und welchen er will", schreibt er 1525 in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten"[1], ein grundlegender Gedanke, welcher von da an in der lutherischen Theologie stets wiederkehrt[2]. Ausführlich äußert sich Luther an einer andern Stelle der eben erwähnten Schrift: „So nu Gott sein heiliges Evangelium hat aus lassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise: Einmal äußerlich, das ander mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben samt andern Gaben. Aber das alles der Maßen und Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also, daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohn durch die äußerlichen Stücke; denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat; wie er Luk. 16 (29) spricht: Laß sie Mosen und die Propheten hören. Daher auch St. Paulus darf nennen die Taufe ein Bad der neuen Geburt, darinnen Gott den heiligen Geist reichlich ausgießt, Tit. 3 (5–7), und das mündlich Evangelium eine göttliche Kraft, die da selig macht alle, die daran glauben. Röm. 1 (16)[3]. Während jetzt viel neue wahnsinnige Geister meinen, Gott müsse mit ihnen auf sonderliche Weise verfahren durch heimliche Offenbarungen des Geistes usw., weist Christus (Joh. 17) die Seinen an das von ihm gepredigte äußerliche mündliche Wort, mit leiblicher Stimme durch ihn geredet und in die Ohren gefaßt. Im Worte ist Christus[4].

Die Spiritualisten verachten das Wort Gottes ruhmredig; sie glauben, den Geist durch Selbstpeinigung zu erhalten; infolge dieser Selbstbehandlung erklären sie sich für heilig, die alles wissen und alles können, und schließlich wollen sie die Gottlosen durch das „heilige" Volk (nicht durch die

1. Wider die himmlischen Propheten, E. A. 29, 212. Ebenso Predigten über das II. Buch Mose 1534–26, E. A. 35, 271.

2. Marb. A.: E. A. 65, 90; Schwab. A. = E. A. 24, 325; vgl. J. Köstlin, Luth. Th. 2, 88.

3. Wider die himmlischen Propheten, E. A. 29, 208 f.

4. Auslegung des 17. Kap. Joh. (1528), E. A. 50, 203. 204. 210.

Obrigkeit) vernichtet werden lassen. So wirken sie durch die Verachtung des Wortes Gottes kirchezerstörend. Luther präzisiert ihnen gegenüber seine Stellung dahin, daß er den Glauben durch den Geist, der durch das Wort Gottes kommt, gegeben werden läßt. Der Glaube (an Christus) ist ihm in diesem Zusammenhange die Summe unserer Religion, „fides (an Christus) in spiritu per verbum donata". Was sodann die Heiligung betrifft, so bleibt im Fleische noch Sünde, die gereinigt werden soll; aber man kann nicht verlangen, daß sie in einem bestimmten Zeitpunkte bereits gereinigt sei. Daher soll man die am Glauben und in der Liebe noch Schwachen in Liebe tragen. „Mortificatio et opera veniunt et ex spiritu et ex fide; spiritus autem et fides nonnisi ex verbo vitae veniunt"[1]. Das Wort, äußerlich gepredigt, bringt Erkenntnis. Dazu gehören Lehrer. „Nicht will Gott mit Geistern ohne Lehre oder äußerlich Wort an uns handeln, wie jetzt etliche tolle Propheten narren"[2]. Die Frömmigkeit beginnt, indem Gott „durch sein Wort seine Gnade und Geist gibt"[3].

Als Zweck der Vermittlung des Geistes durch das Wort lehrt Luther die Erlangung einer gesicherten Erkenntnis (durch den Schriftbeweis) und den Trost in Anfechtungen, also Bewahrung vor Irrtum und Verzweiflung. Auch bei dem Besitze des Geistes ist der Schriftbeweis notwendig. „Wiewohl der h. Geist Jedermann selbst lehret im Herzen, daß er weiß, was recht ist, so muß man dennoch der Schrift brauchen, damit zu beweisen, daß (es) also sei, wie wir im Herzen gläuben"[4]. „Unsere Rottengeister wollen den h. Geist haben ohne das göttliche Wort". Aber erst „aus dem äußerlichen Evangelium erkennt man, daß Christus für uns gestorben ist, empfängt den h. Geist und kriegt Lust und Liebe zu Gott, dem man sonst zuvor feind war"[5]. Wenn aber Anfechtungen uns überfallen, so trösten wir uns mit der Tatsache, daß wir einen Gott haben, der nicht „bloß im Geiste" vorhanden, sondern Fleisch geworden ist („habere Deum non nudum in spiritu, sed incarnatum"), durch den wir das ewige Leben haben[6]. Im Gegensatze gegen Schwärmer, welche sich Erleuchtung durch den h. Geist einbildeten, indem sie glaubten, von einem großen Lichte umflossen zu sein und gewisse göttliche Laute („voces") gehört zu haben, verwirft Luther alle ohne Vermittlung Christi gedachte Offenbarungen. Gott hat sich uns offenbart in der geschichtlichen Person Christi („in carne Christi"). Gott ist im Menschen Christus; außer diesem Gott gibt es keinen andern Gott. Die geschichtliche Person Christi („caro Christi") ist gewissermaßen die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen. Da die Schwärmer davon abgingen, so gingen sie weiter in die Irre, hielten die Taufe für bloßes Wasser, das Abendmahl für eine bloße (menschliche) Einrichtung und das gepredigte Gotteswort für bloße

1. Deuteronomium Mose, E. A. op. exeg. 13, p. 251–253.
2. Von B. Henrico, E. A. 53, 347 ff.
3. Predigten über das I. Buch Mose, E. A. 33, 207.
4. Ebendaselbst, E. A. 34, 192.
5. Predigten über das II. Buch Mose (1524–26), E. A. 35, 311; vgl. 359, – E. A. 42, 161: „Der h. Geist wird durch das Wort des Evangelii gesandt".
6. Scholia in Jesaiam prophetam (1517), E. A. Exeg. op. lat., vol. 22, 87.

Menschenrede[1]. Und noch einmal in den Predigten über das 17. Kapitel Johannis; die Vermittlung des Geistes durch das Wort ist nützlich und notwendig um dem Menschenherzen einen festen Halt zu geben und es vor Fehlern und Irrtümern zu bewahren[2].

So waren die „Schwärmer" im Prinzip abgewiesen und das Wirken des Geistes an eine erkennbare und feste Instanz gebunden.

Diese Instanz, das Wort Gottes, tritt jetzt in ihrer vollen Bedeutung hervor: in seiner antirömischen Gedankenbildung hatte Luther sie als lehrhaftes Erkenntnisprinzip gegenüber der römischen Tradition aufgefaßt, jetzt wird sie als Gnadenmittel gewertet.

§ 32. Das Wort Gottes als Gnadenmittel.

Joh. Locher, De Leer van Luther over Gods Woord. Amsterdam 1903 (wertvolle Excerpte; reformiert; ohne genaue Kenntnis der deutschen Literatur).

„Es ist alles zu tun um Gottes Wort, daß dasselbe im Schwange gehe und die Seelen aufrichte und erquicke, daß sie nicht laß werden." Zu diesem Zwecke wird es im Gottesdienste gepredigt und tägliche Lesungen des Alten und Neuen Testamentes werden als Bestandteile des Kultus empfohlen[3]. Das Wort Gottes oder, wie sich Luther oft brachylogisch ausdrückt, das Evangelium kann gelesen oder durch den Mund der berufenen Prediger verkündigt werden. Die Wirkung ist dieselbe[4]. Die Predigt des Wortes Gottes kann nicht ohne alle Frucht bleiben (Jes. 55, 11). Das Wort Gottes vermittelt uns Christum und alle seine Segnungen. „Ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort käme und teilet's aus und schenket mir's und spräche: das soll Dein sein; nimm hin und habe dies"[5]. Durch das Wort werden wir Christo eingeleibt, daß alles, was er hat, unser ist[6]. In Anfechtungen hält uns allein Gottes Wort. Wir sollen im Leiden, wo der Glaube in Versuchung gerät, „lernen an dem bloßen Worte zu hangen und darauf zu pochen"[7]. Wir sollen aus

1. Scholia et sermones in I. Joh. ep. etc. ed. Bruns. Leipzig 1797. 8°. (Göttg. Univ.-Bibl.)

2. E. A. 50, 163: „Man soll lernen, wozu solch äußerlich Wort und Weise nutz und not seien, nämlich, daß man damit das Herz zusammen halte, daß es nicht zerstreut werde und sich mit den Gedanken an die Buchstaben hefte, wie man sich mit der Faust an einen Baum oder Wand halten muß, auf daß wir nicht gleiten oder zuweit flattern und irre fahren mit eigenen Gedanken". — Zum Ganzen vgl. R. Otto, Die Anschauungen vom h. Geist bei Luther. Göttingen 1898. Dagegen W. Walther, Das Zeugnis des h. Geistes nach Luther. 1899 und R. G. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902. § 1. (Luther).

3. Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde, E. A. 22, 155.

4. Auslegung des Propheten Sacharja (1528), E. A. 42, 146. 147: „Gott läßt äußerlich durchs Wort der Prediger das Evangelium verkündigen".

5. Wider die himmlischen Propheten, E. A. 29, 284.

6. Auslegung von Ev. Joh. 17, E. A. 50, 226.

7. Predigten über das 1. Buch Mose (1522–24), E. A. 33, 267.

der heil. Schrift Troſt haben (nach Röm. 15, 4)[1]. Mit dem Worte Gottes überwindet man Sünde und Tod[2].

Große Schwierigkeiten machte dabei jetzt die richtige Benutzung des Alten Teſtamentes. Die ſtaatsfeindlichen Täufer und die revolutionären Bauern beriefen ſich beide auf dasſelbe, jene um als Volk Gottes die Gottloſen von ſich abzutun, wie Israel die Kananiter; dieſe um den Kommunismus z. B. aus I. Moſ. 1, 28 zu beweiſen. Ihnen beiden gegenüber iſt es begreiflich, daß Luther mit der Selbſtändigkeit des Neuen Teſtamentes Ernſt macht; unwillkürlich erſcheint es ihm hierbei als im Gegenſatz gegen das Alte ſtehend. „Im Neuen Teſtamente hält und gilt Moſes nicht, ſondern da ſteht unſer Meiſter Chriſtus“[3]. Die falſchen Geiſter wollen uns Moſen mit Gewalt auf den Hals legen, ihn zu halten mit allen ſeinen Geboten. Wir wollen ihn wohl leſen wie einen andern Lehrer, frei und ungezwungen; aber für unſern Geſetzgeber wollen wir ihn nicht haben. Wir haben im Neuen Teſtamente Geſetz genug und wollen das Gewiſſen Chriſto allein rein behalten[4]. „Ein jeder Richter iſt ſchuldig, nach den Rechten des Landes zu richten, darinnen wir wohnen.“ (Unter Heiden iſt man eben heidniſchen Rechten unterworfen.) „Das Geſetz Moſes geht uns nichts an; das Evangelium lehrt allein den Geiſt[5].“

Auf der andern Seite galt es aber, vor Geringſchätzung des Alten Teſtamentes zu warnen. Luther brauchte ja hierfür nur an Chriſti eigenes Verhältnis zu den heiligen Schriften des Alten Bundes zu denken, um den richtigen Ton zu finden. Da hören wir ihn (1525) mahnen: „Der Chriſt ſoll ſich von denen fern halten, welche den Moſe und das ganze Alte Teſtament verachten („vilissimum habent“). Wie Homer der Vater aller Dichter, der Ocean aller Weisheit ſei, ſo Moſe der Vater aller Propheten und heiligen Bücher d. i. der himmliſchen Weisheit[6]. Luther will Moſe aus drei Gründen behalten: 1) Die Gebote, welche die Einrichtung des äußern Lebens betreffen, binden zwar nicht, können aber zu einem ſchönen Beiſpiel einer feinen Regierung gebraucht werden; 2) in Moſe ſind Verheißungen und Zuſagungen von Chriſto; 3) es finden ſich dort ſchöne Beiſpiele des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes von Adam an, daran wir lernen ſollen, Gott zu vertrauen und ihn zu lieben. Auch ſehen wir dort die Beiſpiele des Unglaubens und des Zornes Gottes[7].

Dazu kommt der ſchon in den antirömiſchen Grundgedanken hervorgetretene Geſichtspunkt über die Notwendigkeit der Predigt des Geſetzes zur Erkenntnis der Sünde (S. 103ff.); es tritt nur jetzt im Bauernkriege noch als Motiv die Zügelung der Gottloſigkeit hinzu. Gottes Geſetz, ſchreibt Luther

1. Enders, Briefwechſel Luthers 4, 28, Nr. 591, Z. 12.
2. Predigten über das 2. Buch Moſe (1524–26), E. A. 35, 272.
3. „Wider die mörderiſchen und räuberiſchen Rotten der Bauern“ 1525.
4. Auslegung der zehn Gebote (1528): E. A. 36, 33.
5. Enders 4, Nr. 803, S. 355 (1524?).
6. Deuteronomium Mose, E. A. op. exeg. lat. 13, p. 9.
7. Predigten über das 1. Buch Moſe (1522–24), E. A. 33, 13. 20.

1524, soll gepredigt werden zur Erkenntnis der Sünde und um die gottlosen und rohen Leute in Zucht zu halten (nach I. Tim. 1, 9–10). Wo Christen sind, die bedürfen freilich weder Gesetz noch Evangelium, sondern leben im Glauben; aber da wir das nicht wissen, so muß man beide Predigten lassen frei gehen[1].

§ 33. Wort und Zeichen. Taufe und Abendmahl. (Der erste Abendmahlsstreit.)

P. Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der Lutherischen Taufliturgie. Hannover 1893. – A. W. Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Erster Band. Göttingen 1854. – K. Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz. Gießen 1900. – J. Gottschick, Die Lehre der Reformation von der Taufe. Tübingen 1906.

Das Wort Gottes vermittelt Geist und Gnade schon durch die Tatsache, daß es gelesen und gepredigt wird. Der christlichen Gemeinde sind aber Veranstaltungen eingestiftet, in welchen dem Worte Gottes noch besondere „Zeichen" beigegeben sind. Wie man einem Briefe ein Siegel aufdrückt, so einem bestimmten Worte Gottes hier ein sinnenfälliges „Zeichen"[2]. Das Wort ist heilig und heiligt das Zeichen. So entstehen die heiligen Handlungen, welche man nach kirchlichem Brauch Sakramente nennt[3]. Es sind heilige Handlungen, in welchen dem Empfänger die Gnade, die das Wort verkündigt, durch das beigefügte Zeichen versiegelt wird[4].

Der Zweck dieser Einrichtung ist die Stärkung des Glaubens[5]: so gewiß der Empfänger in der Taufe das Wasser spürt und in dem Abendmahl Brot und Wein genießt, ebenso gewiß darf er sich der Gnade getrösten, die ihm in dem Worte der Einsetzung von Taufe und Abendmahl zugesprochen wird.

Das Zeichen leistet also nur Hilfsdienste; die Hauptsache bleibt das Wort; es ist dem Zeichen stets übergeordnet. „Es ist größer, Gottes Wort lehren, denn taufen", lehrt Luther über das eine Sakrament[6], und über das andere lesen wir bei ihm: „Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der soll zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi, als für mich gegeben und vergossen, darbeut, schenkt und giebt!" In seiner Schrift wider Catharinus hatte er (schon 1521)

1. 3. August, E. A. 53, 249, Nr. 105.

2. Predigten über das 1. Buch Mose (1522–24), E. A. 33, 207.

3. Predigten über das 2. Buch Mose (1524–26), E. A. 35, 300. 301: Brot und Wein sind an sich nicht heilig; aber Gott gibt diesen Dingen durch sein Wort Heiligkeit und Kraft; Gott ist in seinem Wort.

4. Predigten über das 1. Buch Mose, E. A. 33, 129: „Wir haben neben dem Worte ein Zeichen, ... daß wir ... durch Wort und Zeichen gewiß seien Gottes Gnade".

5. Enders 4, Nr. 706: „Missa (d. h. Abendmahl) verbum est evangelii promissionis cum adjecto signo corporis et sanguinis Christi ad fidem alendam instituta" (1523).

6. Sendschreiben von der Wiedertaufe, E. A. 26, 281.

das Evangelium über Taufe und Abendmahl gestellt[1]. Die Sakramente sind nicht unbedingt notwendig; unbedingt notwendig ist nur der Glaube[2].

Die Frage, wieviel solcher heiligen Handlungen, in denen Wort und Zeichen verbunden sind, der christlichen Gemeinde eingestiftet seien, hat Luther nicht sofort sicher beantwortet. Noch in der Schrift „de captivitate babylonica ecclesiae" (1520) zählte er ihrer drei: Taufe, Pönitenz und Abendmahl; nicht lange darauf erkannte er, daß für die Pönitenz „das Zeichen" fehle, und behielt nur zwei Sakramente bei; die übrigen fünf katholischen Sakramente: Firmung, Pönitenz, letzte Ölung, Ehe, Priesterweihe, erkannte er nicht mehr als solche an.

Für die Verwaltung der Sakramente vermied Luther wie die falsche Objektivität der katholischen Kirche so auch die falsche Subjektivität des Donatismus; jenes, indem er den Sakramentssegen nur unter Bedingung des Glaubens den Empfängern zu teil werden ließ (die Sakramente wirken hier also nicht mehr bloß „ex opere operato", durch den äußeren Vollzug der Handlung)[3]; dieses, indem er für die Abendmahlsfeier lehrte, von der subjektiven Beschaffenheit der Geistlichen abzusehen. Die Geistlichen sind durch ihren Beruf und ihr Amt schuldig, das Sakrament (des Abendmahls) zu reichen, wenn man's fordert, gleichwie sie schuldig sind zu taufen, zu predigen, zu lesen, zu absolvieren, Kranke zu besuchen, Armen zu helfen. „Gott hat ihr Amt nicht auf ihren Glauben, Heiligkeit oder Andacht, sondern auf sein Wort und Beruf gegründet. Sind sie unrein und ungeschickt, so ist doch das Amt und Beruf rein und geschickt genug[4]."

Über die Taufe hatte sich Luther schon 1519 in einem „Sermon" ausführlich ausgesprochen[5]. „Sie bedeutet, daß der alte Mensch und sündliche

1. Wider die himmlischen Propheten, E. A. 29, 286. Vgl. aus dem Jahre 1519 Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, E. A. 21, 266; W. A. 2, 692, 27 ff. — Gegen Catharinus: E. A. op. lat. v. a. 5, 311: „Evangelium prae pane et baptismo unicum certissimum et noblissimum ecclesiae symbolum (Erkennungszeichen) est, cum per solum evangelium concipiatur, formetur, alatur etc.... breviter tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei".

2. W. A. 9, 455, 18: „Nullam habet utilitatem sacramentum, ubi fides non est. Igitur si altero carendum sit, baptismo potius carendum est quam fide. Ob id Christus sequenti clausula [Mark. 16, 16 „wer aber nicht glaubt, der wird verdammet werden] baptismi non meminit. — Vera fides per se valet, sacramenta citra fidem nihil valent ... Summa igitur et caput christianismi est fides." — E. A. 29, 207 (Wider die himmlischen Propheten usw.): Dem Schwachen sagt Luther: „Du bist nicht verdammt, ob Du ohne Sakrament (des Abendmahls) bleibest".

3. Schon in den Conclusiones (1518), E. A. v. a. I, 378 ff., W. A. 1, 632, 45 hatte Luther behauptet, daß in den Sakramenten ein Verheißungswort da sei, das der Glaube des Empfängers annehmen müsse: „adest verbum promittentis ideoque et fides recipientis remissionem". Der Glaube allein macht würdig zum Empfang der Sakramente (1519). E. A. 21, 268; W. A. 2, 604, 2.

4. Enders, Luthers Briefwechsel 6, Nr. 1372, S. 359 und vorher 5, Nr. 895 an Billikan in Nördlingen (5. 3. 1525).

5. E. A. 21, 229–244; W. A. 2, 724 ff.

Geburt von Fleisch und Blut soll ganz ersäuft werden durch die Gnade Gottes." „Es wird aus der Taufe gehoben und geboren der Mensch geistlich und durch solche Geburt ein Kind der Gnaden und rechtfertig Mensch.[1]" „Der Mensch wird unschuldig, rein, bleibt aber doch noch voll viel böser Neigung." Sie tilgt also die Schuld aller Sünden, auch der sündlichen Geburt (Erbsünde), hebt aber die angeborene Concupiscenz nicht auf. Darum gilt es weiter „geistlich taufen ohn Unterlaß" bis in den Tod. — Da die Taufe ein Bund Gottes mit dem Täufling ist, und Gottes Zusage dauernde Geltung hat, so erstreckt sich die Gnade der Taufe auf das ganze Leben des Täuflings. „Ist jemand in Sünd gefallen, so gedenke er am stärksten an seine Taufe, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, alle Sünd zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod." Es ist der religiöse Gehalt im Taufakt, den Luther sicher gestellt wissen will.

In ein neues Stadium trat die Tauflehre durch den Gegensatz gegen die Spiritualisten: Ist die Taufe ein rein geistiger oder aber ein geistig-sinnlicher Vorgang, ist sie ein bloß subjektives oder aber zugleich ein objektives Handeln, eine Bekenntnistat des Täuflings oder aber eine Gnadentat Gottes durch die Hand des Taufenden? Da handelt es sich um Sein oder Nichtsein der Taufe als Gnadenmittel[2].

Die Objektivität der Taufe hatte gerade Luther stets festgehalten, ehe noch überhaupt Jemand seiner Zeitgenossen sie bestritten hat[3]. Seit Anfang des Jahres 1522, als die Zwickauer „Propheten" in Wittenberg aufgetreten waren, hat er sie dann mit immer größerer Bestimmtheit ausgesprochen. Die wichtigsten Zeugnisse dafür finden sich in zwei Briefen an Melanchthon vom 13. Januar und an Spalatin vom 29. Mai 1522, sodann ausführlich in einer für diesen Zweck ausgearbeiteten Predigt „am dritten Sonntag nach Epiphaniä" in der Kirchenpostille (v. J. 1523) und in dem Sendschreiben von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren (i. J. 1528)[4].

In dem Schreiben an Melanchthon von der Wartburg ist für die Kindertaufe — um von anderen Argumenten zu schweigen — als Grund beigebracht die objektive Präsenz und Gnadenwirksamkeit Christi, mit welcher er

---

1. Dieser Satz und andere ähnliche Äußerungen Luthers legen die Betrachtung nahe, wie sich wohl die Rechtfertigungslehre gestaltet haben würde, wenn Luther sie von der Taufe aus konstruiert hätte. Aber 1523, in seiner Streitschrift gegen Cochläus „Adversus armatum virum Cocleum", E. A. op. lat. v. a. 7, 54, hat er die justificatio förmlich von der Taufe losgelöst. „Baptismus sine fide non justificat. Fides autem sine baptismo justificat. Ideo non potest ulla pars justificationis tribui baptismo."

2. Für die Geschichte der Tauflehre bei Luther habe ich nächst den Quellen besonders J. Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl., 1901, 2. Bd., benutzt.

3. Sermo de duplici iustitia (1519), W. A. 2, 145, 7ff.: „Duplex est iustitia Christianorum, prima est aliena et ab extra infusa [sc. per solam gratiam ib. p. 146, 29]. Haec est qua Christus iustus est et iustificans per fidem. Haec iustitia datur hominibus in baptismo et omni tempore verae poenitentiae".

4. E. A. 26, 255ff.

die Täuflinge annehme, die man zu ihm bringe[1]. In dem Schreiben an Spalatin aber folgert Luther aus Matth. 19, 13–15 „Lasset die Kindlein usw.", daß, wenn Christus die Kindlein aufnehme, und ihnen in Wahrheit das Reich Gottes gehöre, die Taufe im neuen Bunde dieselbe Stelle einnehme wie die Beschneidung im alten. Diese von Luther hier eingeführte Schriftstelle wird fortan zu „einem Hauptbeweis für die Kindertaufe"[2]. Diese Äußerungen waren aber nur Vorläufer einer ausführlichen Theorie über die Taufe überhaupt, die er in der erwähnten Epiphaniaspredigt niederschrieb[3]. Indem er von der Anschauung ausgeht, daß die Taufe der Kinder und die der Erwachsenen im Wesen eine und dieselbe sei, lehrt er zwar den Glauben des Täuflings als die unumgänglich notwendige subjektive Bedingung[3], faßt aber zugleich mit allem Nachdruck den Vorgang der Taufe als eine objektive Handlung Gottes oder Christi am Täufling auf. Die Taufe ist „Gottes Werk"; „Christus wirkt seinen Segen" in ihr; „Wort und That (des fungierenden Geistlichen) sind Wort und Werk Christi selbst". Während die These von der subjektiven Bedingtheit der Taufe durch den Glauben gegen die Lehre der römischen Kirche von der Wirkung der Sakramente als Opus operatum gerichtet war, legt Luther hier den Schwerpunkt auf die Lehre von der Objektivität der Gnadenweckung Gottes, damit diese nicht abhängig erscheine von dem Belieben der Menschen. Es ist ein tief religiöses Interesse, das hier auf dem Spiele steht: Gott der Wirkende, der Mensch der Empfangende; Gott der Entscheidende, der Mensch der Gebundene; dieses Grundverhältnis aller gesunden Religiosität mußte gegenüber den spiritualistischen Subjektivisten, die dieses Verhältnis umkehrten, ohne jedes Schwanken festgestellt werden.

Gilt der Grundgedanke Luthers für die Taufe überhaupt, dann auch für die Kindertaufe im besonderen[4]. Darüber war seit dem Auftreten der Zwickauer Spiritualisten die größte Unsicherheit in die Kreise der Evangelischen gekommen; deshalb wollte Luther gerade darüber die aus dem Worte Gottes geschöpfte Erkenntnis darbieten. Bis dahin hatte er über „die Sache noch nie gehandelt". Jetzt tat er es im Anschluß an die Perikope von dem gläubigen Hauptmanne zu Kapernaum, der für seinen kranken Knecht bittet (Matth. 8, 5–13). Der „fremde Glaube", der des Hauptmanns, bewirkt durch seine Fürbitte, daß Gott in dem Knechte „eigenen Glauben" wirkt, vermittelst dessen der Knecht geheilt wird. So „wirkt Gott in den Kindern durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der

1. de Wette 2, S. 124ff.; Enders 3, S. 272ff.: „Cum igitur ad baptismum afferre parvulum aliud non sit, quam ad Christum praesentem et manus gratiae aperientem in terra offerre, et ille universis exemplis ostenderit, sese acceptare quod offertur: cur hic dubitamus? (de Wette 2, 127; Enders 3, 276).

2. de Wette 2, 202; Enders 3, 378.

3. E. A. 1. Aufl. 11, S. 50ff.; 2. Aufl. 11, 52ff. (Auch separat gedruckt unter dem Titel „Von der Kinder Tauf und fremdem Glauben". 1529. Nürnberg. Mit Vorwort Osianders.)

4. Predigt E. A. 11², 60ff.

christlichen Kirche" den eigenen Glauben der Kinder[1]. (Die Theorie, daß man die Kinder taufe „auf ihren zukünftigen Glauben hin", bezeichnet Luther dabei als „Ausrede".) Von Matth. 8 wendet sich Luther darauf zu dem schon oben hervorgehobenen Spruche Jesu Matth. 19, 13–15 und seinen Parallelen Mark. 10 und Luk. 18. Das sind ihm die „starken und festen Sprüche", daß Christus die Kindertaufe will „unverboten" haben. „Die Kinder werden zur Taufe gebracht wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind, und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christi Statt, so segnet er sie und giebt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und That sind Christi selbst Wort und Werk." Da Luther ein lediglich religiöses Urteil fällt, so hat er ein Interesse an der wissenschaftlichen Vermittlung desselben zunächst garnicht; rationales Durchdenken dieses Vorganges braucht der religiöse Beurteiler nicht; er fragt nicht nach dem Wie? ihm ist genug das Das. Rationale Gründe dürfen daher nicht gegen das religiöse Urteil geltend gemacht werden. „Hier wirkt Gott allein, und die Vernunft ist tot, blind und gegen diesem Werk wie ein unvernünftig Block, auf daß bestehe die Schrift, die da sagt: Gott ist wunderbarlich in seinen Heiligen." „Gottes Werke sind heimlich und wunderbarlich, wo und wenn er will, wiederum auch offenbarlich genug, wo und wenn er will, daß uns darüber zu urteilen zu hoch und zu tief ist." Luther verweist bei dieser Gelegenheit auf das Verbleiben des Glaubens während des Schlafes: „Wo bleibt die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer [ver]läßt? Kann hier der Glaube ohne Zutun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird, warum sollt er auch nicht anfangen in den Kindern, ehe die Vernunft darum weiß?" Gott wirkt unser Heil allein, das ist Luthers Grundprinzip auch hier.

Eine erneute Ausführung, zugleich aber eine Weiterführung seiner Gedanken über die Taufe gab Luther 1528 in einem Sendschreiben „Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherren"[2]. Der Anlaß war der, daß 1527 der Anabaptismus ungeahnte Fortschritte in Deutschland gemacht und D. Balthasar Hubmaier sich ausdrücklich für seine Lehre auf Luther berufen hatte[3]. Auf den ersten Anblick scheint es, daß eine Verwandtschaft beider vorliegt; denn Luther forderte Glauben im Täufling, und die Wiedertäufer forderten ihn auch. Allein, während Luther die Wirkung der Taufe nur von der Wirkung Gottes abhängig sein ließ, ließen die Wiedertäufer die Wirkung der Taufe von dem Glauben als Leistung des Täuflings abhängen; Luther gründete die Taufe auf Gott, die Wiedertäufer auf den eigenen Glauben. Da aber Niemand gewiß sei, ob solcher Glaube da sei, so taufe man in diesem Falle, sagt Luther, „auf Abenteuer". So wird die Taufe auf die Subjektivi-

1. Kirchenpostille, Predigt, E. A. 13², S. 377. Luther an Spalatin (1522) bei Enders, Briefwechsel Luthers, 3, 377, Nr. 536.

2. E. B. 26, 254 ff.

3. Luther: „In seinem lästerlichen Büchlein von der Wiedertaufe". (Luther, E. A. 26, 255.)

tät des Täuflings gestellt, sie wird zu dessen Werke; die Christen werden von der Gerechtigkeit des Glaubens auf die Gerechtigkeit der Werke genötigt. Ein „Werkteufel" ist da eingezogen, „der gibt Glauben vor und meinet doch das Werk und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die armen Leute auf Trauen der Werke". Da tritt nunmehr der Unterschied Luthers und der „Täufer" klar hervor: „Wahr ist's, daß man glauben soll zur Taufe; aber es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen". Nötig ist der Glaube des Täuflings zur Aneignung der Gnade; aber die Gnade selbst, die Taufgnade, hat „objektive Geltung an und für sich, auch noch abgesehen vom Glauben". Erst jetzt wird die Taufe als Gnadenmittel voll erkannt[1].

Der Grund unserer Taufe ist nicht unser subjektiver Glaube, sondern das Tun Gottes: Gott ist es, der „einen Bund gemacht hat", durch welchen er der „Gott aller Heiden" sein will „in aller Welt", und „zum Zeichen dieses Bundes hat er die Taufe eingesetzt, geboten und befohlen unter alle Heiden" Matth. 28, 19 (gleichwie er mit Abraham und dessen Nachkommenschaft einen Bund schloß, ihr Gott zu sein und zum Zeichen des Bundes die Beschneidung gab, 1. Mos. 17, 7. 11)[2]. „Unser gewisser Grund" der Taufe liegt in ihrer Veranstaltung durch Gott, also in ihrer Eigenschaft, die in ihrem Wesen unabhängig ist von dem Verhalten des Täuflings. Geschieht die Taufe, „wie sie Gott geboten hat", so ist sie an sich „recht und gewiß". Der Glaube kommt nur in Betracht, um dem Täufling den Nutzen der Taufe zu vermitteln: „Glaube ich, so ist mir die Taufe nütze; glaube ich nicht, so ist sie mir nicht nütz. Aber die Taufe ist darum nicht unrecht oder ungewiß". Denn sie „steht auf dem gewissen Gotteswort und -gebot".

Auf seiten Gottes also ist die Kausalität, auf seiten des Täuflings die Rezeptivität im Vorgange der Begnadigung zu denken; das ist Luthers Anschauung. Von dieser Stellung aus konnte er zu einer festeren Begründung der Kindertaufe fortschreiten. Sehen wir dabei ab von den vielen geschichtlichen und subjektiven Gründen, die Luther jetzt für die Kindertaufe anführt: Christus hat die Kinder freiwillig zu sich bringen lassen und sie gesegnet. Die Kinder sind ebenso wie die Erwachsenen mit der Erbsünde behaftet; warum sollten wir ihnen die Gnade versagen, ohne welche die Schuld der Erbsünde bleiben würde? Von den Aposteln sind ganze Familien getauft. Gott hat Vielen, die als Kinder getauft sind, große heilige Gaben gegeben und dadurch die Kindertaufe selbst bestätigt usw. Luther ist sich der nur subjektiven Geltung aller dieser Gründe bewußt. Durchschlagend dagegen wird der Grund, welchen er vorhin für die objektive Geltung der Taufe überhaupt angeführt hat: „Weil Gott seinen Bund mit allen Heiden macht durchs Evangelium und die Taufe (dafür) zum Zeichen einsetzt, wer kann da

1. J. Köstlin, a. a. O. 2, 97.

2. E. A. 26, 281 und Scholia et sermones in 1. Joh. ep. etc. ed. Bruns, Lübeck 1797, 8° p. 54: „Deus potest efficax esse per sacramentum et verbum suum in pueris modo nobis incognito, sicut per circumcisionem fuit efficax in Judaeis, quae sigillum iustitiae a Paulo appellatur".

die Kindlein ausschließen?" Gott gebietet sie; alle Welt soll sie annehmen. „Auf solch Gebot, weil niemand ausgeschlossen, taufen wir sicher und frei jedermann, auch niemand ausgeschlossen." Die Frage, wie der Täufling zum Glauben komme, führt Luther seitdem überhaupt nicht mehr an; dafür „läßt er Gott sorgen"; und den Umstand, daß sich keine „direkten" („sonderlichen") Sprüche für die Kindertaufe in der H. Schrift finden, kann man getrost beiseite lassen, wie ja auch die Wiedertäufer keinen Spruch haben, der nur „von alten Leuten zu taufen gebiete". Es ist Luther genug, daß „die Kindertaufe nirgends wider die H. Schrift, sondern der H. Schrift gemäß ist"[1].

So tritt Luther ein für „Gottes Wort und Ordnung", die er nicht will „auf Menschenwerk und Glauben gegründet" haben. Die Taufe hat also nach Luther „objektive Geltung", „auch noch abgesehen vom Glauben". Aber damit sollte auf keinen Fall die Taufe als bloß objektiver Akt ohne dessen Aneignung durch den Glauben des Täuflings, also nicht ohne die subjektive Seite, gedacht werden. Um dies recht deutlich zu betonen, lehrte er später noch ausdrücklich in einem Gespräche mit Butzer bei Gelegenheit des Abschlusses der Wittenberger Konkordie 1536, daß schon in den Kindern der Anfang des Glaubens vorhanden sei, wenn wir auch den Modus seiner Entstehung und seines Vorhandenseins nicht kennen[2].

Über das Abendmahl sich auszusprechen, lag in den ersten Jahren der Reformation kein dringender Anlaß vor; doch fand sich hier und da schon damals Gelegenheit, eine schriftgemäße Lehre darüber anzubahnen; erst der Kampf gegen die Spiritualisten zwang Luther zur Aufstellung einer detaillierten Theorie über das Herrenmahl.

Aus der Zeit vor 1522 kommen hauptsächlich drei Ausführungen in Betracht: Der Sermon vom heil. Leichnam Christi (1519)[3], der Sermon vom Neuen Testament (1520)[4] und die Schrift „De captivitate babylonica ecclesiae" (1520)[5]; andere Äußerungen laufen nebenher. Luther beginnt auch hier mit seiner Lehre vom Wort und Zeichen. Christus hat im Neuen Testamente eine gnädige Zusage getan und ein sie bekräftigendes Zeichen hinzugefügt; letzteres deshalb, weil wir „in den fünf Sinnen leben" und deshalb ein sinnliches Zeichen brauchen, an das wir uns halten können. Das Zeichen oder Siegel ist „Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut". Aber die eigentliche „res sacramenti", der Schatz, der uns in diesem Testament beschieden wird, ist „die Vergebung der Sünden" und damit „das ewige Leben". Sie zu empfangen, gibt es nur eine Bedingung: man muß eine „hungerige Seele", einen „fröhlichen Glauben" haben, dies Testament zu empfangen. Ist der Glaube einerseits Bedingung für den Empfang der Vergebung der Sünde, so wird andererseits wiederum durch die Teilnahme am

1. E. A. 26, 288.

2. J. Köstlin, a. a. O. 2, 97. — Scholia et sermones in 1. Joh. ep. etc. ed. Bruns. Lübeck 1797, p. 54. J. Köstlin, Luthers Theologie 2, 100.

3. E. A. 27. W. A. 2, 742ff. 4. E. A. 27. W. A. 6, 349ff.

5. E. A. v. a. 5, 13ff. W. A. 6, 497ff. Zum Ganzen vgl. K. Thimme, Entwicklung u. Bedeutung der Sakramentslehre Luthers. NKZ. XII (1901), Heft 10 u. 11.

heiligen Mahl der Glaube gestärkt, so daß Luther gelegentlich die Stärkung des Glaubens als den einzigen Zweck des Abendmahls bezeichnet[1].

Versicherung der Sündenvergebung oder Stärkung des Glaubens ist ein individueller Vorgang. Schon 1520 lehrt Luther diese individualistische Seite des Abendmahls: Den Inhalt des Verbum, der Einsetzungsworte, muß der Empfänger in eigenem Glauben auf sich beziehen[2]. Dieser Gedanke wird später von Luther und der gesamten lutherischen Theologie mit Nachdruck geltend gemacht.

Daneben begegnet uns aber auch eine religiös-soziale Zweckbeziehung des Abendmahls: Durch den Empfang desselben erlebt man die „Gemeinschaft und Einleibung mit Christus und allen Heiligen"; wir werden mit Christus und seinen Gläubigen, im Bilde gesprochen, „ein Kuchen". Wie aus vielen Körnlein zusammen gestoßen das Brot gemacht wird und aus vielen Weinbeeren der Trank, so werden wir durch das Sakrament zu einer geistlichen Einheit mit Christus und allen seinen Heiligen; wir sind durch die Gemeinschaft seiner Güter und unsers Unglücks ein Kuchen, ein Brot, ein Leib, ein Trank, und ist Alles gemein[3]: ein Kuchen mit Christus, ein Kuchen mit den Brüdern[4], ein altchristlicher Gedanke, den schon die Abendmahlsliturgie der Zwölfapostellehre hat, der aber weder im Altertum noch in der Reformationszeit weiter fruchtbar gemacht worden ist.

Aus dieser Auffassung des Abendmahls folgt die Ablehnung des Meßopfers und alles dessen, was sich dabei auf eine Opferung als verdienstliche Leistung bezieht. Gott ist es, der im Sakrament an uns handelt, nicht wir für ihn, Gott der Gebende, wir die Empfangenden.

Schon damals (1520, in „De captivitate") geht Luther bei seiner Lehrweise vom Abendmahl von den Einsetzungsworten, dem „Verbum", aus. Daher verwirft er die Entziehung des Laienkelches. Sollen Alle aus dem Kelche trinken (Matth. 26, 27), so ist es sicher gottlos, Laien, die um den Kelch bitten, davon auszuschließen, auch wenn ein Engel vom Himmel das machen würde. Doch wünschte Luther keine gewaltsame Einführung des Laienkelches.

Luther verwarf ferner die Lehre von der Transsubstantiation des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi und setzte an ihre Stelle eine Konsubstantiationstheorie: das Sakrament des Abendmahls ist wahres Brot und wahrer Wein, aber in ihm Christi verklärte Leiblichkeit. Luther begründet seine Ansicht durch Hinweis auf die göttliche Allmacht, will sie aber Niemand aufdrängen[5].

1. E. A. v. a. 5, 59; W. A. 6, 529, 36: „Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta".

2. E. A. v. a. 5, 55; W. A. 6, 526, 29: „Modo credideris, tibi gratuito dari quod verba testamenti sonant".

3. E. A. 27, 36. 4. Kirchenpostille, E. A. 11², 206.

5. E. A. v. a. 5, 23. 43. 35; W. A. 6, 503, 20ff. 508, 7. 510, 4. 511, 11. (Das „Corpus gloriosum Christi in omni parte substantiae panis"; „suum ipsius corpus et suam ipsius sanguinem in pane et in vino".) Hier auch schon das Bild vom „feurigen Eisen", in dem Feuer und Eisen in jedem Teile ist.

Diese Grundzüge seiner Lehre standen Luther bereits fest, als der Gegensatz gegen die Spiritualisten und im Zusammenhange damit der Abendmahlsstreit mit Zwingli und Ökolampadius ihn veranlaßte, seine Gedanken über das Abendmahl zu einer förmlichen Theorie auszubilden.

Den ersten Anlaß dazu bot Karlstadt, dessen Lehrsystem uns schon oben beschäftigte (§ 24). Er leugnete die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Sakrament gänzlich und faßte die Einsetzungsworte so, daß Christus mit dem Ausspruche „das (τοῦτο) ist mein Leib" nur auf seinen, vor den Jüngern sitzenden, Leib gezeigt habe in dem Sinne von: „Dies hier ist mein Leib, den ich für euch in den Tod geben werde, und zum Andenken daran genießet dies Brot". Als Karlstadt aus Sachsen vertrieben war, wußte er die Straßburger und Schweizer Theologen für sich zu interessieren. Aus der Schweiz griffen Zwingli und Ökolampadius ein; so wuchs sich der Streit zwischen Luther und Karlstadt zu einem prinzipiell wichtigen Abendmahlsstreite zwischen Luther und den Schweizern aus. Zwingli erklärte das „τοῦτό ἐστι" in den Einsetzungsworten symbolisch „dies bedeutet", und sah in der Abendmahlshandlung eine symbolische Erinnerung an Christi Leiden und Sterben. In seiner dogmatischen Hauptschrift „Commentarius de vera et falsa religione" (1525) bezeichnete er Luthers Ansicht als eine „opinio non solum rustica, sed etiam impia et frivola". Auf Zwinglis Seite trat Ökolampadius mit seiner Schrift „De genuina verborum Domini „„Hoc est corpus meum"" expositione" (1525). σῶμα bedeute, lehrte er hier, soviel als „Zeichen des Leibes". Als er diese Schrift den schwäbischen Reformatoren Brenz und Schnepf vorgelegt hatte, erwiderten diese im Verein mit zwölf anderen schwäbischen Theologen in einem „Syngramma Suevicum" 1526 im Sinne Luthers. Es ist in der Position lutherisch, in der Begründung allerdings nicht durchsichtig, muß daher aus Brenz' späteren deutlichen Äußerungen interpretiert werden[1]. Die Hauptschriften in diesem Streite gingen aber von Luther selbst in die Öffentlichkeit. Gegen Karlstadt und Genossen schrieb er 1525 „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament" zur Verteidigung der objektiven Sakramente im allgemeinen; gegen Zwingli, Ökolampadius und andere 1526 „Sermon vom Sakrament wider die Schwarmgeister", „Daß die Worte „„das ist mein Leib"" noch fest stehen" und 1528 sein (großes) „Bekenntnis vom Abendmahl". In diesem Schriftenkomplex bildet Luther seine Anschauung zu der ihm eigentümlichen Abendmahlstheorie aus. Gehen wir auf dieses Gedankengefüge näher ein, indem wir uns vorbehalten, unten in der Entwicklung Zwinglis (§ 46) auf den ersten Abendmahlsstreit näher hinzuweisen.

Bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Wort und Zeichen mußte Luther in erster Linie über den Inhalt des „Wortes", das den göttlichen Grund des Sakraments bildet, völlig im klaren sein. Da ist es eben der

1. So Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1854, S. 566–638. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1868, S. 228ff. Text des Syngramma bei Chr. M. Pfaff. Acta et scripta publica ecclesiae Wittenbergensis 1720, 153ff.

schlichte einfache Wortlaut der Einsetzungsworte, von dem er sich leiten läßt. „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen", schrieb er am 15. Dez. 1524 an die Christen von Straßburg[1]. Die Worte Christi sind es, „darauf wir pochen", schreibt er im „Sermon" wider die Schwarmgeister 1526[2].

Dieses Pochen auf den Wortlaut des Textes „Nehmet hin und esset; dies ist mein Leib usw." war nichts zufälliges; gerade dadurch vermochte Luther dem „Zeichen", den sinnenfälligen Abendmahlselementen und ihrem sinnenfälligen Genusse, die Bedeutung beizumessen, daß allein dadurch dem gläubigen Empfänger der Sakramentssegen zu teil werde. Darauf aber kam es ihm gegenüber den Spiritualisten hauptsächlich an; er wollte ihnen gegenüber die Notwendigkeit des objektiven Sakramentsgenusses mit aller Deutlichkeit verfechten. Dabei vollzieht sich jetzt eine Veränderung der Konstruktion seiner Theorie. Hatte er früher als Sakramentssegen einfach die Vergebung der Sünden und ewiges Leben bezeichnet, so behauptet er jetzt, daß dieser Segen durch die Elemente dem Empfänger zu teil wird; er erhebt die „Zeichen" Brot und Wein zu *Vehikeln* der Sakramentsgnade[3]: der Empfang der Vergebung der Sünden vollzieht sich durch den gläubigen Genuß der im gesegneten Brot und Wein vorhandenen verklärten Leiblichkeit Christi. Dadurch war die Objektivität des Sakraments in aller Schärfe behauptet.

Zu ihrer Begründung nahm Luther jetzt konsequenterweise die Christologie zu Hülfe; die Ubiquitätslehre erhält die Stellung eines theoretischen Hilfssatzes für die Abendmahlstheorie: Christus sitzt zur Rechten Gottes, herrscht über alle Kreaturen, erfüllt mit seinem „verklärten Leibe" Himmel und Erde; also ist er „zugleich an allen Orten im Sakrament". Sobald die Einsetzungsworte „Das ist mein Leib" gesprochen werden, ist sein Leib durch das Wort und die Kraft des heiligen Geistes gegenwärtig. Christus ist überall in allen Kreaturen; aber finden sollen wir ihn im Worte. Die Hauptsache bleibt freilich immer, daß er dabei durch den Glauben ins Herz kommt; denn das ist viel größer, als daß er im Brot ist". So schon im „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" 1526[4].

Als Zwingli dagegen seine „Früntliche Verglimpfung" schrieb, wiederholte Luther um so kräftiger seine Ansicht in der Streitschrift „Daß diese Worte „„das ist mein Leib"" noch fest stehen, wider die Schwarmgeister"[5]. Es findet im Abendmahl zweierlei Essen statt, ein leibliches und ein geistliches: das leibliche als das Aufnehmen von Brot und Wein mit dem Munde, gleichzeitig aber ein geistliches Aufnehmen Christi mittelst des Glaubens an das das „Zeichen" begleitende Wort „für euch gegeben usw.". Zum Wesen des heiligen Mahles gehört also *erstens* die Gegenwart des verklärten Christus in den Elementen. Denn, so argumentiert Luther, die allmächtige Gewalt Gottes muß an allen Orten sein; durch sie schafft und erhält Gott alles; Gott selbst mit seiner Gewalt ist jeder Kreatur immanent und doch

1. De Wette 2, 574 ff. 2. E. A. 29, 329.
3. Gräbke a. a. O. S. 56 ff. 4. E. A. 29, 334. 335. 337. 339.
5. E. A. 30, 14 ff.

zugleich außer und über aller Kreatur; die Gewalt Gottes ist Gottes rechte Hand; sie muß allenthalben (ubique), in allen Dingen, sein; Christus sitzt zur rechten Hand Gottes, er, in dem die Gottheit wesentlich gegenwärtig ist, und der doch des Menschen Sohn ist; wo also die rechte Hand Gottes ist, da muß Christus auch sein; allenthalben gegenwärtig erfüllt er wesentlich Himmel und Erde und alles mit seiner eigenen Natur und Majestät; die rechte Hand Gottes begibt sich in die Menschheit Christi; Christus' Fleisch ist aus Geist geboren, ein geistlich Fleisch und eine geistliche Speise, Geistfleisch, es ist in Gott und Gott in ihm; drum ists lebendig und gibt Leben allen, die es essen, beide, Leib und Seelen[1]. Zweitens findet der Genuß statt, leiblich mit dem Munde, geistlich mit dem Herzen; geistlich aber isset, wer die Worte durch den Glauben ins Herz faßt. (Luther versteht den Genuß nicht kapernaitisch.)[2] Drittens die Wirkung des Genusses ist, wie schon früher von der Feier überhaupt behauptet wurde, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Gott gibt Leben und Seligkeit „durch die Menschheit Christi, durchs Wort, durchs Brot"[3]. Wer diese Speise isset, wird selbst geistlich, lebendig und ewig[4]. Hierbei dehnt Luther wie schon oben angedeutet war, die Wirkung des Abendmahlsgenusses auch auf den Leib des Genießenden aus. Christus vertröstet uns durch das im Abendmahl gegebene Pfand, daß auch unser Leib soll ewiglich leben, weil er hier auf Erden einer ewigen und lebendigen Speise mit genießt[5]. Aber dieser theosophisch-mystische Gedanke hat in der lutherischen Literatur keinen weiteren Ausbau gefunden, weder bei Luther selbst, noch in den Bekenntnisschriften; er ist im sechzehnten Jahrhundert nur ein Nebengedanke geblieben, ohne dogmengeschichtliche Bedeutung[6].

In dem großen „Bekenntnis vom Abendmahl" 1528[7] faßt Luther seine Gedanken präzis lehrhaft zusammen, gibt sich aber auch ernstlichst Mühe, die Präsenz Christi auf eine schulmäßige Formel zu bringen. Es gebe dreierlei Weise, an einem Orte zu sein: localiter (circumscriptive), z. B. der Wein im Fasse; Körper und Ort kongruieren inbezug auf den Raum; definitive, z. B. ein Geist an einem Orte; repletive, ein Sein an allen Orten und doch von keinem Orte abgemessen, das übernatürliche Sein Gottes. Letzteres passe auf die Präsenz Christi im Abendmahle[8]. So wurde der Glaube an das Mysterium im Abendmahle in eine dogmatische Theorie umgebogen.

Die Einsetzungsworte aber deutete Luther synekdochisch. Ergreife ich

1. E. A. 30, 58. 62. 63. 64. 65. 69. 100. 125. 2. E. A. 30, 88.
3. E. A. 30, 141. 4. E. A. 30, 101.
5. E. A. 30, 72. 94. 135.
6. Gräbke a. a. O. S. 67 schlägt vor, ihn aus der Diskussion über Luthers Abendmahlslehre völlig auszuscheiden.
7. E. A. 30, 151 ff. Es wird das „große" genannt zur Unterscheidung von der kleinen Konfession, die Luther als „Kurzes Bekenntnis" vom Abendmahl 1544 schrieb.
8. Gedankengang, Argumentation und Terminologie hat Luther von Occam, der aber nur circumskriptives und diffinitives (= Luthers definitives und repletives) Sein unterscheidet. Vgl. sein Tractatus de sacr. alt. cap. 1 bei Rettberg, Occam und Luther, Theol. Stud. und. Krit. 1839.

ein Glas, das Wasser enthält, und spreche „das ist Wasser", so bediene ich mich einer Synekdoche; denn das Subjekt „das" umfaßt das Gefäß und das Wasser, das Prädikat aber enthält nur den einen Teil davon, das Wasser. So sind die Worte „das ist mein Leib" und „das ist mein Blut" zu deuten; das Wörtlein „das" enthält Brot und Leib, respektive Wein und Blut „in sakramentlicher Einigkeit".

So bleibt Luther fest bei dem Wortlaut des Textes der Einsetzungsworte. „Gott hat ihn selbst also gestellet, und Niemand darf einen Buchstaben weder davon noch dazu tun"[1].

Die Abendmahlsgemeinde ist ein leiblicher Haufe, darinnen beide, Heilige und Unheilige, die allzumal des einigen Brotes teilhaft sind. Würdige und Unwürdige sind also beteiligt am heiligen Mahle (nach I. Kor. 10), an der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Die Unwürdigen genießen nur leiblich, weil ihnen der Glaube fehlt, durch den allein der geistliche Genuß möglich wäre. (Manducatio indignorum.)

Den Einsetzungsworten gemäß soll das Abendmahl unter beiden Gestalten, mit Brot und Wein für jeden Teilnehmer gefeiert werden. Sehr vorsichtig war Luther in diesem Punkte vorgegangen. Noch 1521, kurz ehe er nach Worms aufbrach, predigte er: der Papst hat uns den Kelch genommen; „es ist noch nicht Zeit, daß man's wieder anhebe, beides zu brauchen; müssen dieweil Geduld haben"[2]. Nach den Karlstadtschen Wirren des Jahres 1522 war aber die Änderung der Gottesdienstordnung nicht mehr hinauszuschieben; die Formula missae 1523 empfiehlt die Feier des h. Mahles unter beiderlei Gestalt[3]. Dabei ist es dann geblieben.

Mit der Communio sub una specie mußte nun auch ihre theoretische Begründung, die Lehre von der „Concomitantia corporis et sanguinis Christi" fallen; Luther verwirft sie als „Narrengedanken, durch die uns der Satan von den einfältigen Worten Christi reißen will"[4].

Ebenso fallen die Missae privatae, Messen ohne Kommunikanten, jetzt weg; denn das ganze Wesen des Sakraments als Gemeinschaftsfeier duldet jenen Mißbrauch nicht[5].

§ 34. Der Dienst am Wort (das geistliche Amt); kirchliche Ordnungen. Die Kirche als Gnadenmittelanstalt.

W. Thomas, Die Anschauung der Reformation vom geistlichen Amte. Lpz. Diss. 1901. — Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Ergänzungsheft zur ZThK. Tübingen 1908.

Aus der Bedeutung des Wortes Gottes für die Christenheit ergibt sich die Notwendigkeit des Dienstes am Wort für die christliche Gemeinde. Die

1. E. A. 30, 299. 301. 2. W. A. 9, 649, 1.
3. E. A. v. arg. 7, 15. Briefliche Äußerungen Luthers vorher, seit 14. Jan. 1523 bei Enders, Luthers Briefwechsel 4, 1523, Jan. 14. und Juni 3.
4. E. A. 30, 417.
5. Luther an Spengler, 1528 Aug. 15., Enders 6, Nr. 1371, S. 355 ff.

Einsetzung des öffentlichen Amtes des Wortes ist die höchste und wichtigste Sache in der Kirche[1]. Ausgehend von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, lehrt Luther, daß die Gemeinde schuldig sei, das Wort Gottes zu bekennen, zu lehren und auszubreiten. Dies hat so zu geschehen, daß die Gemeinde, „die das Evangelium hat", „unter sich selbst" geeignete Personen auswählt und beruft, die „an ihrer Statt" das Wort lehren. Geeignet werden solche sein, die innerlich dafür Beruf haben, „die Gott mit Verstand erleuchtet und mit Gaben dazu geziert hat". So lehrt Luther in der kleinen Schrift, die den Titel hat, „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift" (1523)[2]. Als die Bauern den Artikel aufstellten, daß eine ganze Gemeinde Macht haben sollte, einen Pfarrherrn zu wählen und abzusetzen, erklärte Luther in seiner „Ermahnung zum Frieden usw." (1525) diesen Artikel für recht, „wenn er nur auch christlich würde fürgenommen"[3]. So hat das Amt einen Doppelcharakter; einerseits ist es „von Gott eingerichtet", wie man später sich stehend ausdrückt, indem Gott es ist, der das Wort, dem das Amt dient, der Gemeinde eingestiftet hat; andrerseits ist es von Gemeindewegen da, indem die Gemeinde der Ordnung wegen Prediger beruft[4].

So ist auch die Berufung eine doppelte, eine geistliche, innere und eine rechtliche, äußere; jene durch den h. Geist, diese durch Menschen, die erwählen und erfordern[5]. Auf die ordnungsmäßige Berufung hat Luther und mit ihm seine Gesinnungsgenossen unter den Predigern das größte Gewicht gelegt; denn die ordnungsmäßige Vokation war die Rechtsbasis ihrer ganzen amtlichen Tätigkeit; sie allein schafft ihnen das gute Gewissen für ihr Tun und unterscheidet sie von allen Schwarmgeistern. Der Dienst am Wort ist ein Ministerium; das scheidet die evangelischen Prediger von allen römischen Priestern. Das römische Sacerdotium ist ein Herrschaftsamt zur Beherrschung der Laien, das evangelische Ministerium ein Dienstamt zur Pflege der Seelen. Darum ist auch die Betrauung mit dem Amt, die Ordination, nach Luther kein Sakrament, wie er schon in der Schrift „De captivitate" (1520) nachgewiesen hatte. — Je nach den Bedürfnissen der christlichen Gemeinde wird es verschiedene Ämter geben; das „höchste Amt der Christenheit" aber ist und bleibt das Ministerium verbi[6].

Diese Anschauung vom „Amte des Wortes" in der christlichen Gemeinde

1. De instituendis ecclesiae ministris, E. A. op. lat. v. a. 6, 497ff.; W. A. 12, 160ff.

2. E. A. 22, 140ff.

3. E. A. 24², 293. Konservativ, wie er war, riet Luther damals den Bauern, die Gemeinde solle sich den Pfarrherrn von der Obrigkeit erbitten; versage diese, so solle sie selbst ihn wählen und von ihren eigenen Gütern ihn ernähren; wird er von der Obrigkeit vertrieben, so mag er fliehen und mit ihm wer will. Das heiße christlich und evangelisch, einen eigenen Pfarrherrn zu wählen und zu haben.

4. Kirchenpostille, E. A. 11², 348. — Von Gott eingesetzt: E. A. 31, 219; 40 171; 25, 346; 9, 220; 20, 8ff.

5. Predigten über das 2. Buch Mose (1524–26), E. A. 35, 59.

6. E. A. 22, 151 (in der Schrift „Daß eine christliche Gemeinde Recht habe . . .).

ist der Grundstock der lutherischen Kirchenverfassung: erstens die christliche Gemeinde (oder der „Haufe", wie Luther sich oft ausdrückt) mit den ihr eingestifteten Vollmachten der Predigt des Wortes, der Sakramentsverwaltung und der Ausübung der Schlüsselgewalt, zweitens das geistliche Amt mit seinem Doppelcharakter, daß es von Gott gestiftet ist und doch an Statt der Gemeinde verwaltet wird, diese beiden festen Pole beherrschen die lutherischen Kirchenverfassungsgedanken. Weitere Interessen an der Kirchenverfassung hat Luther überhaupt nicht gehabt. An ein Zerschlagen der vorhandenen episkopalen Kirchenorganisation hat er nicht gedacht; er verlangte nur, daß die Bischöfe die Predigt des Evangeliums, den Dienst am Wort, frei ließen; dann hätten sie Bischöfe bleiben können, so lange sie wollten, und daß dieses evangelische Ideal von Episkopat keine Illusion war, bewiesen sattsam die Bischöfe Polenz und Queiß im Ordenslande und Herzogtum Preußen, und später hat Luther selbst seinen Freund Amsdorf zum Bischofe von Naumburg geweiht. So wenig Interesse hatte er an der Kirchenverfassung, daß er 1523 schreiben konnte, er wollte einem „rechtschaffenen" Apostel, wenn jetzt ein solcher Papst oder Bischof wär, „gern die Füße küssen"[1]. Luthers Blick war überhaupt nicht auf neue Organisationen der Kirche gerichtet, schon deshalb nicht, weil er — eschatologisch gestimmt war: nach seiner Meinung stand der jüngste Tag vor der Tür, und er wünschte und hoffte, daß er bald anbreche (1521. 1523)[2]. Immer und immmer wieder legte er nur den Nachdruck auf die Einrichtung, daß das Wort ordnungsmäßig im Schwange gehe.

Man wird daher auch seine gelegentlichen Äußerungen über die Bildung von Idealgemeinden nicht als prinzipiell wichtig ansehen dürfen[3]. Das Streben, eine Gemeinschaft frommer Christen zu bilden, ist an sich durchaus christlich; leider tritt es aber in der Geschichte stets als oppositionelle, gegen die bestehende Kirche gerichtete, Erscheinung auf. So geschah es auch im Reformationszeitalter, als seit 1522 die Zwickauer Propheten, Thomas Münzer u. a. die Gemeinschaft der Frommen in ihrer Weise herstellen wollten. Dem Wahrheitsmoment, das diese Bewegung barg, mochte auch Luther sich nicht verschließen, und schon 1523 bespricht er in der österlichen Zeit in einer Predigt die Möglichkeit, daß man unter den Abendmahlsgästen die rechtschaffen Gläubigen aussondern und vor anderen erkennen könne. „Also könnte

1. Erklärung der ersten Epistel St. Peters, E. A. 51, 481.

2. E. A. 27, 410 (1521); 29, 9 (1523).

3. Anders Uhlhorn, Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 1896, Nr. 4. Auch Drews ist a. a. O. der Meinung, daß Luthers Grundanschauung auf eine Versichtbarung der wahren Kirche ausgegangen sei. Nach Drews hat L. zuerst auf die Fürsten gerechnet; enttäuscht baut er dann (seit 1523) statt des Fürstenideals ein Gemeindeideal auf, indem er die Gläubigen von den Ungläubigen scheiden wolle. Dagegen bemerkt Hermelink (ZKG. 29, 4, S. 479ff.), daß Luther keine Scheidung wolle, sondern eine „Sammlung" derer, die mit Ernst Christen sein wollen, als eine eigenartige Weise des Gottesdienstes innerhalb der christlichen Gesamtgemeinde. Und Th. Brieger fügt hinzu (ZKG. 29, 4, S. 495): „Ich bin noch immer der Meinung, daß man hier zu einer Überschätzung gelegentlich hingeworfener Äußerungen Luthers sich hat hinreißen lassen". Dem stimme ich völlig zu.

man's anrichten und dahinbringen, wie ich gerne wollt, daß man die, so da recht gläubten, könnte auf einen Ort sondern und für andere erkennen". Er hätte das wohl gern längst getan; aber es hat sich nicht wollen leiden, weil über diese Sache noch nicht genug gepredigt und verhandelt sei[1]. Und diejenigen, die keine Früchte des Sakraments bringen, „könnte man ausschließen aus der Gemeinde. Also möchte es wieder in rechten Schwank kommen, daß man wüßte, welches rechtschaffene Christen wären oder nicht"[2]. Die in den nächsten Jahren einsetzende Täuferbewegung zeigte den ganzen Ernst der Herstellung einer Gemeinde der Heiligen. Wieder kommt auch Luther 1526 in der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" darauf zu sprechen. Dort unterscheidet er drei Weisen, Messe (d. i. Abendmahl) zu halten: 1) die lateinische Messe, die er nicht abgetan wissen will; 2) die deutsche Messe als „eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum"; endlich 3) eine Weise in der Form — wie wir heute sagen würden — des Konventikels. „Diejenigen, so mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müßten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen und andere christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann tun nach der Regel Christi Matth. 18 (15 ff.)". Aber Luther wollte doch eine solche Gemeinde nicht einrichten; denn er „habe noch nicht Leute dazu"; „sehe auch nicht viel, die dazu dringen"[3]. Die ganze Sache ist von Luther hier also bloß als abstrakte Möglichkeit gedacht; ihm ist es nicht in den Sinn gekommen, ein evangelisches Konventikel herzustellen. Und nach 1526 redet er nie mehr von der Sache; sie ist für ihn abgetan. Das entspricht auch seinen anderen und für sein Denken maßgebenden Äußerungen. Noch in demselben Jahre, gleichzeitig mit jener konventikelfreundlichen Äußerung aus dem Jahre 1523, hat Luther die „Ordnung des gemeinen Kastens" von Leisnig gutgeheißen; in ihr decken sich aber die kirchliche und die bürgerliche Gemeinde; eine Trennung von Frommen und Unfrommen wäre hier unmöglich. Und so ist denn überhaupt Luthers gesamtes Denken, Tun und Treiben, auf die Kirche als Ganzes gerichtet. Als er 1517 gegen Tetzel auftrat, stand er auf dem Boden der allgemeinen christlichen Kirche, und in den Jahren seiner originalsten Geistesarbeit zwischen 1517 und 1522 findet sich keine Änderung dieses seines Standpunktes; es ist ihm vielmehr Bedürfnis gewesen, sich gegen jede donatistische Konventikelbildung auszusprechen. Wir heben die wichtigsten Äußerungen hervor. In der Auslegung des 110. Psalms 1518 tadelt er das Betragen der Pikarden, „die da vor den bösen Christen fliehen und zu sich selbst in den Winkel kriechen. Christus dagegen wollte sein bei Sündern, Menschen und Narren, auf daß er sie erfüllete; ja er nahm sie an sich, wollte noch nie mit den geistlichen frommen Gerechten zu schaffen haben"[4]. 1519

1. Kirchenpostille, E. A. 11², 205. 2. A. a. O. 211.
3. E. A. 22, 230. 231.
4. E. A. 40, 1–8; W. A. 1, 687 ff.; hier die Stelle 697, 12.

bekämpft er in dem Sermon vom heil. Leichnam Christi die geistlichen Bruderschaften, weil sie die einige, wesentliche allgemeine Bruderschaft aller Heiligen stören, da sie meinen, ihre Bruderschaft soll Niemand zu gute kommen denn ihnen selbst[1]. 1520 predigt er am 2. Weihnachtsfeiertage: „Rechte Christen wandeln allein im Glauben des Evangelii; man kann sie nicht äußerlich kennen oder sehen"[2]. In der Erklärung des 1. Petrus-Briefes vom Jahre 1523 vertritt Luther ganz den universalistischen Kirchenbegriff: „[Es ist] ein Glaube, eine Taufe in der ganzen Christenheit" (E. A. 51, 326). Die zahlreichen Schriften Luthers aus demselben Jahre, welche die Herstellung einer evangelischen Kirchenordnung betreffen, nehmen alle ihren Ausgangspunkt bei der christlichen Gemeinde, die als vorhanden angenommen wird, wo Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung durch ordentlich berufene Amtsträger stattfindet[3]. In dem Sendschreiben an die Christen in Niederland 1523 (Juli) denkt er die Kirche universalistisch; er wünscht, daß wir „die treue Hand einer dem andern reichen und alle in einem Geiste an unserm Haupte Jesu Christo halten"[4]. Ebenso in dem Trostbriefe an die Christen zu Augsburg, auch 1523[5]. Und 1526 spricht er von „der einfältigen Christenheit, so in einerlei Sinn und Glauben Gott dienet und gefällt"[6]. Die Wucht dieser Argumente ist so erdrückend, daß man die konventikelfreundlichen Äußerungen Luthers einfach als nebensächliche und bloß abstrakte bezeichnen darf. Die späteren Pietisten und die Gemeinschaftsleute neuester Prägung berufen sich also auf Luther mit Unrecht.

Daß das *Wort Gottes recht im Schwange gehe*, darauf sahen wir Luther allen Nachdruck legen. Von da aus sind auch alle seine Vorschläge für kirchliche Ordnungen orientiert. „Das größeste und vornehmste Stück alles Gottesdienstes ist, Gottes Wort predigen und lehren." „Die christliche Gemeinde soll nimmer zusammen kommen, es werde denn daselbst Gottes Wort gepredigt und gebetet, es sei auch aufs kürzeste"[7]. Das wird der Leitgedanke für die evangelische Gottesdienstordnung. Zur stetigen Verbreitung des Wortes Gottes hat Luther seine deutsche Bibelübersetzung geschaffen. „Das Neue Testament Deutzsch. Wittenberg 1522, 1 Bd. fol." und nach und nach „das Alte Testament bis 1534", ein Werk für die Gemeinde, nicht bloß für Gelehrte, hergestellt in religiöser Kongenialität des Übersetzers mit dem Original und daher, trotz aller philologischen Mängel, noch heute für die Gemeinde unersetzlich, das Einigungsband des deutschen Protestantismus. Als Musterbuch für Predigten verfaßte Luther damals

1. E. A. 27, 45 ff.; W. A. 2, 754 ff.

2. Predigten, gesammelt von Poliander W. A. 9, 535, 10.

3. E. A. 22, 140 ff. („Daß eine christliche Versammlung ... Macht habe usw."); E. A. op. lat. v. a. 6, 497 ff.; W. A. 12, 160 ff. („De instituendis ecclesiae ministris"); E. A. 22, 151 ff.; W. A. 12, 31 ff. („Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde"); E. A. op. lat. v. a. 7, 1 ff.; W. A. 12, 197 ff. („Formula Missae et communionis pro eccl. Viteberg. 1523).

4. De Wette 2, 364. 5. De Wette 2, 440.

6. E. A. 29, 360 („Das Papsttum mit seinen Gliedern gemalt").

7. E. A. 22, 153; W. A. 12, 31 ff.

gleichzeitig von 1522 an seine Kirchenpostille. — Die gottesdienstlichen Verrichtungen nennt Luther nach damaligem Brauch „Cerimoniae"; man hat darunter den Kultus überhaupt zu verstehen. Derselbe ist für die Gemeinde notwendig. „Absque cerimoniis vivi in ecclesia Dei non potest"[1]. Aber Luther will aus der Gottesdienstordnung kein Gesetz machen, will Niemands „Gewissen damit verstricken oder fangen"; man solle sie vielmehr in christlicher Freiheit gebrauchen. Zweck aller solcher Ordnung ist die Förderung von Glaube und Liebe; wird mit ihr Mißbrauch getrieben, so solle man sie aufheben, — nur wenn sie recht gebraucht wird, gilt und taugt sie etwas[2]. Einheit der Ceremonien ist nicht nötig; eine Kirche mag der andern frei folgen oder bei ihrer Art verbleiben, wenn nur die Einheit des Geistes im Glauben und im Worte Gottes unversehrt bleibt[3]. Im übrigen verfuhr Luther in bezug auf kirchliche „Ceremonien" durchaus konservativ; er verwarf nur die, welche mit dem Evangelium streiten; „alle übrigen bewahre ich", schreibt er am 14. März 1528, „in unserer Kirche unversehrt". („Summa, nullos odi magis quam eos, qui cerimonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciant.")

Für die Taufe legte er im Taufbüchlein (1523) alles Gewicht auf ihren stiftungsgemäßen Vollzug, auf das Wort und den Glauben[4]; ließ alle überflüssigen Bräuche, die sich angesetzt hatten, weg, weil sie dunkel sind und den Sinn von der Hauptsache ablenken. Damit die Teilnehmer verstehen, um was es sich handelt, wird für Deutsche in deutscher Sprache getauft; in jeder Nation in der Muttersprache, würden wir heute sagen.

In der Abendmahls-Liturgie (oder wie sie damals genannt wurde, „Meßliturgie") stellte er alles ab, was sich auf das Opfer bezog, und was daran erinnerte, daß diese Feier als ein verdienstliches Werk aufgefaßt wurde. In bezug auf den Altar unternahm er keine Revolution; Lichter und Weihrauch ließ er frei; ebenso die Gewänder; damals selbst auch noch die „Anbetung" des Sakraments; denn die Hauptsache war ihm am Sakrament immer Christi Wort und der Glaube daran. Gefeiert werden soll das Abendmahl nur als Kommunion. Privatmessen fallen weg, wie schon oben bemerkt ist. „Kein Pfarrer kann mit gutem Gewissen Messe halten allein, da keine Kommunikanten sind. Darum ists hie nicht weiter Fragens: entweder keine Messe oder Kommunikanten." Die Privatbeichte aber wird als „nützlich und keineswegs verächtlich" empfohlen. Als Abendmahls-Elemente wurden Brot und Wein, „utraque species", gereicht. Die Einführung des Laienkelches war für Luther, wie wir schon wissen, seit 1523 entschieden[5]. Gesänge

1. Enders 4, Nr. 729, S. 255 (Herbst 1523).

2. Deutsche Messe usw., E. A. 22, 227 ff. 243. — Kirchenordnungen kein strenges Gebot, Luthers Vorrede zum „Unterricht der Visitatoren", Corp. Ref. 26, 41 ff.

3. Enders 5, Nr. 843 (1524).

4. E. A. 22, 157. 168; W. A. 12, 38. 48. 49.

5. Formula missae etc. (1523), E. A. op. lat. v. a. 7, 1 ff. 12. 14. 15; W. A. 12, 197 ff.; E. A. a. a. O. 7: „Omnibus illis repudiatis quae oblationem sonant cum universo Canone, retineamus quae pura et sancta sunt ac sic Missam

werden dabei deutsch gesungen, und die Einsetzungsworte (statt des „Kanons") ebenfalls deutsch gesprochen.

Die kirchlichen Gebäude übernahm man zunächst, wie sie waren; eine evangelische Einrichtung derselben blieb der Zukunft vorbehalten und, ehe man anfing, original evangelische Gotteshäuser zu bauen (zunächst Schloßkapellen, die in Torgau hat Luther noch selbst geweiht), mußte man erst die Bedürfnisse und die Verhältnisse abwarten. (Als die erste monumentale evangelische Kirche erstand erst im Anfange des 17. Jahrhunderts die Marienkirche zu Wolfenbüttel.) Im Innern der Kirchengebäude verfuhr man nach Luthers Anweisung auch durchaus konservativ. Der durch Karlstadt in Wittenberg inszenierte Bildersturm war durchaus nicht nach seinem Geschmack gewesen. Die Schwärmer berufen sich auf das Bilderverbot im Alten Testament und haben darauf hin die Bilder gestürmt; aber durch dieses Verbot darf man das Bilderstürmen nicht begründen. Denn durch das ganze erste Gebot samt dem Bilderverbot wird ein rechtschaffener Glaube und Zuversicht zu Gott erfordert und wird nichts Äußerliches darin geboten. Die Bilderstürmer reißen die Bilder äußerlich ab und setzen noch dazu, es müsse sein und gefalle Gott wohl; sie richten also in den Herzen des Pöbels ein falsches Vertrauen auf: der Pöbel meint, er tue Gott einen Gefallen mit dem Umreißen des Bildes. Im Gegensatz dazu lehrt Luther, das Volk solle durch das Wort Gottes dahin gebracht werden, daß es keine Zuversicht mehr zu den Bildern habe, als könnten sie helfen; man soll die Herzen davon abwenden. „Was hindert mich das Bild, wenn mein Herz nicht daran hängt." „Wenn das Volk unterwiesen würde, daß vor Gott nichts helfe denn seine Gnade und Barmherzigkeit, so würden die Bilder von selbst fallen und in Verachtung kommen"[1]. Später hat sich Luther sogar sehr bilderfreundlich geäußert. Wollte Gott, sagt er da einmal, ich könnte die Reichen bewegen, die H. Schrift an die Wände und an die Häuser malen zu lassen, um so den Inhalt des Wortes Gottes dem Auge des Beschauers vorzuführen (S. 186, 1).

Und wie Luther so hat sich die gesamte lutherische Kirche zur Kunst gestellt. Beide sind nie kunstfeindlich gewesen; man braucht nur an Lukas Kranachs glaubensvolle Malerei und Dürers Bekenntnis zur Reformation (seine „vier Apostel") zu erinnern und den Blick in die Ferne zu richten bis herauf zu Thorwaldsen und Rietschel, zu E. v. Gebhardt, Pfannschmidt, Plockhorst u. A. m., um die richtige Vorstellung des Verhältnisses der Reformation zur bildenden Kunst zu gewinnen. Die Kunst des Wortes in ungebundener und gebundener Rede, Prosa und Poesie, blühte von vornherein bei den Evangelischen. Aber eine beengende Schranke hatte dieses Verhältnis von

---

nostram ordiamur". — Über Privatmesse unter anderem, Luther an Spalatin 1528, Jan. 31., E. A. 53, Nr. 220.

1. Auslegung der zehn Gebote, E. A. 36, 1 ff. 49. 50. 54. — Vgl. Luther an Graf Ludwig von Stolberg, 1522, 4, 25, E. A. 53, 133. Hier äußert sich Luther gleichfalls gegen das äußerliche Abtun der Bilder. „Der rechte göttliche Dienst liegt inwendig im Vertrauen und Lieben. Werden zuvor die Herzen durch das reine Evangelium [vom Mißglauben] gezogen, so wird das äußerliche Ding von selbst wohl fallen."

Anfang an sich. Wie nach Luther (und Melanchthon) der ganze Gottesdienst an erster Stelle und vorwiegend unterrichtliche Zwecke (Belehrung der Einfältigen) verfolgt, so auch die Kunst: Luther will durch sie unterrichten und zwar sehr energisch[1]. Daß sie als geistig-sinnliche Schöpfung einen Zweck in sich selber hat, die Darstellung des Idealen durch anschauliche Mittel, das blieb den Vätern unserer Reformation noch verborgen. Kein verständiger Mensch wird sie deshalb schelten; sie konnten nicht auf allen Gebieten bahnbrechend wirken.

In bezug auf die kirchlichen Feste hatte Luther anfangs in der Schrift „An den christlichen Adel" einen Anlauf zum Radikalismus genommen; da schlägt er vor, „daß man alle Feste abtät und allein den Sonntag behielt usw.". Die Übelstände, die sich aus den zahlreichen Festen für das Volk ergeben hatten, hatten ihn dazu gedrängt. Allmählich aber griff eine gemäßigte, konservative Anschauung in den Kreisen der Reformatoren Platz: man behielt alle Christfeste bei, und wenn man hier und da Marien- und Apostelfeste weiter feierte, so tat man das mit evangelischer Auslegung ihrer Bedeutung: man dankte Gott für alle Gnade, die er durch Christus uns in Maria und den Aposteln geschenkt habe.

Die evangelische Ausgestaltung des Gottesdienstes machte die Schaffung evangelischer Kirchenlieder notwendig. Wieder war es Luther selbst, der zuerst Hand anlegte, der evangelisch werdenden Christenheit zum Kultusliede zu verhelfen. Schon in der Formula missae (1523) und in einem Schreiben an Spalatin Ende 1523 oder Anfang 1524 hatte er das Bedürfnis danach ausgesprochen[2]; 1524 erschien zu Wittenberg das erste evangelische Gesangbuch „Etlich Christlich lider Lobgesang", das sogenannte „Achtliederbuch". Es enthielt vier Lieder von Luther („Nun freut euch, lieben Christen gemein", „Ach Gott vom Himmel sieh darein", „Es spricht der Unweisen Mund wohl", „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir"), drei von Speratus und eins von einem Unbekannten. In demselben Jahre erfolgten noch zwei andere, reichhaltigere Gesangbücher, das Erfurter „Enchiridion" geistlicher Gesänge und das Wittenberger „Geistliche Gesangbüchlein"; erst 1529 dann das sogenannte Klugsche Gesangbuch „Geistliche Lieder aufs neu gebessert zu Wittenberg. D. Martin Luther". (Am Ende: „Gedruckt zu Wittenberg durch Joseph Klug".) Das Jahr 1523/24 war das „eigentliche Geburtsjahr für unser Kirchenlied". Bis 1524 erschienen von Luther im Ganzen 24 Lieder, später noch 12,

1. Luther in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament" 1524/25, E. A. 29, 158: „Wollte Gott, ich könnte die Herren und Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor Jedermanns Augen malen ließen; das wäre ein christlich Werk".

2. „Poetae et musici nobis desunt aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas . . . nobis concinnent, quae dignae sint in ecclesia Dei frequentari." E. A. op. lat. v. a. 7, 17; W. A. 12, 197 ff. Und an Spalatin bei Enders 4, Nr. 750: „Consilium est [ich bin Willens] exemplo prophetarum et priscorum patrum ecclesiae psalmos vernaculos condere pro vulgo, id est spirituales cantilenas, quo verbum Dei vel cantu inter populos maneat. Quaerimus itaque undique poetas".

darunter wahrscheinlich 1528 das Lied „Ein feste Burg ist unser Gott"[1]. In diesen Liedern Luthers und seiner Gesinnungsgenossen trat die reformatorische Welt- und Lebensanschauung dem deutschen Volke unmittelbar nahe, erfaßte sein Gemüt und entfesselte einen Strom der Begeisterung. Was Einzelne sangen, pflanzte sich mit Blitzesschnelle von Mund zu Munde fort. Wanderer, Spielleute, Bettler wurden so zu Reisepredigern des Evangeliums, und nicht selten machte sich durch die Gesänge die Volksstimmung gegen pfäffisches Wesen Luft in Glaubensfreude und Kampfeslust. Wie manches Mal ist durch ein evangelisches Glaubenslied, von einem begeisterten Vorsänger im Gottesdienst oder auf der Straße angestimmt, die ganze Bevölkerung einer Stadt für die Reformation gewonnen worden, indem die Stadtmagistrate dem elementaren Drängen der Einwohner nach der Predigt des Wortes Gottes nachgeben mußten, in Magdeburg, in Braunschweig, in Göttingen, in Schweinfurt![2] So hatte die Gemeinde Bibel und Gesangbuch in der Hand, für Geist und Gemüt zur Belehrung und Erbauung. Es fehlte nur noch „ein schlichter, einfältiger, guter Katechismus", wie Luther ihn 1526 in der „Deutschen Messe" als zuerst nötig bezeichnet hatte. Zur Ausführung kam auch dieses Werk, als die Erfahrungen Luthers während der Kirchenvisitation 1528 die Sorge für kirchlichen Jugendunterricht gebieterisch zur Pflicht machten. Doch davon später.

In allen diesen Maßnahmen, von der Fundierung des geistlichen Amtes bis zur Abfassung des Kirchenliedes, bleibt immer leitender Gedanke die Verbreitung des Wortes Gottes unter dem Volke: die Kirche wird als Gnadenmittelanstalt gedacht im Dienste am Worte und in der Verwaltung der Sakramente, wie in allen anderen Ordnungen, die zur Erbauung der Gemeinde dienen, und die praktische Art, wie Luther durch den Gegensatz gegen die Spiritualisten hierbei vorging, zeigt ihn uns auf der Höhe des kirchlichen Reformators, immer den Blick auf das Ganze der Gemeinde gerichtet und doch stets nur das Erreichbare im Auge behaltend, alles Zeitliche dem Ewigen unterordnend. In der Theorie nahm sich das alles gut und brauchbar aus; wie aber stand es mit der Praxis? Entsprach die Wirk-

1. Eine andere Frage ist die nach der Entstehungszeit der Lieder Luthers. Die einzig sicheren Quellenangaben bieten die Entstehungszeiten der Gesangbücher selbst: diejenigen Lieder, welche 1524 zum ersten Male gedruckt erschienen sind, werden 1524 oder kurz vorher (1523) gedichtet, und die 1529 erschienen, in der Zwischenzeit entstanden sein; dabei muß angenommen werden, daß Luther erst durch das Kultusbedürfnis der evangelischen Gemeinde zum Dichter geworden ist. Gegen diese landläufige Ansicht, wie sie noch von J. Köstlin, Luther[2] I, 574, vertreten wird, hat Fr. Spitta in seiner Schrift „Ein feste Burg ist unser Gott. Die Lieder Luthers in ihrer Bedeutung für das evangelische Kirchenlied" (Göttingen 1905, 410 S.) Stellung genommen; aus philologischen Gründen verlegt er die Entstehung zahlreicher Lieder Luthers in die Zeit schon lange vor 1524; ja er geht bis 1505 zurück. Da aber für diese seine Konstruktion jede geschichtliche Basis fehlt, so ist sie unannehmbar. Vgl. meine Abhandlung „Spittas Konstruktion der Entstehung der Lieder Luthers" in NKZ. XVIII. Jahrg., Okt.-Heft 1907, S. 790 ff.

2. K. Storch, Das ev. Kirchenlied als „Bannerträger der Reformation" in „Das Reich muß uns doch bleiben" 1896, S. 246 ff.

lichkeit den antispiritualistischen Grundgedanken Luthers? Darüber belehren uns die Maßnahmen zur Begründung evangelischer Landeskirchen, die Kirchenvisitationen und ihre Wirkungen.

§ 35. Maßnahmen zur Begründung evangelischer Landeskirchen. Kirchenvisitationen und ihre Wirkungen. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen 1528.

Die Weltpolitik, welche der Kaiser Karl V. trieb, hatte dem im Juli 1526 zu Speyer zusammengetretenen Reichstage eine unerwartete Freiheit der Bewegung gebracht. So wurde es möglich, daß jetzt, fünf Jahre nach dem Wormser Reichstage, der Luther in die Acht getan und seine Anhänger mit strengen Strafen bedroht hatte, am 27. August 1526 der Beschluß gefaßt wurde, daß jeder Reichsstand (Kurfürsten, Fürsten und freie Städte) so leben und regieren solle, wie er es gegen Gott und Kaiserliche Majestät zu verantworten sich getraue. Das war ein offenbar papstfeindlicher Beschluß, wie denn ja auch der Kaiser im folgenden Jahre als damaliger Feind des Papstes die Stadt Rom am 6. Mai 1527 stürmen und plündern ließ. Durch den Speyerer Reichstagsbeschluß von 1526 war das Schicksal der Reformation in die Hände der Landesobrigkeiten gelegt; katholische Stände konnten jetzt mit legaler Macht sie unterdrücken, evangelische sie fördern. Beides ist geschehen. Von einer Erzählung der lutherischen Martyrien unter katholischen Landesherren im heiligen römischen Reiche, zu München, Köln, Halle a. d. S. u. a. sehen wir hier ab (zahlreich waren sie überdies nicht, wenn man an die Opfer an Menschenleben denkt, welche später die reformierte Kirche hat bringen müssen); wir richten unser Augenmerk nur auf die Maßnahmen evangelischer Obrigkeiten zu Gunsten der Reformation: hier führte der Speyerer Beschluß zur Ausgestaltung des evangelischen Landeskirchentums.

Seit Oktober 1526 kann Hessen unter den Auspicien des tatkräftigen Landgrafen Philipp als evangelisches Land gelten, wo für Pfarrer nach evangelischen Grundsätzen gesorgt wurde, und 1527 wurde dort zu Marburg die erste rein evangelische Universität gegründet. Aber eigentlich maßgebend für die Kirchenverfassungsverhältnisse in deutschen evangelischen Territorien wurde das Kurfürstentum Sachsen. Von bischöflicher Autorität und Leitung der Kirche war hier schon seit etwa 1522 keine Rede mehr; den Gottesdienst hatte man 1523 provisorisch (Luthers „Formula missae"), dann 1526 definitiv evangelisch geordnet (Luthers „Deutsche Messe ɔc."). Aber da „das Volk" ohne geistliche Obrigkeit in Zuchtlosigkeit geriet, hatte Luther schon 1525 (Nov. 30.) bei dem Kurfürsten Johann von Sachsen angeregt, „alle Pfarreien im Lande visitieren zu lassen und da, wo der Pfarren Gut nicht genugsam wäre, die Prediger zu unterhalten. Das Kurfürstentum sollte dazu in (4 oder 5) Visitationsbezirke eingeteilt werden. Alte und untüchtige Pfarrer, wo sie dem Evangelium nicht feind seien, solle man nicht verstoßen „ohne Erstattung". Jetzt mahnte er im Herbste 1526 in einem Briefe vom 22. November den Kurfürsten, dem beklagenswerten Zustande der Kirchen

und Schulen des Landes ein Ende zu machen und mit Gewalt für Schulen und Pfarren zu sorgen, nötigenfalls die Klostergüter dazu zu verwenden[1]. Indem Luther hier die weltliche Obrigkeit zu Hilfe ruft, handelt er in konsequenter Fortsetzung seiner Vorschläge, die er schon in seiner Schrift „An den christlichen Adel" 1520 aufgestellt hatte, als er den Adel gegen Papst und Geistlichkeit zur Hilfsleistung aufrief. Er spricht 1526 der weltlichen Obrigkeit nicht ein ihr an sich zustehendes Recht der Kirchenleitung zu, sondern in der damals vorhandenen Notlage, „da keine andere und besser befugte Behörde vorhanden war", sollte die weltliche Obrigkeit zu ihren Regierungspflichten noch ein „alienum officium" (wie sich der lutherische Herzog von Preußen ausdrückte) hinzunehmen. Es kann als selbstverständlich gelten, daß alle Welt in Deutschland diesen Notstand nur als einen provisorischen ansah; aber da später weder ein reformatorisches Konzil die Lage änderte noch die deutschen Bischöfe zur Förderung der Reformation eine Hand rührten, so wurde allmählich aus dem provisorischen Rechtszustande ein definitiver: das Recht des Summepiskopats der Landesobrigkeit. Als die deutsche Reformation seit 1517 mit ihren universalkirchlichen Ideen nicht bloß die deutschen Gaue, sondern zugleich fast ganz Europa geistig in Bewegung setzte, hätte wohl Niemand daran gedacht, daß sie in die engen Formen des Landeskirchentums auslaufen würde, Luther am allerwenigsten; und doch war in der Not der Zeit dieser Weg für die damaligen deutschen Verhältnisse der einzige sicher gangbare; man konnte auf diesem Wege doch wirklich das Allernotwendigste erreichen, daß Kirchgemeinden entstanden, in denen die Mittel der Gnade wirksam waren und Menschen selig werden konnten. Weiter gehende Verfassungstheorien waren Luther stets gleichgültig. Dazu kam, daß das neue, landesherrliche Kirchenregiment doch, im Vergleich mit den früheren Zuständen, auch wieder eine neue gute Seite zeigte: es war ein heimisches Regiment; der Landesherr fühlte sich als Landesvater und stand seinen Untertanen doch wesentlich näher als der ihnen unbekannte Papst in der Ferne.

Dem eben erwähnten Antrage Luthers stimmte der Kurfürst Johann von Sachsen zu. Im Jahre 1527 ließ er durch eine Visitations-Kommission, bestehend aus Melanchthon, dem Juristen Schurff und zwei Edelleuten, den Zustand der Kirchen und Schulen des Landes untersuchen. Die Visitation wurde bezirksweise durchgeführt; die erste begann in den thüringischen Landesteilen und dauerte einige Wochen, 1528 wirkte auch Luther als Visitator mit. Die traurigen Erfahrungen, welche jeder der beiden Reformatoren am Volke und an den Pfarrern machte, führte zur Abfassung instruktiver Schriften. Melanchthon schrieb zur Unterweisung der Pfarrer und zur Einführung evangelisch-kirchlicher Verhältnisse einen „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen", Luther aber faßte den Plan zur Abfassung seines Katechismus als Grundlage für den christlichen Volksunterricht. Den Katechismus besprechen wir später, wenn wir an die genuin symbolbildende Epoche der lutherischen Reformation

1. E. A. 53, Nr. 182, S. 386 ff.

kommen. Dem Unterricht Melanchthons aber schenken wir hier gleich unsere Aufmerksamkeit, was um so mehr notwendig ist, da er seit A. Ritschls Geringschätzung Melanchthons recht verschieden beurteilt wird.

Melanchthon hatte auf Grund der Erfahrungen während der ersten Visitation 1527 eine lateinische Vorlage für diesen „Unterricht" geschrieben. Dieselbe wurde von unbekannter Hand in den Druck gebracht[1]; 1528 gab dann Luther auf Befehl des Kurfürsten Johann von Sachsen, den von Melanchthon in deutscher Sprache und in erweiterter Gestalt abgefaßten Unterricht selbst heraus. Nur in dieser Gestalt hat er geschichtliche Bedeutung[2]. Der Unterricht gibt in einer Reihe von Artikeln den Pfarrern im Kurfürstentume Sachsen Anleitung, wie sie mit Rücksicht auf „den gemeinen groben Mann" (p. 52) predigen, Sakramente spenden und kirchliche Ordnungen beobachten sollen. Ein innerer Zusammenhang ist in den Artikeln nicht zu erkennen; sie machen den Eindruck von lose aneinander gereihten Lehrstücken.

Da durch den Bauernkrieg die Verrohung des niederen Volkes offenbar geworden, und dieser Zustand den Visitatoren in der ersten Visitation vor Augen getreten war: so schrieb Melanchthon jetzt den Pfarrern zunächst die Stücke vor, die er unter den damaligen Umständen für die notwendigsten hielt: Buße, Glaube und gute Werke. Das Evangelium soll „ganz gepredigt" werden; dazu gehört die Buße, d. i. Reue und Leid über die Sünde; die Sünde aber erkennt man aus dem Gesetze. „Daneben ist es denn nützlich, daß man vom Glauben predige" (p. 52). Als drittes Stück des christlichen Lebens werden gute Werke gefordert und dabei das Gebet erklärt, der Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft, und über die Trübsale (lateinisch: de cruce) evangelische Belehrung gegeben. Diese Gedanken stehen in den ersten vier (lat. in den ersten acht) Artikeln; zusammengefaßt werden sie mit den Worten:

„Diese Unterricht haben wir den Pfarrern gethan und sie vermahnt, daß sie diese fürnehmste Stücke des christlichen Lebens, die wir hier erzählt, als nämlich Buße, Glauben, gute Werke, klar und richtig den Leuten fürtragen wollten und viel andere Sachen, davon der arme Pöbel nicht viel versteht, fallen lassen."

Das wird man also als die Hauptsache an dem Unterrichte anzusehen haben. Es folgen Anweisungen zur rechten Verwaltung der Sakramente durchaus im lutherischen Sinne. In betreff der Taufe wird die Kindertaufe als neutestamentliches Gegenstück gegen die Beschneidung (1. Mos. 17) aufrecht erhalten. Hinsichtlich des Abendmahls wird gelehrt, „daß im Brote der wahrhaftige Leib Christi und im Weine das wahre Blut Christi ist", und daß „beide Gestalten" genommen werden sollen; doch wird den Pfarrern gestattet, mit den Schwachen, die aus zaghaftem Gewissen noch nicht beide Gestalten nehmen wollen, Nachsicht zu haben und ihnen das Abendmahl „noch

1. Abgedruckt Corp. Ref. 26, 7 ff.
2. Text im Corp. Ref. 26, 49 ff. Aemilius L. Richter, Kirchenordnungen (Weimar 1846) 1, 82 ff.

eine Zeit lang" unter einer Gestalt zu reichen. Da nach römischer Auffassung auch die Pönitenz zu den Sakramenten gezählt wurde (p. 69), und damals Jedermann an diese Auffassung gewöhnt war, so folgt hier jetzt eine evangelische Anweisung über die rechte „Buße, Beichte und Genugthuung": über Buße, für die man die Worte „Reue und Leid" gebrauchen solle, wiederholt Melanchthon, was er schon oben gesagt hat; die Beichte als Aufzählung aller Sünden wird verworfen; aber gefordert wird, daß jeder, der zum Abendmahl gehen will, zuvor „von seinem Pfarrer in sonderheit verhört" sei; „ob er zum Sakrament zu gehen geschickt" ist, ob er weiß, „warum man das Sakrament brauchen soll" (p. 72); Genugtuung endlich für unsere Sünde hat Christus geleistet; unsere Sache ist es, darauf hin mit Glauben Vergebung der Sünde zu erlangen.

Nach diesen für den gemeinen Mann notwendigsten Grundlinien der Heilsordnung und der Sakramentsverwaltung folgte eine evangelische Orientierung über die wichtigsten äußeren kirchlichen Ordnungen, Feiern von Sonn- und Festtagen, Abstellung der „Seelenmessen und anderer Kaufmessen", über deutsche und lateinische Gesänge bei der Abendmahlsfeier, über rechtschaffene Ehrung der Heiligen durch Glaube und gute Werke und über christliches Eheleben.

Auf diese praktischen Punkte folgt ein „kurzer Unterricht" über den „freien Willen" und die „christliche Freiheit". Melanchthon unterscheidet hier zwei Sphären des Verhaltens: einerseits die aus eigener (von Gott gegebener und erhaltener) Kraft gewirkte Gerechtigkeit; in dieser Sphäre hat der Mensch „einen freien Willen, äußerliche Werke zu thun oder zu lassen, durchs Gesetz und Strafe getrieben"; andererseits, in der Beziehung auf Gott, kann der Mensch nicht aus eigener Kraft „das Herz reinigen und göttliche Gaben wirken" z. B. wahrhaftige Reue über die Sünde, wahrhaftige und nicht erdichtete Furcht Gottes, wahrhaftigen Glauben, herzliche Liebe, Keuschheit usw. Darum sollen wir stetig bitten, daß Gott selbst seine Gaben in uns wirken wolle; das heißet denn christliche Frömmigkeit.

Unter christlicher Freiheit versteht Melanchthon erstens das Freisein von Schuld („Vergebung der Sünden durch Christum, ohne unser Verdienst und Zuthun, durch den heiligen Geist") und Regiert- und Bewahrtwerden durch den heiligen Geist; zweitens das Freisein von den Ceremonien und Gerichtsordnungen des Gesetzes Moses; sodaß Christen mögen die Gerichtsordnung aller Länder gebrauchen; endlich drittens das innere Freisein gegenüber menschlichen Kirchenordnungen, als Fasten, Feiern und dergleichen. Unter diesen sind solche, die zu halten nützlich ist, wie die Beobachtung der Sonn- und Feiertage, an denen die Leute zusammenkommen und Gottes Wort lernen sollen; aber Satzungen, wie das Eheverbot, oder andere, die man beobachte, um damit für unsere Sünde Gnade zu erwerben, wie die Fastengebote, oder die Gebetsverrichtung in den sieben Zeiten[1], solle man fallen lassen.

1. Metten (hora matutina), hora prima (Prim), hora tertia (Terz), hora sexta (Sechst), hora nona (Nona), hora vespera (Vesper), completorium (Complet). Vgl. Corp. Ref. 26, 81, Anm. 15.

Darauf folgt eine Belehrung über das moralische Recht, auf Befehl der Obrigkeit gegen die Türken Krieg zu führen. Diese Mahnung wurde deshalb nötig, weil etliche Prediger lehrten, daß „Rache den Christen verboten sei", also dem Türken kein Widerstand geleistet werden solle.

Als ein ganz selbständiges Stück folgt, ohne jeden Zusammenhang mit dem vorhergehenden, eine Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes, auch der Handhabung des „rechten christlichen Bannes" nebst Einsetzung von Superintendenturen, dazu am Schlusse eine Schulordnung, Anweisung zur Einrichtung des Schulwesens von der Elementarstufe bis hinauf zum Lateinsprechen. —

Dieser „Unterricht" erfährt heute auf mancher Seite eine abschätzige Beurteilung, weil Melanchthon hier den „Glauben" aus seiner zentralen Bedeutung gerückt und zu einem Lehrstück neben anderen zwischen „Buße" und „gute Werke", gestellt habe. Man erkennt etwa an, daß er hier mehr als bisher zu einer ethischen Weltanschauung hinneige, indem er (nach Luthers Streit mit Erasmus!) den freien Willen lehre, den er in den „Loci" 1521 noch verneint hatte. Aber man legt doch immer dort den Maßstab an, daß Melanchthon hier aus der evangelischen Glaubensgemeinde eine theologisch orientierte Schule gemacht, also die genuine Absicht der ursprünglich rein religiösen Reformation schulmeisterlich umgebogen und so den Grund zur lutherischen Orthodoxie, zur Lehr- oder Pastorenkirche, gelegt habe. Dabei vergißt man, daß es gerade Luther selbst war, der den Unterricht gebilligt hat; denn in seiner Vorrede zur deutschen Ausgabe von 1528 schreibt er: „Wiewol wir solchs nicht als strenge Gebot können lassen ausgehen, auf daß wir nicht neue päpstliche Dekretales aufwerfen, sondern als eine Historie oder Geschicht, dazu als ein Zeugnis und Bekenntnis unsers Glaubens, so hoffen wir doch, alle fromme friedsame Pfarrherren werden solchen unsers Landsfürsten und gnädigsten Herrn Fleiß, dazu unsere Liebe und Wolmeinen, nicht undankbarlich noch stölzlich verachten, sondern sich williglich, ohne Zank, nach der Liebe Art, solcher Visitation unterwerfen und samt uns derselben friedlich geleben, bis daß Gott der H. Geist Besseres durch sie oder durch uns anfahe"[1].

Der Einfluß dieses „Unterrichtes" ging bald über die Grenzen Kursachsens hinaus; er wurde bestimmend für die Gestaltung wichtiger evangelischer Kirchenordnungen, wie unten weiter dargestellt werden wird.

Gewöhnlich wird die kursächsische Kirchenvisitation von 1527 und 1528 als die erste lutherische ausgezeichnet. Das ist aber nicht richtig; denn in dem lutherischen Herzogtum Preußen hat schon 1526 eine solche stattgefunden; mit Vollmachten von seiten des Herzogs Albrecht von Preußen und der beiden lutherischen Landesbischöfe Polentz und Queiß (jener von Samland, dieser von Pomesanien) vom 31. März 1526 zogen zwei Räte des Herzogs, der Edelmann Adrian von Waiblingen und der Hofprediger Dr. Paul Speratus,

1. Corp. Ref. 26, 41. — Luther hat diese Artikel 1538 noch einmal herausgegeben, aber sie dabei mit stark antirömischen Änderungen versehen. Diese sind abgedruckt in den Fußnoten des Druckes im Corp. Ref. 26, 49 ff. Vgl. Sp. 47. 48.

vom Osterdienstage, 3. April, an, „in alle Ämter" des Landes, um die Parochieen neu abzugrenzen, die Pfarrer zu prüfen, den Gottesdienst evangelisch zu gestalten, für die Einkünfte der Pfarrer zu sorgen und anderes mehr, was eine herzogliche Instruktion gleichfalls vom 31. März 1526 ihnen auftrug. Uns möge hier die Behandlung der Pfarrer durch die Visitationskommission interessieren. Den Visitatoren wird aufgegeben, die Pfarrer fleißig zu prüfen, „wie sie das Wort Gottes predigen und handeln". Finden sie unverständige, so sollen sie erforschen, ob diese geneigt sind, Belehrung anzunehmen. Ist dies der Fall, so sollen sie dieselben, soviel möglich, christlich und freundlich unterrichten. Wo sich aber Pfarrer finden, die dazu unlustig und unwillig sind, so sollen die Visitatoren fleißig nach anderen trachten, damit die Untertanen des Herzogs nicht verführt werden[1]. Da sämtliche tonangebende Personen des damaligen Preußens entschiedene Lutheraner waren, Speratus voran, so ist anzunehmen, daß es Gedanken Luthers waren, die man hier, noch vor dem Speyerer Reichstage, um den man sich in Preußen nicht zu kümmern brauchte, und vor der sächsischen Kirchenvisitation zur Anwendung brachte. Es folgten in Preußen noch andere Visitationen 1528, 1529 und 1530. Und noch mehr, auch lutherische Synoden fanden statt, drei Provinzial- und eine Landessynode, im Februar bis Mai 1530, und Speratus verfaßte dafür einen die Synodalen orientierenden dogmatischen Leitfaden „Constitutiones synodales evangelicae"[2]. In den lutherischen welfischen Fürstentümern hat man später ähnlich Visitationen und im Göttingen-Kalenbergischen unter Corvinus sogar Synoden gehalten, worüber wir durch Protokolle gut orientiert sind[3].

Bei Gelegenheit der Kirchenvisitationen mußten wir bereits des neuen Verhältnisses gedenken, in welches durch die lutherische Reformation die weltliche Obrigkeit zur Kirche getreten war. Da die auf die Obrigkeit bezüglichen Aussagen Luthers einen Hauptteil seiner Gedankenwelt ausmachen, so gehen wir ihnen noch besonders nach.

§ 36. Die lutherische Reformation und die weltliche Obrigkeit. (Kirche und Staat nach lutherischer Anschauung.)

Th. Brieger, Die kirchl. Gewalt der Obrigkeit nach den Anschauungen Luthers. ZThK. II, 513 ff. — M. Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Pr. Jahrb. 75 (1894), Märzheft. — K. Rieker, Die rechtliche Stellung der ev. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1893. — Erich Brandenburg, Luthers Anschauung vom Staate und von der Gesellschaft. Halle 1901. — G. Jäger, Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands.

---

1. P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen. I. Band. Leipzig 1890, S. 133 ff. 154. 155. 172.

2. A. a. O. 165–172.

3. K. Kayser, Die reformatorischen Kirchenvisitationen in den welfischen Landen 1542–1544. Göttingen 1897. — Antonius Corvinus, Constitutiones aliquot synodales. Hannover durch Henning Rüdem. Anno 1545 (Univ.-Bibl. Göttingen). Vgl. P. Tschackert, A. Corvinus Leben und Schriften. Hannover u. Leipzig 1900, S. 130 ff.

Pr. Jahrb. 1903, Aug.-Heft, 210ff. – P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? ZThK. 18. Jahrg. Tübingen 1908. Ergänzungsheft.

Eine evangelische Anschauung von der Obrigkeit mußte sich im Kampfe gegen zwei ihr entgegen stehende Anschauungen bilden und konnte nur durch doppelte Frontstellung sich durchsetzen. Auf der einen Seite galt es die römisch-kirchliche Auffassung abzulehnen, nach welcher der Staat an sich als rein irdisches Gebilde der geistlichen Macht untergeordnet ist und „ad nutum sacerdotii" seine Gesetze empfängt und regiert wird. Ein „Kirchenstaat" entspricht allein dieser Auffassung. Selbständigkeit des Staatswesens gibt es danach nicht. Auf der anderen Seite eliminierten die Täufer den weltlichen Staat überhaupt: sie organisierten eine in jeder Beziehung selbständige Gemeinde von bewußten Christen, die jede von außerhalb kommende Bevormundung ablehnt. Ein weltlicher Staat besteht hiernach überhaupt nicht zu Recht. Der Konflikt mit dem damaligen Staatswesen war unvermeidlich; die Täufer wurden als Revolutionäre von seiten der Staatsgewalt gebrandmarkt und grausam verfolgt (§ 26). Im Gegensatz gegen die römische Geringschätzung des Staates behauptete Luther dessen Selbständigkeit, im Gegensatz gegen die täuferische Eliminierung derselben seine Notwendigkeit. Um aber beides richtig aufzufassen, muß man daran erinnern, daß das Problem „Kirche und Staat" im modernen Sinne damals noch nicht existierte. Luther kennt nicht „Kirche und Staat" als zwei gegen einander abgegrenzte ethische Sphären, sondern nur die Christenheit und in ihr, als ein Glied, die weltliche Obrigkeit.

Aber aus der Aufstellung eines rein geistlichen Kirchenbegriffs folgt für Luther der begriffliche Unterschied der Kirche vom Staat. Wesen und Gewalt der Kirche ist nach Luther zunächst rein religiös; der Staat gehört einer anderen Sphäre an. Während die Kirche für die Vergebung der Sünden, für ewiges Leben und Seligkeit geordnet ist, hat die „weltliche Gewalt" die Aufgabe, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen. Da die weltliche Gewalt „von Gott" selbst zu diesem Zwecke „geordnet" ist, hat sie der Kirche gegenüber das Verhältnis der Selbständigkeit. Luthers Kirchenbegriff fordert also die Selbstbescheidung der Kirche, daß sie auf Beherrschung des Staates verzichtet. So hat Luther durch Verneinung der Kirchenomnipotenz erst die Freiheit des Staates von der Kirche prinzipiell begründet und dadurch für den modernen Staat neben der Kirche Platz geschafft, für den Staat, welcher das Recht seiner Existenz in sich selber trägt, weil er es eben unmittelbar von Gott hat[1]. Seine Sphäre ist die der „körperlichen Gewalt"[2], des „ius gladii". Luther findet im Neuen Testamente die weltliche Gewalt nicht eingesetzt, wohl aber bestätigt; denn Christus sage, daß dem Landpfleger Pilatus seine Macht von Gott gegeben sei[3].

Noch mehr. Luther erachtet als Aufgabe des Staates das Strafrecht

1. An den christl. Adel deutscher Nation, W. A. 6, 409, 3. 16.
2. De libertate christiana, E. A. v. a. 4, 231.
3. L. an Melanchthon, 1521, Juli 13., Enders 3, 188ff. bes. 191. 192.

gegen die Bösen und die Schutzpflicht gegen die Frommen[1]. Da er das Strafrecht desselben als ein allgemeines, allumfassendes denkt, so steht in Strafsachen auch die ganze Kirche unter der weltlichen Obrigkeit. „Dieweil weltliche Gewalt", schreibt Luther, „von Gott verordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischof, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist"[2]. Daß diese Vollmacht der Obrigkeit dem päpstlichen Rechte zuwiderlaufe, verhehlte sich Luther nicht. Darum wünschte er die Abschaffung desselben durch die Fürsten. „Wagen muß man, wenn man etwas Großes und Heilsames ins Werk setzt", schrieb er darüber am 31. Juli 1521[3].

Endlich wirkte bei Luther ein Opportunitätsgrund zur Achtung vor dem Staate. Der Reformator sieht im Jahre 1521 in der Aufhebung der geordneten Staatsgewalt eine Lebensgefahr für die Kirche seiner Zeit, da wegen der Zügellosigkeit schlechter Menschen Niemand seines Lebens und Besitzes sicher sein könne[4].

Hier noch einige charakteristische Äußerungen des Reformators. Die schwarmgeistige Bewegung, der Bauernaufruhr und die Täufergemeinden veranlaßten Luther von 1522 bis 1528 wiederholt zu Äußerungen über die Staatsgewalt. Er selbst, „eines Bauern Sohn", wie er von sich sagt, aufgewachsen in den damaligen patriarchalischen deutschen Staatsverhältnissen, an Gehorsam gegen die Obrigkeit von Hause aus gewöhnt und erfüllt von treuherzigem Konservatismus gegen seinen Landesherrn, warnte dringend vor jeder Art Aufruhr gegen die Obrigkeit. Im Jahre 1522 veröffentlichte er „Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung". Deshalben sei die Obrigkeit und das Schwert eingesetzt . . ., daß Aufruhr verhütet werde. Er selbst, Luther, halte es allezeit mit dem Teile, welcher Aufruhr leidet[5]. In der „Schrift von weltlicher Obrigkeit" (1523) sagt er „Weltlich Recht und Schwert sind . . . von Gottes Willen und Ordnung in der Welt". „Gott hat zwei Regimente verordnet, das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heil. Geist unter Christo, das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Fried halten." „Der Bereich der Obrigkeit ist Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden; nicht über die Seele; denn über sie regiert Gott allein[6]." In einem Briefe vom aufrührerischen Geiste (1524, Aug. 21.)

1. An den christlichen Adel deutscher Nation, W. A. 6, 409, 4.
2. A. a. O. 6, 409, 3. 16ff. 3. L. an Spalatin, Enders 3, S. 204.
4. L. an Melanchthon 1521 Juli 13, Enders 3, 190. Luther hat später seine antirömische Lehre von der Kirche in einzelnen Zügen noch schärfer ausgeprägt. In seiner Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe" 1522 geißelt er nicht nur die Laster der Hierarchen, sondern reizt geradezu zur Auflehnung gegen das bischöfliche Regiment. Alle, die das bischöfliche Regiment zerstören helfen oder es wenigstens verdammen und meiden, seien „liebe Gottes Kinder und rechte Christen, halten über Gottes Gebot und streiten wider des Teufels Ordnung" (E. A. 28, 178).
5. E. A. 22, 43ff. 49. 50. 6. E. A. 22, 63. 68. 81.

mahnt Luther den Kurfürsten Friedrich den Weisen und seinen Bruder Johann, dem schwärmerischen Geiste soweit zu wehren, daß er keinem Aufruhr des Herrn Omnes anrichte. Der Obrigkeit ist Gewalt und weltliche Herrschaft von Gott darum gegeben, daß sie den Frieden handhaben und die Unruhigen strafen soll. Sie soll handeln „aus Schuld[igkeit] und Pflicht ordentlicher Gewalt, dem Unfug zu wehren und dem Aufruhr zuvorzukommen"[1]. Neuen Anlaß, sich darüber auszusprechen, bot die an ihn gestellte Frage „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" (1526). Die Obrigkeit ist von Gott geordnet; daher ist ihr Gehorsam zu leisten. Das Schwert ist von Gott eingesetzt, zu höchst, um den Frieden zu handhaben. Wenn ein Krieg diesem Zwecke dient, so ist auch er von Gott eingesetzt; an gerechten Kriegen darf sich daher auch der Kriegsmann beteiligen. Auch hat er seiner Obrigkeit zu gehorchen, nach dem Worte Christi „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist usw.". Aufruhr gegen die Obrigkeit ist auf alle Fälle zu vermeiden. Von einer ungerecht handelnden Obrigkeit solle man das Unrecht leiden „und wo ein Fürst oder Herr das Evangelium nicht will leiden, da gehe man in ein ander Fürstentum, da es gepredigt wird (nach Matth. 10, 23). Ist der Fürst ein Tyrann, so ist doch Hoffnung vorhanden, daß er sich bessert. Nur wenn ein Fürst wahnsinnig würde, dürfte man ihn absetzen und verwahren[2]. „Die Obrigkeit ist eine göttliche Einrichtung und der wichtigste Teil der Welt, und durch diese Einrichtung vollführt Gott alles, was unter der Sonne geschieht" (Erklärung des Prediger Salomos 1526)[3]. Mit Recht durfte daher Luther (1527) von sich schreiben, daß er die weltliche Obrigkeit wieder zu Ehren bringe. „Denn Ihr wisset selbst, daß sie bisher von den Papisten schier mit Füßen getreten ist"[4].

§ 37. Grundlagen der lutherischen Eheordnung.

Zu den Angelegenheiten, die der weltlichen Obrigkeit unterstehen, rechnet Luther auch die Eheordnung. In seiner Opposition gegen die sakramentale Eheordnung der katholischen Kirche hielt er zunächst (1522) die Ehe für „ein äußerlich leiblich Ding wie andere weltliche Handtierung"[5]. Eine Geringschätzung der Ehe hat aber damit nicht ausgesagt sein sollen; denn da sie Gottes Ordnung ist, nennt Luther sie (1523) sogar „den allergeistlichsten Stand", eine „Arzenei gegen die Unkeuschheit des gemeinen Fleisches"[6]. Zu stande kommt eine wirkliche Ehe durch gegenseitiges Verlöbnis oder „Verwilligen" der Nupturienten vor Zeugen; die Segnung durch den Geistlichen

1. De Wette 2, 538–549. 2. E. A. 22, 243ff. 248. 287.
3. Ecclesiastes Salomonis, op. exeg. lat. 21, 233. („Per istam ordinationem Deus gerit omnia quae fiunt sub sole.")
4. Enders 6, Nr. 1243, S. 158: Luther im Nachwort zur Schrift über Leonhard Kaiser, 1527 Dez. 28.
5. Kirchenpostille, E. A. 16², 508.
6. Das 7. Kap. Pauli zu den Korinthern ausgelegt E. A. 51, 1ff. 18; W. A. 12, 88ff.

in der Kirche folgt darauf, ist aber nur ein zur Ehestiftung hinzukommender Vorgang[1].

Im Zusammenhange entwickelt Luther die tiefere Auffassung vom Ehestande in einer Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphaniä, 15. Januar 1525. Angefangen soll er werden im Glauben, und gefreit soll werden mit Zustimmung der Eltern. „Im Glauben anfangen, das heißt, daß man auf Gottes Wort siehet und gewiß ist, daß dieser Stand Gott wohlgefällt, und daß man sich derhalben weder Frost noch Hitze, weder Mühe noch Arbeit verdrießen läßt." Der Gehorsam gegen die Eltern ferner fordert ihr Einverständnis mit der Verlobung der Kinder. Heimliche Verlobungen sind unrecht und töricht. Zum Wohlgeraten der Ehe gehört, daß man sie nicht mit Sünde anfängt. Die Eltern werden die Kinder beraten und sie nicht wider ihren Willen nötigen oder zwingen. Denn gezwungene Dienste gefallen Gott nicht. Sinnig und tief ernst beschreibt hier Luther das Leben in der Ehe. Der Mann soll in seinem Berufe fleißig arbeiten, damit er Weib und Kinder ernähre; er soll sein Weib lieben als seinen eigenen Leib und es regieren mit Sanftmut und mit Vernunft, soll überhaupt dem weiblichen Geschlechte als dem schwächsten Werkzeuge seine Ehre geben, auch als Miterben der Gnade des Lebens, auf daß unser Gebet nicht verhindert werde. Das Weib soll nach Gottes Ordnung dem Manne unterworfen sein und die Nöte und Schmerzen ihres Geschlechts in Schwangerschaft und Kindesnöten mit Gottergebenheit tragen. Beide zusammen aber sollen, wenn ihnen Kinder bescheert werden, sie in der Furcht Gottes erziehen.

Ehescheidung gestattet Luther nach Matth. 19, 9 nur bei Ehebruch. Einem kranken Gemahl soll der gesunde Teil dienen, wie einem Heiligtum, das Gott ihm in sein Haus schickt, „damit er den Himmel soll erwerben". „Selig und aberselig bist Du, wenn Du solche Gabe und Gnade erkennest, und Deinem kranken Gemahl also um Gottes willen dienest[2]."

Die Ehe ist eine von Gott gesetzte Naturordnung; eine prinzipielle Verhinderung dieser Ordnung führt zur Unnatur. Unter dieses Verdikt fällt der erzwungene Cölibat der Ordensleute und Priester. Denn die Enthaltsamkeit im Sinne des völligen Verzichtes auf Geschlechtsgemeinschaft („Castitas") zu geloben, steht nicht in unserer Macht, da der Mensch zur Ehe geschaffen ist (1. Mos. 2, 18): „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei". (Ausnahmen gibt Luther zu, daß Gott Einzelnen die Gnade der Keuschheit verleihe.) Dazu kommt der theologische Grund, daß die Ordensgelübde das Gewissen nicht auf die Gnade, sondern auf die eigene Leistung stellen, also Christum und den Glauben verleugnen[3]. Damit war die Priesterehe legitimiert.

Darüber ist unter anderen Streitfragen auch die aufgetaucht, ob ein Geistlicher eine zweite Ehe eingehen dürfe. Luther wies nach, daß 1. Tim. 3, 2

1. Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 307ff. 313.

2. E. A. 17[2], 116ff.

3. Predigten über das 1. Buch Moses 1522–24, E. A. 33, 57. 58. Luther an Reissenbusch, E. A. 53, S. 286, Nr. 121; an Erzbischof Albrecht von Mainz, E. A. 53, S. 308ff. 311.

„der Bischof soll eines Weibes Mann sein", die eheliche Keuschheit gemeint sei; der Verheiratete soll mit seinem einen Weibe zufrieden sein und keinen andern Umgang suchen. Gegen das Eingehen einer zweiten Ehe überhaupt ist der Ausspruch nicht gerichtet[1].

Ein Bekenntnis zu seinen Anschauungen von der Ehe durch die Tat wurde Luthers eigene Verheiratung. Im Jahre 1525 gestalteten sich die Verhältnisse in Deutschland während des Bauernkrieges so traurig und gefahrvoll, daß Luther selbst auch mit der Möglichkeit rechnete, von den Bauern den Tod zu erleiden. Dazu kam, daß die Feinde der Reformation ihm an dem damaligen sozialen Unglück Schuld gaben. Da wollte er vor aller Welt den Beweis liefern, daß er sich auch vor den letzten Konsequenzen seiner Lehre nicht fürchte und selbst noch in den Ehestand trete. Nachdem seit 1520/21 schon viele seiner Gesinnungsgenossen zur Ehe gegriffen hatten, tat er den folgenschweren Schritt als Mann im 42. Lebensjahre ohne Leidenschaft, in Besonnenheit, aber in ehrlicher Hochschätzung seiner Braut[2]. Am 10. April 1525 hatte er an Spalatin geschrieben „Quare tu non procedis ad conjugium? Cum tot ego argumentis alios urgeam, ut ipse paene movear, cum non cessent hostes hoc genus vitae damnare[3]. Darauf an Rühel am 4. Mai 1525 „Und kann ich's schicken, ihm [dem Teufel] zum Trotz, will ich meine Käthe noch zur Ehe nehmen, ehe denn ich sterbe, wo ich höre, daß sie (die Bauern) fortfahren. Ich hoffe, sie sollen mir doch nicht meinen Mut und Freude nehmen"[4]. Ähnlich am Pfingstabend (3. Juni) 1525: er habe „im Sinn, ehe er aus diesem Leben scheide, sich im Ehestande finden zu lassen, welchen er von Gott gefordert achte, und sollt's nicht weiter denn eine verlobte Josephsehe sein"[5]. Und so nahm er in seiner Wohnung am 13. Juni die frühere Nonne Katharina von Bora, die sich im Hause des Stadtschreibers Reichenbach aufgehalten hatte, zur Frau vor Zeugen, unter denen sich der Stadtpfarrer Bugenhagen befand (außer ihm der Maler Lukas Cranach und Frau, Justus Jonas und der Professor jur. Dr. Apel). Am 27. Juni gab er seinen Freunden ein feierliches Mahl, zu dem am 13. keine Zeit war.

Luther hat den Schritt getan als Bekenntnis zu seiner Lehre[6]; Denifle sieht darin den Tiefpunkt des Niederganges des Mönchtums seit den letzten Zeiten des Mittelalters. So zwiespältig wird die Tat des Reformators noch heute beurteilt, wie denn schon der schwachmütige Melanchthon über Luthers Vorgehen außer sich war. Er schrieb damals an seinen Freund Camerarius einen griechischen Brief, in dem er seiner Angst Luft macht; er hält Luthers Schritt für einen Fehltritt (πταῖσμα), durch welchen sein Ruf geschädigt werden

1. „De digamia episcoporum propositiones", E. A. op. lat. v. a. 4, 360 ff. Vgl. dazu G. Kawerau „De dig. ep." Kieler Univ.-Programm.

2. Luther an Amsdorf, 1525 Juni 21 (nach der Verheiratung), Enders 5, S. 204: „Ego ... nec amo nec aestuo, sed diligo uxorem".

3. Enders 5, S. 153. 4. E. A. 53, S. 294. 5. E. A. 53, 313.

6. „Ut confirmem facto quae docui", Luther an Amsdorf, 21. Juni 1525, Enders 5, S. 204.

könne; doch läßt der Schreiber durchblicken, daß Luther biblisch handele. Das wußte Niemand besser als Luther selbst. Und so ist seine Vermählung die Begründung des Familienlebens geworden, durch das sein Bild sich dem deutschen Volke unvergeßlich eingeprägt hat. Hier finden wir ihn, im Kreise der Seinen nach Arbeit und Mühen sich erholend und teilnehmend an Freud und Leid, und stets offen stand sein gastliches Haus den zahlreichen Freunden von nah und fern[1].

Auch in bezug auf Mischehen zeigte Luther schon 1522 in der Predigt „vom ehelichen Leben" den rechtlich richtigen Weg: ein Christ *kann* eine Ehe schließen auch „mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer". Denn „ein Heide ist ebensowohl ein Mann und Weib, von Gott wohl und gut geschaffen, als St. Peter und St. Paul und Sankta Lucia, geschweige denn als ein loser, falscher Christ"[2]. „Dies zwar hören wir ihn später nie wieder aussagen, und nach allen seinen weiteren Äußerungen über die Aufgaben des Ehestandes würde er einen Christen, der ihn um einen Gewissensrat wegen Eintritts in eine solche gemischte Ehe gebeten hätte, um der Schwierigkeiten willen, die dort diesen Aufgaben entgegen stünden, gewiß aufs ernstlichste davor gewarnt haben; aber eine solche einmal geschlossene Ehe würde ihm doch für eine wirkliche und das Gewissen bindende gegolten haben[3]."

Im allgemeinen aber wollte sich Luther in die Ordnung der Ehesachen wenig einlassen; da er sie der Sphäre der weltlichen Obrigkeit zuschrieb, überließ er sie den Juristen. Da aber nach der Verbrennung des kanonischen Rechtes in den Kreisen der Reformation überhaupt kein Eherecht vorhanden war, und aus dem Fehlen einer rechtlichen Ordnung eine sich stetig steigernde Unordnung der ehelichen und Erbschaftsverhältnisse eintreten mußte, so wirkten Luthers Ratschläge vorläufig orientierend und bildeten später, als man ein evangelisches Eherecht nicht mehr entbehren konnte, dessen gegebene Grundlage.

Nur in einer Hinsicht ist der Reformator hierbei theologisch entgleist: bei der Beurteilung der Polygamie im Alten Testamente. Da er sich, trotz aller seiner geistig freien Stellung zum alttestamentlichen Schrifttum, doch an die dort bezeugte Offenbarung und ihre Geschichte, wie sie da wörtlich stand, innerlich gebunden fühlte, so konnte er auch die Polygamie, weil sie dort, z. B. bei den Patriarchen, von Gott geduldet sei, nicht verdammen; raten wolle er allerdings dazu nicht[4]. Denn um der Ehrbarkeit des Lebens willen sollen die Christen auch Erlaubtes unterlassen[5]. Die Worte Luthers haben

1. Der Brief Melanchthons, hrsg. von M. Meyer, in den Sitzungsberichten der Bayr. Ak. d. Wiss. 1876. Nr. 4.

2. E. A. 16², 519. 3. Köstlin, Luthers Theologie, 2. A. 2, 312.

4. Predigten über das 1. Buch Mose 1522–24, E. A. 33, 320ff. 324: „Es ist nicht verboten, daß ein Mann nicht mehr denn ein Weib durfte haben. Ich könnte es noch heute nicht wehren; aber raten wollt ich's nicht." Vgl. 142 über Lamech.

5. Luther an den Kanzler Brück, 27. Jan. 1524, Enders 4, Nr. 756, S. 283: „Ego sane fateor, me non posse prohibere, siquis plures velit uxores ducere nec repugnat sacris literis; verum tamen apud christianos id exempli nollem

eine schlimme Nachwirkung gehabt: als Philipp von Hessen 1540 (Mai 30.) in einem Schreiben an Corvinus seine Doppelehe verteidigte, berief er sich auf Luthers Predigten über die Genesis: „Warum untersagt Ihr denn dem Luthero nicht dasjenige, so er über Genesim mehr denn vor zehn Jahren geschrieben? Daß er und Andere von der Bigamie nicht so öffentlich geschrieben hätten „„raten will ichs nicht, wehren kann ichs nicht""! Dürfet Ihr es öffentlich schreiben, so müßt Ihr auch gewärtig sein, daß es Leute tun werden"[1]. Daran hatte Luther in seiner Harmlosigkeit nicht gedacht. Denn vor seinem Blick stand das Bild der ehrbaren, in wandelloser Treue geführten Ehe, die nur als Einehe ihre hohen und schweren Aufgaben erfüllt. Über seine abstrakten Theorieen von der Polygamie können wir also mit Fug und Recht einen Schleier werfen; sie haben seine prinzipiellen Anschauungen von der Ehe nicht bestimmt.

Über die kirchliche Form der Eheschließung orientiert später das Traubüchlein Luthers (E. A. 23, 207 ff.), welches seit 1534 als Anhang zum kleinen Katechismus erscheint. Doch ist dasselbe nicht mit in das Konkordienbuch aufgenommen worden, damit man nicht aus einer Ordnung von Ceremonieen eine bindende Lehrordnung mache. Das „Trauen" besteht im Zusammengeben der Brautleute mit nachfolgendem Segnen und Beten über sie.

Überblicken wir die antirömischen und antispiritualistischen Grundgedanken Luthers, so war in ihnen das Material zu einer evangelisch-kirchlichen Gedankenwelt produziert; es brauchten nur die Anlässe hinzuzukommen, die Leitgedanken daraus bekenntnismäßig festzustellen. Die ließen nicht lange auf sich warten: in den Jahren 1529 bis 1537 erlebt der deutsche Protestantismus seine original symbolbildende Periode.

Vorläufig hing aber das Schicksal der lutherischen Lehre von der Aufnahme ab, die sie in den Kreisen der Zeitgenossen finden sollte. Im Jahre 1517 hatte Luther allein gestanden; seit der Leipziger Disputation wandten sich zahlreiche jüngere Geister vertrauensvoll ihm zu; und seit dem Reichstage von Worms 1521 war er der populärste Mann in ganz Deutschland; im ganzen „römischen Reiche", besonders aber in Mittel- und Norddeutschland und darüber hinaus nach den Ostseeprovinzen und Skandinavien hin, fand seine Lehre rapid schnell Eingang. Versuchen wir von ihrer Verbreitung bis 1528 uns ein Bild zu entwerfen.

---

primo introduci, apud quos decet etiam ea intermittere, quae licita sunt, pro vitando scandalo et pro honestate vitae, quam ubique Paulus exigit".

1. P. Tschackert, Briefwechsel des Ant. Corvinus, Hannover u. Leipzig 1900, S. 81.

Dritter Abschnitt:

Die Verbreitung der Lehre Luthers bis zum Jahre 1528; Luthers Geistesgenossen bis 1528.

§ 38. Die Verbreitung der Lehre Luthers zunächst in Obersachsen und Thüringen.

Vertreten wurde die Lehre Luthers zu allernächst an der Universität Wittenberg von seinen Fakultätsgenossen Melanchthon, Jonas und Bugenhagen.

Philipp Melanchthon, mit 21 Jahren seit 1518 Professor der griechischen Sprache an der Universität Wittenberg und von da an bis an seinen Tod (1560) der unschätzbarste Gehülfe Luthers besonders in der Auslegung der heil. Schrift. Durch ihn vermählten sich die idealistischen Bestrebungen des deutschen Humanismus mit dem religiösen Lebenswerke Luthers; Bildung und Glaube harmonierten, und solange Melanchthon lebte, gab es keine innere Trennung der Fakultäten. Seine „Loci communes" (§ 23 a) zeigen sein intensives Interesse für die Grundgedanken der „Paulinischen Theologie", wie Luther sie auffaßte. Luthers Streit mit Erasmus wirkte aber auf Melanchthon sehr tief ein; bei seiner ethischen Grundrichtung konnte er Erasmus' Doktrin nicht so rückhaltslos ablehnen, wie es Luther tat. Am liebsten hätte er, um allem Streite aus dem Wege zu gehen, keine theologischen Vorlesungen mehr gehalten. Aber Luther und durch ihn der Landesherr hielten ihn bei der Theologie fest; obgleich er nur die Würde eines Baccalaureus hatte und nie Dr. theol. geworden ist, wurde er 1526 als ordentlicher Professor der theologischen Fakultät eingereiht und hat seitdem ununterbrochen für die akademische Ausbildung der Theologen gearbeitet. Eine beispiellose Anhänglichkeit seiner zahlreichen Schüler lohnte seine Lehrertreue. Sobald ferner im Laufe der Reformationsgeschichte theologische Konvente nötig wurden und auf Reichstagen kirchenpolitische Verhandlungen gepflogen werden sollten, ging es ohne seine Hülfe nirgends ab; bei seiner friedfertigen, vermittelnden Natur mußte er überall als Unterhändler fungieren, besonders da, wo Luthers schroffe Art nicht gewünscht wurde; unverdrossen übernahm er alle Arbeiten und trug wie ein Atlas die Last der Geschäfte, obgleich er am liebsten in der Stille seinen Studien obgelegen hätte. In den Ausgleichsverhandlungen der evangelischen und der katholischen Stände zeigte er aber eine zu große Nachgiebigkeit, besonders seitdem Luthers gewaltige Persönlichkeit ihn nicht mehr stützte. Wie er nach dem Streite Luthers mit Erasmus zu einer relativ selbständigen Weltanschauung kam und im Unterschiede von dem religiösen Determinismus Luthers eine psychologisch und ethisch vermittelte Lehre über Prädestination, freien Willen und Abendmahl vortrug, mag späterer

Darstellung vorbehalten bleiben. Schon der „Unterricht der Visitatoren" (1527/28) (oben § 35) zeigte die Ansätze dazu, indem er hier den „freien Willen" lehrte, den er in den „Loci communes" verworfen hatte. Luther aber hat diese Lehrabweichungen nie für so wichtig gehalten, daß er sich mit seinem geliebten Magister Philippus veruneinigt hätte. Man hat neuerdings Melanchthon neben Luther gestellt, etwa mit demselben Unrecht wie in Weimar Schiller neben Goethe, statt jeden dieser hehren Geister selbständig zu würdigen. Luther wirkte als der schöpferische Genius der Reformation, Melanchthon als ihr talentvoller Lehrer, aber gerade in dieser seiner Lebenstätigkeit von fruchtbarster Wirksamkeit in Wort und Schrift, in Wahrheit der „Praeceptor Germaniae"[1].

Justus Jonas, von Hause aus Jurist, seit 1521 in Wittenberg, hier Doktor der Theologie und Mitglied der theologischen Fakultät, ihr eigentlicher Geschäftsführer, z. B. von 1523 bis 1533 ihr Dekan, hat sich seit 1521 begeistert der „evangelischen Sache und Handlung" angeschlossen. 1524 gab er „Annotationes in acta apostolorum" heraus. Für die Lehrgeschichte der Reformation kommt er besonders als geschickter Übersetzer von Schriften Luthers und Melanchthons aus dem Lateinischen ins Deutsche und umgekehrt in Betracht. Bei Visitationen und auf Religionsgesprächen finden wir ihn meist als treuen Gehülfen an der Seite Melanchthons. Er starb 1555[2].

Johann Bugenhagen aus Wollin in Pommern („Pomeranus"), Vikar in Treptow, kam, nachdem er durch Luthers Schrift „De captivitate babylonica" für dessen Lehre gewonnen war, 36jährig 1521 nach Wittenberg zunächst als Lernender, trat bald als Mithandelnder in den Vordergrund, befreundet mit Luther und Melanchthon. Seit 1523 Stadtpfarrer in Wittenberg, daneben Professor der Theologie, entfaltete er eine ungemein fleißige Tätigkeit in Predigten, Vorlesungen und seit 1524 auch in praktischen theologischen und erbaulichen Schriften. „Indices in Evangelia Dominicalia" 1524, erbauliche Vorlesungen über den Psalter ebenfalls 1524 und öfter; lateinische Kommentare zu anderen alttestamentlichen Büchern, zu den meisten Paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte. Bei der Übertragung des Neuen Testaments Luthers ins Niederdeutsche half er (seit 1524), wie er überhaupt als der wesentliche Helfer bei Herstellung von Übersetzungen reformatorischer Schriften aus dem Hochdeutschen in das Niederdeutsche auch später tätig war. Eine der besten volkstümlichen Darstellungen der lutherischen Gedanken in bezug auf Heilslehre, Lebensführung und Kirchenwesen ist seine den Hamburgern gewidmete Schrift „Von dem Christenloven und rechten guden Werken" (1526); „hier finden sich bereits die Grundlagen seiner nachmals verfaßten Kirchenordnungen", deren Würdigung samt seiner kirchen-

1. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879. Kirn, RE.[3] 12, 513 ff. Ritschl hat ihn lediglich als Theologen beurteilt und deshalb zu niedrig eingeschätzt. Vgl. s. Abh. „Die Entstehung der luth. Kirche", ZKG. I u. II.

2. Kawerau, A. „Jonas", RE.[3] 9, 341 ff. Derselbe, Briefwechsel des J. J. 2 BB. Halle 1884/85. Fr. Kropatscheck, Joh. Dölsch aus Feldkirch. Greifswald 1898. Eine Monographie über ihn fehlt noch.

organisatorischen Wirksamkeit unten in einem anderen Zusammenhange gegeben werden soll. Er starb 1558[1].

Zu diesem Freundeskreise gehörte, bis 1524 in Wittenberg, von da in Magdeburg, Nicolaus von Amsdorf, Luthers vertrautester Freund und unermüdlicher Mitarbeiter, dem Reformator sklavisch treu ergeben, unerbittlich feindselig gegen jede Lehrabweichung vom Buchstaben der Lehre Luthers, der erste Typus der späteren sogenannten Gnesio-Lutheraner. Seit 1508 Kanonikus am Allerheiligenstift, seit 1521 Licentiat der Theologie in Wittenberg, trat er sofort nach Luthers Thesenanschlag zu ihm über und stand ihm in allen kritischen Situationen der nächsten Jahre in treuer Freundschaft zur Seite, bei der Leipziger Disputation 1519 wie auf dem Reichstage zu Worms und auch bei der sogenannten Gefangennahme Luthers unter der Wartburg. Im Jahre 1520 widmete ihm Luther seine Schrift „An den christlichen Adel". Die evangelische Organisation des Kirchenwesens zu Magdeburg, wo er von 1524 als Pfarrer von St. Ulrich und Stadtsuperintendent wirkte, und von da aus auch die der freien Reichsstadt Goslar (1528) war wesentlich sein Werk. Wir werden ihm später als Vertreter lutherischer Orthodoxie noch oft begegnen. Er vertrat die Gedanken Luthers praktisch, weniger durch Schriften. † 1565[2].

Eine Vertrauensperson Luthers unter den Wittenberger Juristen war Dr. Johann Apel, bis 1523 Domher in Würzburg, von 1523 bis 1530 Professor in Wittenberg, dann kurze Zeit Kanzler in Preußen, zuletzt Syndikus in Nürnberg, wo er 1536 starb. Luther schenkte ihm ein so festes Vertrauen, daß er ihn 1525 zum Trauzeugen bat. Im Jahre 1523 verteidigte Apel seine eigene Verehelichung gegen den Bischof von Würzburg, der ihn deshalb ins Gefängnis geworfen hatte: „Defensio Johannis Apelli ad Episcopum Herbipolensem pro suo conjugio" Wittenberg 1523. Königsberg 1524. Apel erklärt, bescheiden aber sicher, daß er, indem er heiratete, dem Evangelium gemäß gehandelt habe, und appelliert an das Gewissen des Bischofs unter Anrufung Christi[3].

In der philosophischen Fakultät gehörte zu den charaktervollsten Anhängern Luthers der Professor der Poesie Magister Hermann Tulich, ein Westfale von Geburt, 1525 Rektor der Universität Wittenberg; von 1532 bis an seinen Tod 1540 Rektor der Schule zu Lüneburg. Luther widmete ihm 1520 seine Schrift „De captivitate babylonica etc."[4].

1. Kawerau, A. „Bugenhagen", RE. 3, 525ff. B.s Briefwechsel ges. von O. Vogt. Stettin 1888. H. Hering, Joh. Bugenhagen. Halle 1888.

2. Eine Monographie über ihn existiert noch nicht. Vgl. Schwarz-Kawerau, A. „Amsdorf". RE.[3] 1, 464ff.

3. Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben usw. 1866. S. 455. Neudruck der Defensio bei L. Rabus, Historie der auserwählten Märtyrer usw., Teil 7, fol. 3ff. u. Unschuld. Nachrichten, Jahrg. 1710, S. 199ff.

4. Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel 2, S. 490. Hartfelder, Melanchthon 1889, 497. 510. Kawerau, Johann Agrikola. Berlin 1881. S. 57–79. In der kirchengeschichtlichen Literatur ist das Lebensbild dieses trefflichen Mannes z. Z. noch fast unbekannt.

In nächster Nähe Wittenbergs zu Kemberg, stand als Probst Bartholomäus Bernhardi von Feldkirchen (in Graubünden). Er heiratete 1521 als einer der ersten evangelischen Priester, (wenn auch nicht als der „allererste") und verteidigte seinen Aufsehen erregenden Schritt in einer den Juristen zu Wittenberg gewidmeten Schrift, die im lateinischen Original, noch mehr aber in deutschen Übersetzungen viel verbreitet wurde; sie hat im ersten Druck den Titel „Apologia pro Bartholomeo, praeposito Kembergensi, qui uxorem in sacerdotio duxit", lateinisch Wittenberg, auch Erfurt 1521, Königsberg 1524[1].

Zu den eifrigen Beförderern des lutherischen Geistes gehörte aus dem Wittenberger Bürgerkreise der Maler der Reformation Lukas Kranach (der Ältere), Künstler, daneben Apothekenbesitzer und zeitweilig auch Bürgermeister, Hofmaler dreier Kurfürsten, gestorben 1553. Er gehörte zum engsten Freundeskreise Luthers, fungierte daher auch als sein Trauzeuge 1525. Er lieferte den Beweis, wie fruchtbar auch die evangelische Auffassung der biblischen Geschichte in der bildenden Kunst wirken kann. Hauptwerke von ihm sind die Kreuzigung Christi in der Stadtkirche zu Weimar, Gesetz und Evangelium in Schneeberg, Porträts der Reformatoren, die Bilder in Passional Christi und Antichristi u. a. m., alles in schlichter Auffassung, aber von sicherer Hand. Aber die höheren Gattungen der Kunst waren nicht seine Sache, und infolge eines Übermaßes von Bestellungen geriet er in handwerksmäßigen Betrieb. Das alles aber hindert nicht unsere Anerkennung seiner Verdienste um die Verbreitung der Reformation auf dem Wege der bildenden Kunst[2].

Mit dem Wittenberger Universitätskreise aufs engste verbunden erscheint der humanistisch und theologisch gebildete, feinsinnige Georg Spalatin (aus Spalt, unweit Nürnberg), Hofkaplan, Hofprediger und Sekretär des Kurfürsten Friedrich des Weisen. Da der Kurfürst nie mit seinen Untertanen direkt verkehrte, so gestaltete sich die Vermittlerstellung Spalatins zu einer der einflußreichsten am Hofe. Durch seine Hand gingen eigentlich alle Angelegenheiten des Landes, auch die der Universität Wittenberg. Mit Luther wurde er persönlich bekannt, als er 1511 als Mentor zweier Neffen des Kurfürsten, der Herzöge Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, in Wittenberg weilte. Ihm ist es zu verdanken, daß der Kurfürst sich für Luther interessierte. Spalatin war es, der ihm Luthers Bücher vorlas oder übersetzte und ihn allmählich auf Luthers Seite brachte. Nach dessen Tode ging er 1525 nach Altenburg als evangelischer Superintendent, bis an sein Lebensende († 1545) mit Luther in innigster Freundschaft verbunden. Aus seiner fleißigen Feder flossen zahllose Briefe, aber keine originale theologischen Schriften; seine schriftstellerischen Neigungen lagen auf dem historischen und heraldischen Gebiete[3].

---

1. Text im Corp. Ref. I, 421. Enders, Luthers Briefwechsel 4, Nr. 685, S. 195, Anm. 29, 30. P. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. Preußen II (1890), Nr. 236.

2. Lindau, Lucas Cranach, Leipzig 1883, L. Grote, Lucas Cranach, Dresden 1883. Victor Schultze, A. „Malerei" RE.[3] 12 (1903), S. 124.

3. Kolde, A. „Spalatin" RE.[3] 18, 547 ff. G. Berbig, Georg Spalatin und

Verweilen wir bei dem kursächsischen Hofe, der damals in Torgau residierte, so begegnet uns als der allerwichtigste Anhänger Luthers der eben schon erwähnte Kurfürst selbst. Friedrich der Weise hat sich, ohne mit Luther je persönlich zu verkehren oder auch nur zu sprechen, doch das größte Verdienst als Schutzherr der Reformation erworben. Darf man (mit Kalkoff) annehmen, daß Spalatin in seinen Briefen das Sprachrohr des Kurfürsten war, so muß dieser als warmer Anhänger Luthers gelten, obgleich er das bei seiner stets zurückhaltenden Art nur gelegentlich ausdrücklich merken ließ. Ein mittelalterlich frommer Reliquiensammler konnte er nach 1517 nicht mit einem Schlage umlernen und mag nur mühsam auf seine kostbaren Reliquien im Allerheiligenstift zu Wittenberg verzichtet haben; aber 1522 ließ er in Nürnberg eine Denkmünze schlagen mit der Umschrift „Verbum Domini manet in aeternum" (1. Petr. 1, 25), und vor seinem Tode nahm er mit vollem Bewußtsein das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, bekannte sich also tatsächlich zur Reformation im Sinne Luthers (1525)[1].

Sein Bruder und Nachfolger, Kurfürst Johann der Beständige, ging offenkundig vor aller Welt mit voller Entschiedenheit auf Luthers Bestrebungen ein, er ist, wie wir schon oben sahen (S. 189), der Organisator der kursächsischen evangelischen Landeskirche; er ist es aber auch, der im Verein mit dem wagemutigen Landgrafen Philipp von Hessen die Staatsgewalt zum Schutze des Evangeliums zur Verfügung stellte: er und Philipp schlossen 1526 das sogenannte Torgauer Bündnis, ratifiziert zu Gotha am 27. Febr. 1526, zu gegenseitigem Schutze, wenn einer von ihnen wegen des Wortes Gottes oder wegen der Veränderungen, die aus dem Worte Gottes erfolgen, angegriffen würde; noch in demselben Jahre traten die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Heinrich von Mecklenburg, Fürst Wolfgang von Anhalt, Graf Albrecht von Mansfeld und die Stadt Magdeburg, separat auch der Herzog Albrecht von Preußen dem Bündnis bei. Es war eine evangelisch-politische Koalition. Indes hatte sie ihren Anlaß in dem vorangehenden Bündnis katholischer Stände zu Regensburg vom Jahre 1524, das zuerst die politische Spaltung Deutschlands verschuldet hat; der tiefere Grund war aber der, daß man gegen etwaige Gewalttätigkeit von seiten des Kaisers und der Regensburger Bundesgenossen das Evangelium mit der Waffe in der Hand zu verteidigen sich bereit machte.

Die Vertrauenspersonen des kursächsischen Hofes, der Kanzler Gregorius Brück († 1557), erprobt als besonnener Ratgeber seiner Herren, der Erbmarschall Hans Loser zu Pretzsch, dem Luther 1523 seine Auslegung des

---

sein Verhältnis zu M. Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis zum Jahre 1525. Halle 1906.

1. Kolde, Friedr. d. W. und die Anfänge der Reformation. Erlangen 1881 u. A. „Fr. d. W." in RE.[3] 6279 ff. hatte die persönliche Zustimmung Friedrichs zu Luthers Reformation bestritten. Dagegen J. Köstlin, Th. Stud. u. Krit. 1882, 700. F. v. Bezold, Gesch. d. deutsch. Reformation 1887, S. 271. Mein Aufsatz über „die Schirmherren der Reformation" in dem Prachtwerke „Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrh." Berlin 1899. Heft 3, und neuerdings P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung a. d. Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedr. d. W. Gotha 1907.

siebenten Kapitels des I. Korintherbriefes widmete, der Marschall Johann von Dolzigk, den der Reformator 1525 (21. Juni) zu seinem Hochzeitsschmause einlud, sie hielten alle zu Luther.

Das Beispiel der Universität und des Hofes wirkte auf das ganze Land. Überschauen wir die Anhänger Luthers, die mit Wort und Schrift für die Reformation wirkten, im Lande Obersachsen und der Lausitz! In Eisleben begegnet uns als Lehrer und Prediger Johann Agrikola, Reiseprediger des Kurfürsten Johann auf dem Reichstage zu Speyer 1526, später durch den antinomistischen Streit ein Schmerzenskind der Reformation † 1566. („Die Epistel an die Kolosser zu Speyer gepredigt" 1527; Katechetische Schriften. Sprichwörtersammlung 1528)[1]. Ebenfalls zu Eisleben, im Augustinerkloster hielt der Prior Kaspar Güttel, (geb. 1471 zu Reetz in Baiern) schon 1518 Fastenpredigten im Anschluß nicht bloß an Staupitz, sondern direkt auch an Luther; von ihm veröffentlicht unter dem Titel „Ein fast fruchtbar Büchlein von Adams Werken und Gottes Gnaden". Hier predigte er: Selig sind nicht die, die keine Sünde haben, sondern allein die, denen Gott sie aus Gnaden erläßt[2]. In Mansfeld, seinem ihm immer treuen Heimatsorte, hatte Luther unter den Hofbeamten des ihm zugetanen Grafen Albrecht von Mansfeld treue Freunde, Johann Rühel, Johann Thür und Kaspar Müller, die er alle zu seinem Hochzeitsschmause einlud[3]. Als Pfarrer fungierte hier seit den zwanziger Jahren Michael Cölius († 1559), später mit Justus Jonas der treue Zeuge von Luthers seligem Heimgang.

In Altenburg finden wir neben Spalatin seit 1525 als Pfarrer Eberhard Brisger, bis dahin Prior im Augustinerkloster zu Wittenberg, mit Luther gleichgesinnt, mit dem er als der letzte Ordensgenosse das Kloster verlassen hatte.

In Zwickau wirkte Nikolaus Hausmann, Luther in inniger Freundschaft nahe stehend, der tapfere Bekämpfer des heillosen Zwickauer Prophetentums (Thomas Münzers, Storchs usw. vgl. oben S. 128), ein gütiger, sanftmütiger Mann, von dem Luther bekannt hat „Quod nos docemus, ille vivit". Hausmann ist es wesentlich zu danken, daß das Schwärmervolk abzog, und Zwickau lutherisch wurde und blieb. Er starb 1548[4]. Einen unermüdlich im Dienste der Reformation tätigen Mitarbeiter erhielt er 1529 an dem Mag. Stephan Roth, Ratsschreiber in Zwickau. Selbst ein Zwickauer Stadtkind, geb. 1482, hatte er sich von 1523 an als Prediger und Dozent in Wittenberg aufgehalten und als Übersetzer von Schriften Luthers und Sammler des Sommer- und Festteils der Kirchenpostille sich verdient gemacht[5]. Neben beiden soll der humanistisch gesinnte Johann Sylvius Egranus nicht vergessen werden, Prediger an der Marienkirche in Zwickau schon vor

1. G. Kawerau, J. Agricola v. Eisleben. Berlin 1881 und RE.[3] 1, 249 ff.
2. Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation usw. Gotha 1879, 310 ff. und G. Kawerau, Caspar Güttel 1882. Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 326.
3. Enders 5, S. 195.
4. G. Franck, A. „Hausmann", RE.[3] 7, 487. Kolde, ADB. 11, 98.
5. Enders 6, S. 81.

1517 (hieß eigentlich Johann Wildenauer aus Eger) und beim Volke sehr beliebt, hatte dieser Freund Luthers durch tapferes Predigen gegen Legendenbildung sich hervorgetan. Luther sprach ihm weiter Mut ein. (1518, 24. März)[1].

In Torgau entfaltete Gabriel Didymus oder Zwilling als Pfarrer eine gesegnete Wirksamkeit; er hatte sich unter den Augustinermönchen in Wittenberg als einer der ersten der Reformation angeschlossen, war aber dann zeitweise in die Irrtümer der Zwickauer Propheten geraten. Zur Besinnung gekommen empfahl ihn Luther als Prediger, und Zwilling blieb ihm treu. Er starb 1558[2].

Im Cistercienserkloster Alt-Zella im Bistum Meißen begegnet uns als Lutheraner Michael Meurer (aus Hainichen, Hähnchen, Galliculus), ein philosophisch und theologisch, musikalisch und rednerisch hervorragender Mann, unter den vierzehn Professen des Klosters der Gelehrte, bereits vor 1514 als Schriftsteller bekannt. Schon 1520 stand er mit Luther in vertraulichem Briefwechsel. 1525 schickte der Reformator ihn nach Danzig; am Pfingstfeste hielt er in der Marienkirche seine erste Predigt. Als König Sigismund I. von Polen 1526 hier die religiöse Neuerung mit Gewalt unterdrückte, kam Meurer in das Herzogtum Preußen, wurde Archidiakonus zu Rastenburg, dann Pfarrer an der Löbenichtschen Kirche in Königsberg, eine friedfertige, erbauliche Persönlichkeit, gestorben 1537[3].

In Guben war bis 1532 Prediger Luthers ehemaliger Ordensgenosse Leonhard Beier, der ihn 1518 nach Heidelberg und im Herbste desselben Jahres nach Augsburg begleitet hatte. Bei Luthers Flucht aus Augsburg blieb Bruder Leonhard zunächst zurück, um den Kardinal Luthers Appellationsschrift zu insinuieren. 1532 kam er nach Wittenberg, später als Superintendent nach Zwickau[4].

Wenden wir uns zunächst wieder westwärts, so begegnet uns in Stolberg und seit 1524 zu Nordhausen Johann Spangenberg, frühzeitig freudig zu Luther haltend, erfolgreich tätig als Schulmann und Prediger, Verfasser zahlreicher Lehrbücher, am meisten aber später bekannt als Verfasser einer Kinderpostille „Postille . . . für die jungen Christen, Knaben und Meidlein, in Fragstücke verfasset", im Anschluß an die Postille Luthers, der ihm auch ein Vorwort dazu schrieb (E. A. 63, 368). Als Luther 1546 sein Friedenswerk in der Grafschaft Mansfeld befestigt sehen wollte, bewirkte er es, daß Spangenberg als Oberaufseher aller Kirchen und Schulen der Grafschaft nach Eisleben berufen wurde. Hier starb er 1550[5].

Zu Gotha vertrat die Sache der Reformation Luthers treuer Genosse und Gehülfe Friedrich Mykonius. Als Franziskaner in Weimar um sein Seelenheil besorgt, ging er sofort auf Luthers Gedanken ein, verließ seinen

1. Enders 1, S. 172 ff. Kolde, A. „Egranus" in ADB.
2. Kolde A. „Didymus" RE.[3] 4, 639. Enders 1, S. 89.
3. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. d. Herzogt. Preußen I, 1890, S. 137 ff. Enders 2, 497.
4. Kolde, Augustiner-Kongregation 1879, S. 319 ff. Enders 5, 236.
5. Kawerau, RE.[3] 18, 563.

Orden 1524 und erhielt noch in demselben Jahre eine Anstellung in Gotha, dessen Kirchen- und Schulwesen er mit Weisheit und Tatkraft evangelisch umgestalten konnte, mit Luther seit 1525, mit Melanchthon seit 1527 in regem Briefverkehr, ein lauterer Charakter, treu als Prediger und Seelsorger. Handschriftlich hinterließ er eine frisch geschriebene Reformationsgeschichte „Historia Reformationis" vom Jahre 1517 bis 1542, wie er selbst sie erlebt[1].

In Erfurt vertrat als erster evangelischer Prediger die Sache Luthers sein früherer Ordensgenosse Johann Lang, humanistisch und theologisch gebildet, nach seinem Austritt aus dem Kloster Prediger am Dom, mit Luther in regem Briefwechsel[2]. An St. Thomas, ebenfalls zu Erfurt, stand Justus Menius, ursprünglich dem Erfurtischen Humanistenkreise angehörig, seit 1519 in Wittenberg für die Sache Luthers und Melanchthons gewonnen, wirkte er seit 1525 in Erfurt, später in Eisenach und in Gotha, ein überaus fleißiger Polemiker gegen Anhänger des Papsttums und gegen die Wiedertäufer; seine gemeinsam mit Myconius verfaßte Schrift „Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis aus heiliger Schrift widerlegt" (1530) ist die erste zusammenhängende Bestreitung des Täufertums, mit Vorrede von Luther (E. A. 63, 290). Er starb 1558.

In Eisenach war seit 1523 als stürmischer evangelisch-sozialer Prediger und Schriftsteller der Doktor der Theologie Jakob Strauß (geb. zu Basel 1480/85) tätig. Mit Tatkraft schaffte er sofort die lateinische Messe und die Taufe mit Öl und Chrysam ab, schrieb „Wider den simoneischen Tauf und erkauften erdichteten Chrysam" (1523). Eine Streitschrift folgte der andern; am tiefsten erregte er die Gemüter durch seine Schrift gegen das Zins-Nehmen: ein Schuldner, der sich dazu hergiebt, Zins zu zahlen, ist unselig und des Glaubens gar entsetzt. (51 Thesen darüber, auch noch 1523). Luther dagegen erklärte die Lösung sozialer Fragen für Sache der weltlichen Obrigkeit, nicht der Prediger. Der Bauernkrieg schadete seinem Ansehen ungeheuer; seinen Gegnern, auch seiner Landesobrigkeit, galt er von da an als Prediger der Revolution. 1526 verließ er in Not und Sorge Eisenach und mischte sich dann in Schwäbisch-Hall wieder mit stürmischen Eifer in den Abendmahlsstreit. Aber auch bei Brenz fand er kein Vertrauen. So ist der unruhige Mann schließlich wieder katholisch geworden. (Gestorben wahrscheinlich in Baden im Dienste der katholischen Kirche 1533.) In Eisenach aber lenkte Justus Menius das Kirchenwesen in gesund evangelische Bahnen[3].

In Saalfeld treffen wir einen der treuesten Anhänger Luthers, der sich später in Not und Verfolgung als charakterfest erprobt hat, Kaspar Aquila, einen geborenen Augsburger, der früh zum Priester geweiht, sich verehelicht hatte und dann in Wittenberg (1520–21) evangelisch geworden

1. Kawerau, A. „Myconius" in RE.[3] 13, 603ff.

2. Näheres über ihn bei Kolde, Augustiner-Kongregation 1879, S. 262f.: Biographie Langs bei H. A. Erhard, Überlieferungen zur vaterländ. Gesch. 1 Heft. (Magdeburg 1825), S. 6ff.

3. Bossert A. „Strauß, Jak." RE.[3] 18, 92.

war. Er half Luther bei der Übersetzung des Alten Testamentes. „Wenn die Bibel verloren würde, so wollte ich sie bei Aquila wiederfinden", hat Luther von ihm gesagt. Auf seine Empfehlung kam er 1527 nach Saalfeld als Pfarrer; 1528 Superintendent. Während der Interimsstreitigkeiten bewährte er sich später als feste Säule des Luthertums in Thüringen. Er starb 1560[1].

Wir haben nur die durch Wort und Schrift hervorragenden Parteigänger Luthers namhaft gemacht; es darf aber angenommen werden, daß nach der Kirchenvisitation von 1528 ganz Kursachsen und Thüringen lutherisch war.

§ 39. Fortsetzung. Franken und süddeutsche Reichsstädte.

Wandern wir von Saalfeld südwärts in den „fränkischen Kreis", so bildet die freie Reichsstadt Nürnberg den Mittelpunkt der evangelischen Bewegung, neben ihr, unter den Fürsten, Georg Markgraf von Brandenburg zu Ansbach. Als treibender Geist der Nürnberger Reformation muß Andreas Osiander gelten, ein Self-made-man, seit 1522 Prediger an der St. Lorenzkirche, wo er kühn predigt und Kultus überhaupt lutherisch gestaltete. 1524 verfaßte er eine größere, von ihm, Schleupner und Venatorius dem Rat überreichte Reformationslehrschrift „Ein gut Unterricht und getreuer Ratschlag aus heiliger göttlicher Schrift, weß man sich in diesen Zwietrachten, unsern heiligen Glauben und christliche Lehre betreffend, halten soll". Er bleibt geistig der theologische Führer der religiösen Bewegung, bis das Interim ihn 1548 vertrieb und er in Preußen Zuflucht suchte und fand. Hier hat dann freilich der von ihm verschuldete Osianderische Streit sein Andenken arg geschädigt. Er starb 1552 in Königsberg[2]. Unter der Klostergeistlichkeit vertraten die Augustiner unter Führung des Priors Venceslaus Link die Sache Luthers. Das wirkte nicht bloß auf die Nürnberger Verhältnisse, sondern weit darüber hinaus, weil Link nach dem Rücktritt von Staupitz Generalvikar der deutschen Ordensprovinz geworden war. Eine „Sodalitas Staupitiana", Gesinnungsgenossen des praktischen Mystikers Johann von Staupitz, hatte hier in Nürnberg bereits einen fruchtbaren Boden für religiöse Innerlichkeit geschaffen. Da setzten nunmehr die „Martinianer" ein, an ihrer Spitze der wohl unterrichtete, milde und als Prediger gern gehörte Link, bei dem sich zahlreiche edle Männer Nürnbergs zu geistigem Verkehr einfanden. 1525 übernahm er ein Predigtamt in der ihm so werten Reichsstadt an der Spitalkirche zum heil. Geist. 1528 erschien von ihm „Unterrichtung der Kinder, so zu Gottes Tisch wollen gehen". Sein Hauptwerk (Auslegung des A. Test. in 3 Teilen) erschien erst später (1543–45). Er starb 1547[3]. Mit Osiander und Link wirkten gemeinsam Dominikus

1. Kawerau, A. „Aquila" RE.[3] 1, 759.

2. W. Möller, O.'s Leben u. ausgewählte Schriften. Elberfeld 1870. Tschackert, A. „Osiander" RE.[3] 14, 501.

3. R. Bendixen, A. „Link" RE.[3] 11, 505ff. Kolde, Augustiner-Congregation 1879, 355 ff.

Schleupner († 1537), Thomas Venatorius und Veit Dietrich. Schleupner hatte 1524 Osianders Reformationsschrift „Ein gut Unterricht usw." mit überreicht und dadurch sich auf die Seite der Lutheraner gestellt. Venatorius haben wir schon oben als Ethiker der Reformation gewürdigt (S. 96); er war ebenfalls an der Überreichung der Osianderischen Schrift 1524 beteiligt, schrieb 1526 „Axiomata rerum christianarum" und 1527 eine „Defensio pro baptismo et fide parvulorum" gegen die Täufer. An allen wichtigen kirchlichen Angelegenheiten der Reichsstadt war er beteiligt; er wirkte als Prediger an der Hospital- und der Dominikanerkirche, später an St. Jakobi. Er starb 1551[1]. Aus Nürnberg stammte auch Veit Dietrich (geb. 1506), der seit 1522 in Wittenberg studierte und Luthers Vertrauen gewann; er wohnte bei ihm als Famulus und Sekretär. Wie er Luther 1529 nach Marburg und 1530 nach Koburg begleitete, was er als Nürnberger Prediger in Herausgabe von Werken Luthers und in der Abfassung eigener evangelisch-theologischer Schriften geleistet, gehört einem späteren Zeitabschnitte an. Er starb, noch nicht 43 Jahre alt, 1549 zu Nürnberg[2]. Zu den liebenswürdigsten Gestalten der Nürnberger evangelischen Geistlichkeit gehört endlich der letzte Abt des Schotten-Benediktinerklosters zu St. Ägidien Friedrich Pistorius. Abt seit 1520, übergab er in evangelischer Gesinnung sein Kloster im Jahre 1525 dem Rat. Dieser ließ hier 1526 ein humanistisches Gymnasium errichten, zu dessen Einweihung Melanchthon eine feierliche Rede hielt. Pistorius blieb in regem Briefwechsel mit den Wittenberger Reformatoren. Luther widmete ihm 1530 das „schöne Confitemini Ps. 118" (E. A. 41, 7). Der Abt starb, ohne ein weiteres geistliches Amt angenommen zu haben, im Jahre 1553[3].

Unter dem Einflusse der evangelischen Prediger wandten sich hervorragende Patrizier der Reichsstadt entschieden der evangelischen Sache zu, die Tucher, Baumgärtner, Ebner, Nützel, Holzschuher, Scheurl u. a. Der Rat der Stadt mußte Stellung zur Reformation nehmen; eine Disputation, die er 1525 zwischen acht Mönchen und sieben Predigern abhalten ließ, fiel zu Ungunsten der Mönche aus; die Einführung der Reformation wurde beschlossen und vorsichtig schrittweise durchgeführt. Seitdem ist die Reichsstadt lutherisch. Ein Hauptverdienst um diese Wendung der Dinge hatte der Ratsschreiber Lazarus Spengler (geb. 1479, gest. 1534), ein Jurist nach dem Herzen Luthers, für dessen Sache er früh eintrat, und an der er unentwegt festhielt. Schon 1519 schrieb er eine „Schutzred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit", um nachzuweisen, daß man Luthers Lehre nicht als unchristlich verwerfen, sondern „mehr als christlich halten solle". Ferner „Schrift-Ermahnung und Unterweisung zu einem tugendhaften Wandel" 1520, und „Ein kurzer Begriff, wie sich ein wahrhafter Christ in allem seinem Wesen und Wandel gegen Gott und seinen Nächsten halten soll" 1525. Von ihm stammt auch das erste kirchenrechtliche Werk im Protestantismus. Als

1. E. Schwarz, A. „Venatorius" RE.[2] 16, 344.
2. Kolde, A. „Dietrich, V." RE.[3] 4, 653ff.
3. Enders 6, S. 42.

sich nämlich herausstellte, daß man ohne ein Kirchenrecht nicht vorwärts kommen, aber auch nicht kurzer Hand ein protestantisches Kirchenrecht produzieren konnte, da veranstaltete Spengler anonym eine Zusammenstellung brauchbarer Bestandteile des kanonischen Rechtes. Diese Schrift erschien mit Vorrede Luthers 1530 unter dem Titel „Ein kurzer Auszug aus den päpstlichen Rechten, der Dekret und Dekretalen, in den Artikeln, die ungefährlich Gottes Wort und Evangelio gemäß sein oder zum wenigsten nicht widerstreben". Mit den Wittenberger Reformatoren stand er in regem Briefverkehr. Er ist auch als Liederdichter bekannt. 1534 starb er nach langem Leiden[1].

Hier vermählte sich auch die Kunst in typischen Gestalten mit der Reformation. Kein Geringerer als der Meister der deutschen Renaissance, Albrecht Dürer (geb. 1471 zu Nürnberg) trat geistig auf die Seite Luthers. Als er 1521 in die Niederlande reiste und Luthers Verschwinden nach dem Reichstage von Worms erfuhr, schrieb er bestürzt in sein Tagebuch „O Gott, Luther ist todt! Wer wird uns hinfür das heilige Evangelium so klar vortragen! Was hätt er alles noch in zehn oder zwanzig Jahren schreiben mögen! All ihr frommen Christenmenschen, helft mir ihn fleißig beweinen, diesen gottgeistigen Menschen, und Gott bitten, daß er uns einen andern erleuchteten Mann sende!" 1526 schuf er „die vier Apostel", die jetzt eine Zierde der „Alten Pinakothek" in München bilden, zwei Altartafeln mit je zwei Aposteln, von denen Paulus mit dem Schwerte des Wortes Gottes als Hauptperson aufgefaßt ist. Der Meister selbst hatte zur Erklärung der vier Gestalten vier Bibelsprüche unter dem Bilde notiert: sie richten sich gegen die falschen Lehrer. Diese Altartafeln, ein Geschenk Dürers an seine geliebte Vaterstadt, waren sein Vermächtnis an sie; bald darauf (1528) ging er heim. Wir aber rechnen ihn seitdem zu den Anhängern der lutherischen Reformation. Als die Stadt Nürnberg dem Königreich Bayern einverleibt worden war und sie die vier Apostel dem Könige schenkte, sägte man, um dessen katholisches Empfinden nicht zu verletzen, die vier Bibelstellen ab. Man muß sie sich heute auf Kupferstichen bis etwa zum Jahre 1800 suchen. Während in Dürer die monumentale Kunst auf die Seite der religiösen Neuerung trat, bezeugt aus den einfachen bürgerlichen Kreisen der Meistersänger Hans Sachs, wie schnell und tief sie dort Wurzel geschlagen hatte. Hans Sachs, Schuhmacher zu Nürnberg, wo er 1494 geboren war, hatte 1518 Luther in Augsburg gesehen und sich seitdem dessen Flugschriften gesammelt. 1523 trat er als lutherischer Polemiker, mit Begeisterung für Luther, mit Witz und Spott gegen den Papst und seine Anhänger öffentlich auf in einem 700 Verse umfassenden Gedichte „Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall". Er dichtete „dem gemeinen Mann zu Nutz" und half dadurch nach Kräften die Einführung der Reformation in Nürnberg vorbereiten. Von da an

1. Roth, F., Die Einführung der Reformation in Nürnberg. Würzburg 1885. Kolde, A. „Spengler" in RE.[3] 18, 622 ff. Als den Verfasser des „Kurzen Auszuges" habe ich ihn erwiesen: Zeitschr. f. Kirchenrecht XXII, S. 435 ff.

2. A. Dürers Tagebuch, herausgegeb. v. Leitschuh 1884, S. 82–84. Zucker, Dürer und die Reformation 1886.

hat er ununterbrochen seine volkstümliche Kunst in den Dienst der Reformation gestellt. Er starb 1576[1].

Neben Nürnberg erhielt die lutherische Reformation einen zweiten festen Stützpunkt in Franken im Fürstentum Ansbach durch die Regierung des Markgrafen Georg von Brandenburg, der als Unterzeichner der Augsburger Konfession bekannt ist. Seine Zuneigung gehörte Luther seit dem Tage von Worms 1521; befestigt wurde er in dieser Richtung hauptsächlich durch briefliche Ermahnungen seines Bruders Albrecht, Herzogs von Preußen, so daß er (nach dem Tode seines älteren Bruders und Mitregenten Kasimir † 1527) seit 1528 für die Durchführung der Reformation in seinem Lande alle Kraft einsetzte; stets in regem Briefwechsel mit Luther, Melanchthon, Urbanus Rhegius u. a. sorgte er für Berufung tüchtiger Prediger, für Einrichtung von Schulen und für evangelische Organisation des gesamten Kirchenwesens. Die Nachwelt ehrt ihn mit dem Beinamen „der Fromme". Er starb 1543[2]. Unterstützt wurde der Markgraf Georg durch zwei ausgezeichnete Männer des Hofes, den Landhofmeister Johann von Schwarzenberg und den Kanzler Georg Vogler, und durch den Theologen Andreas Althamer. Der Freiherr von Schwarzenberg (geb. 1463) hervorragend als Jurist und Staatsmann, Schöpfer der Bambergischen Halsgerichtsordnung von 1507, die wieder die Grundlage der peinlichen Gerichtsordnung Karls V. von 1532 (der sog. Carolina) geworden ist, ein Mann des Schwertes und der Feder, bis 1524 in bischöflich Bambergischen Diensten. Im Jahre 1524 nahm er seine Tochter aus dem Kloster zum heil. Grabe in Bamberg und begründete diesen Schritt öffentlich durch ein evangelisches Sendschreiben an den Bischof (herausgegeben mit einer Vorrede von Osiander, Nürnberg 1524); es hat den Titel „Ein schöner Sendbrief des . . . Herrn Johannsen, Herrn zu Schwarzenberg, an Bischof zu Bamberg ausgangen, darin er treffenliche und christliche Ursache anzeigt, wie und warum er seine Tochter aus dem Kloster . . . hinweggeführt und wieder unter seinen väterlichen Schutz genommen". (Abgedruckt bei Heller, Ref. d. ehemal. Bistums Bamberg 209). Seit 1524 stand er in markgräflich brandenburgischen Diensten und bewährte sich hier erst recht als ein Mann nach dem Herzen Luthers. Als er zu seinem Kummer erleben mußte, daß sein eigener katholischer Sohn gegen die evangelische Lehre und ihn selbst eine Schrift verfaßt hatte, erschienen aus seiner Feder zur Klarstellung rechter evangelischer Lehre von Glaube, Liebe und guten Werken zwei Schriften „Beschwörung der alten teufelischen Schlangen mit dem göttlichen Wort" (Nürnberg 1525) und 1526 (zugleich gegen den Franziskaner Schatzgeyer) die „Kuttenschlange" („Dies Büchlein Kuttenschlang genannt die Teufels-

1. G. Holz, A. „Sachs" in RE.[3] 17, 304 ff. Kawerau, H. Sachs und die Reformation. Halle 1889.

2. Erdmann, A. „Georg, M. v. Brdbg.", RE.[3] 6, 533. Eine Monographie über ihn existiert bis jetzt noch nicht. Wer sie schreiben will, muß freilich ein kolossales handschriftliches Material auf den bayrischen und preußischen Archiven (in Nürnberg, Bamberg, Berlin, Königsberg) durcharbeiten. Ersatz bietet vorläufig das auf urkundlichen Material ruhende Werk von Schornbaum, K., Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg. München 1906.

lehren macht bekannt" 1526). Er starb 1528. Luther gedachte seiner wiederholt mit größter Hochachtung[1]. Vielseitig gefördert wurde die Reformation gleichzeitig durch den Kanzler Georg Vogler, einen treuen Freund von Spengler und Apel. Als 1526 der katholisierende Markgraf Kasimir, Georg's älterer Bruder und Mitregent, die Feier des Fronleichnamsfestes wieder einzuführen sich entschlossen hatte, weigerte sich Vogler, das Ausschreiben für diese Angelegenheit zu entwerfen. In demselben Jahre ist er gefangen gesetzt worden, und erst 1528 erfahren wir von seiner Befreiung. Er stand in regem Briefwechsel mit dem evangelischen Herzoge Albrecht von Preußen[2]. Neben Vogler war die „Seele der protestantischen Partei im Lande" der Prediger Andreas Althamer in Ansbach. Er stammte aus Würtemberg und hat sich als energischer lutherischer Organisator um die Reformation des Ansbacher Fürstentums große Verdienste erworben. Auch schriftstellerte er fleißig gegen Päpstliche, Zwinglianer und Schwärmer. Von ihm (gegen Denk) „Diallage h. e. conciliatio locorum scripturae qui prima facie inter se pugnare videntur". Nürnberg 1527. Wichtiger sein „Katechismus" (1528). Er starb hochangesehen 1539[3].

Unternehmen wir von Nürnberg und Ansbach aus einen kurzen Streifzug durch Süddeutschland, so wurde hier nur in freien Reichsstädten der Reformation Bahn gemacht, während durch die Staatsregierungen in den österreichischen Erblanden, in Bayern, in Württemberg, das damals durch die österreichische Invasion niedergehalten war, und in den bischöflichen Territorien das Wormser Edikt befolgt wurde. In Nördlingen wirkte Theobald Billikanus (aus Billigheim bei Landau), als Prediger seit 1522. Von ihm ein scharfes Schriftchen gegen die Messe „Von der Meß. Gemeine Schlußreden, gepredigt zu Nördlingen 1524"; „Micheas Propheta" (Aug. Vind. 1524) Texterklärung des Propheten Micha; „Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis" (1525). Nachdem er eifrig die Lutherische Abendmahlslehre vertreten hatte, brach er 1528 mit den Lutheranern, bestritt aber auch die Zwinglianer und Wiedertäufer, wurde katholisierender Jurist und starb 1554 in Marburg. Durch sein Schwanken ward auch das ganze Kirchenwesen Nördlingens in Verwirrung gebracht und erst durch Caspar Löner entschieden evangelisch gestaltet[4]. Augsburg war von der reformatorischen Bewegung früh berührt; Luthers Anwesenheit in der Stadt (1518) hatte ihm Freunde gewonnen; die bedeutendsten Männer des dortigen Humanistenkreises, Peutinger, der Ratsherr Bernhard Adelmann u. A. standen auf seiner Seite; unter den Geistlichen vertrat Urbanus Rhegius Luthers Sache seit 1520 als Domprediger, später seit 1524 als Prediger bei St. Anna. Am Weihnachtstage 1524 teilten er und sein Kollege Frosch das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus; 1526

1. E. Herrmann, J. Frh. v. Schwarzenberg. Leipzig 1841. Derf. A. „Schwarzenberg" RE.[1] 21 (1866) S. 1 ff. (Die 2. u. 3. Aufl. der RE. haben keinen Artikel über Schwarzenberg.) W. Scheel, J. Frh. v. Schwarzenbg. Berlin 1905.

2. Von der Lith. Erläuterung der Reformationshistorie. Schwabach 1733. Tschackert, Urkundenbuch usw. 1890 III, S. 370.

3. Kolde, A. „Althamer" RE.[3] 1, 413.

4. Kolde, A. „Billicanus" RE.[3] 3, 232 ff.

traute er letzteren und trat in demselben Jahre auch selbst in die Ehe. Doch geriet er selbst hinsichtlich der Lehre ins Schwanken, als in Augsburg (bis 1530) neben Altgläubigen und Lutheranern auch Zwinglianer und Täufer starken Anhang fanden; hauptsächlich war es der Abendmahlsstreit, der das Augsburger Kirchenwesen aufs tiefste erschütterte; Rhegius selbst geriet zeitweise auf Zwinglische Bahnen; charakterfester Lutheraner ist er erst im Lüneburgischen geworden, als er 1530 nach Celle berufen war. Hier hat er als Schriftsteller und Kirchenorganisator eine ehrenvolle Stellung gefunden. Er starb 1541[1]. Der „Luther Schwabens" zu Reutlingen wurde Matthäus Alber, als Theologe durchaus original, aber Luther geistig nahe stehend, ohne von ihm eigentlich abhängig zu sein (er lehrte z. B. das Abendmahl als Gabe Gottes, lehnte aber den Genuß der Ungläubigen und die lokale Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen ab); es ist wesentlich ihm zu danken, daß Reutlingen 1530 tapfer die Augsburgische Konfession unterzeichnete. Er zeigte sich überall mild, ernst und versöhnlich. Er starb 1570[2]. Reformator von Schwäbisch-Hall wurde Johann Brenz (geb. 1499), seit 1522 Prediger in der Reichsstadt Hall. Von Luther seit der Heidelberger Disputation angezogen und durch dessen reformatorische Schriften stark beeinflußt, predigte er hier evangelisch von Glauben und Liebe seit 1523 gegen den Heiligendienst, unerschrocken, aber durchaus besonnen und in edler Sprache. Nachdem er durch seine Gerechtigkeit und Besonnenheit die Sadt vor dem Verderben des Bauernkrieges bewahrt hatte, wurde 1525 zu Weihnacht das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgeteilt. Durch eine lutherische Kirchenordnung 1526 und durch zwei Katechismen, einen kleineren und einen größeren 1527 – 1528 („Fragstücke des christlichen Glaubens für die Jugend zu Schwäbisch-Hall", noch vor dem Katechismus Luthers erschienen), wirkte er segensreich in dem Kreise seines Berufes. Darüber hinaus griff er ein in die Lehrstreitigkeiten durch sein „Syngramma Suevicum", das, von 14 schwäbischen Theologen unterzeichnet, die lutherische Abendmahlslehre gegen Zwingli verteidigte: „Das Wort bringt den Leib Christi in das Brot, macht dieses zum Corpus corporale Christi". Kommentare zu mehreren biblischen Schriften folgten von 1527 an. 1529 sah er Luther zum zweiten Male in Marburg und blieb, seitdem mit ihm wie mit den Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach in vertrautem Verkehr. Seine Bedeutung für Würtemberg und den ganzen deutschen Protestantismus wuchs von Jahr zu Jahr, besonders seitdem er die erste geistliche Stelle als Probst und Stiftsprediger zu Stuttgart 1553 erhalten hatte und Herzog Christophs rechte Hand in Kirchen- und Schulsachen geworden war. Er starb 1570[3]. In Ulm wirkte Johann Eberlin von Günzburg, Franziskanermönch, um 1520 bis 1521 als sozialpolitischer volkstümlicher Schriftsteller von durchschlagendem Einfluß; seine „fünfzehn Bundesgenossen" (fünfzehn Traktate von fingierten angesehenen Män-

1. Tschackert, A. „Rhegius, Urb." RE.[3] 16, 734.
2. Bossert, A. „Alber, Matth." RE.[3] 1, 289 ff.
3. Bossert, A. „Brenz" RE.[3] 3, 376 ff.; Würtembergische Kirchengeschichte 1893; Schneider, Würtbg. Ref.-Gesch. 1897.

nern „zu Gut gemeiner deutscher Nation zusammengeschworen") spinnen die Gedanken Luthers aus dessen Schrift „An den christlichen Adel" weiter, in manchen Beziehungen ins Revolutionäre ausbiegend. Aus Ulm vertrieben, hat er in verschiedenen Städten und Stellungen predigend und schriftstellernd gewirkt, in Wittenberg, Erfurt, Ilmenau und anderen Orten, bis er, jetzt ein maßvoller Prediger, etwa 1525 eine feste Anstellung als erster Geistlicher des Grafen Georg II. von Wertheim erhielt. Hier wird er bald nach 1530 gestorben sein. Aus dem Augustinerkloster zu Eßlingen erhielt Luther einen seiner treuesten Anhänger, den originellen Bruder Michael Stiefel, der von religiösen und apokalyptisch-mathematischen Interessen erfüllt war. Schon 1522 sang er „Von der christförmigen, rechtgegründeten Lehre Doctoris Martini Lutheris ein überaus schön künstlich Lied", in dem der Engel der Offenbarung Johannis auf Luther gedeutet wird; es fand reißend Absatz. Er hat, immer Luther treu ergeben, als Prediger ein unruhiges Wanderleben geführt, bis er im Alter von 80 Jahren 1567 als Professor der Mathematik starb[2]. In Stuttgart eiferte ebenfalls ein Mitglied des Augustinerordens, Johannes Mantel aus Nürnberg, für die Lehre Luthers; er predigte an der St. Leonhardskirche, bis die österreichische Regierung ihn ins Gefängnis warf[3]. In Südwestdeutschland wurde Straßburg der Hauptmittelpunkt der reformatorischen Bewegung und in ihr Martin Butzer die Seele der Reformation, soweit Theologen und Kirchenmänner in Betracht kommen. Ursprünglich Dominikanermönch (bis 1521, geb. 1491), war er durch Luthers Schriften und auch persönlich durch die Begegnung mit Luther in Heidelberg 1518 auf dessen Seite getreten, hatte 1521 den Orden verlassen und wurde 1524 Leutpriester an St. Aurelien in Straßburg; aber je länger je mehr nahm er zwischen Luther und Zwingli eine vermittelnde Stellung ein, nach keiner Seite befriedigend. So blieb es bei ihm zeitlebens: das kirchenpolitische Element wog bei ihm vor; für einen Fürsten wie Philipp von Hessen wurde er so zum eigentlichen Vertrauensmann; aber Straßburg ging durch ihn dem Luthertum vorläufig verloren. Daran haben auch seine Kollegen Zell, Capito und Hedio nichts geändert. Butzer starb 1551[4]. Frankfurt a. M. dagegen hat sich entschiedener an Luther angeschlossen. Hier hatte der schwärmerische Dr. jur. Gerhard Westerburg 1525 (am 17. April) einen religiös-sozialen Aufstand erregt. Der wurde zwar unterdrückt und Westerburg ausgetrieben (vgl. oben S. 124f.). Aber nun war die Bestellung evangelischer Prediger nicht mehr hinzuhalten. Der Rat wandte sich an Luther, der ihm am 30. Mai 1525 Agrikola auf einen Monat schickte. Inzwischen hatte sich der Rat aber schon mit evangelischen Predigern versorgt[5].

1. Kolde, A.; Eberlin RE.[3] 5, 122ff.; Bernh. Riggenbach, Eb. v. G. u. s. Reformprogramm. Tübingen 1874. J. Eb. v. G., ausgewählte Schriften, hrsg. von Enders. Halle 1896.

2. Kolde, Augustiner-Kongregation usw. S. 380f. Kawerau, A. „Stiefel, Mich." RE.[3] 19, 24ff.

3. Kolde, Augustiner-Kongregation usw. S. 381.

4. P. Grünberg, A. „Butzer" RE.[3] 3, 603ff.

5. Enders 5, S. 183f.

§ 40. Fortsetzung. Hessen.

Die deutschen Reichsstädte repräsentieren einen guten Teil des deutschen Bürgertums; das war also schon in den zwanziger Jahren an wichtigen Stellen für die religiöse Neuerung gewonnen. Wenden wir uns nach diesem Streifzuge durch die deutschen Reichsstädte wieder nach Norddeutschland, so führt uns unsere Betrachtung aus Kursachsen nach dem hessischen Nachbarlande der Reformation, wo der tatkräftige wagemutige junge Landgraf Philipp von Hessen (geb. 1504, gest. 1567) die Sache der Reformpartei zur eigenen gemacht hatte, der Politiker unter den reformfreundlichen Ständen des Reichs, der durch sein mutiges Eingreifen ihr vielfach kräftigen Nachdruck verlieh, der aber auch durch seine unglückselige Doppelehe (1539) ihr moralisch und politisch unendlich geschadet hat; moralisch, darüber braucht erst kein Wort verloren zu werden; politisch, weil er in die Abhängigkeit vom Kaiser geriet, da dieser ihn jeden Augenblick, wenn er wollte, nach dem bestehenden Gesetze hätte — vernichten können; nun mußte Philipp ihm dankbar sein und auf den Kaiser Rücksicht nehmen, auch wo es der Sache des Schmalkaldischen Bundes — schadete. Aber über den Anfängen der hessischen Reformation liegt die volle Taufrische eines geistigen Frühlings, und diese Anfänge sind durch Luthers Auftreten und Melanchthons Ratschläge bedingt, gehören also bis etwa 1528 durchaus in das rein lutherische Gebiet, zumal es ja eine Scheidung von „Lutherisch" und „Reformiert" damals überhaupt noch nicht gab. Nachdem Philipp auf dem Reichstage zu Worms 1521 Luther kennen und schätzen gelernt hatte, war er trotz seines lockeren Lebens durch Luthers Neues Testament ein eifriger Bibelleser geworden und hatte sich von Melanchthon ein Gutachten in Sachen der Reformation (Corp. Ref. 1, 703 ff.) geben und durch dasselbe in evangelischen Anschauungen befestigen lassen. Seit 1525 ist er begeisterter Anhänger der Reformation. Nach dem Reichstage zu Speyer 1526 ließ er im Oktober 1526 zu Homberg in Hessen eine Synode halten, die unter Führung des excentrischen früheren Franziskanermönches Lambert von Avignon eine Neugestaltung der gesamten Kirchenverhältnisse auf dem Grunde eines idealistisch gedachten Gemeindeprinzips vorschlug. Da Luther die Veröffentlichung und Einführung dieser Ordnung mit guten Gründen widerriet, unterblieb sie, und man richtete sich in Hessen vorläufig einfach nach den kursächsischen Einrichtungen, hauptsächlich nach Luthers Formula missae von 1526[1]. Von epochemachender Wichtigkeit wurde dagegen die gleichfalls schon in Homberg beschlossene Gründung der Universität Marburg, die im Sommer 1527 ins Leben trat, die erste rein evangelische Universität, auf der neben evangelisch gesinnten Humanisten wie Eobanus Hessus besonders Theologen der Wittenberger Richtung Anstellung fanden, unter ihnen als der wichtigste Erhard Schnepf, den Luther schon in Heidelberg bei Gelegenheit seiner dortigen Disputation für sich gewonnen

1. Kolde, A. „Philipp der Großmütige" RE.[3] 15, 296 ff., wo zahlreiche Literatur über Ph. angeführt wird.

hatte; er lehrte und predigte jetzt mit vielem Beifall in Marburg; er wirkte als entschiedener Lutheraner, später in Würtemberg, zuletzt in Jena, wo er 1558 starb[1]. Einen noch weit stärkeren Einfluß übte als praktischer Theologe in Hessen Adam Kraft (Crato, Adam Fuldensis, Vegetius), geb. zu Fulda 1493, hatte 1519 zu Leipzig der Disputation zwischen Luther, Karlstadt und Eck beigewohnt und seitdem für Luthers Sache Partei ergriffen; 1525 berief ihn der Landgraf Philipp als Hofprediger nach Kassel; er zeichnete sich durch Mäßigkeit, Besonnenheit und Beständigkeit aus, der ohne die höchste Not in der Kirche und in den Kirchengebräuchen nichts geändert wissen wollte; 1526 predigte er als Reiseprediger des Landgrafen in Speyer vor Tausenden „Christum, ohne Pochen und Schelten, ganz sanftmütiglich"; nach 1526 Visitator oder Superintendent der Marburger Diözese und bei allen wichtigen Angelegenheiten, die Kirche und Staat betrafen, beteiligt. Er starb 1558[2]. Es ist hier unmöglich, alle evangelisch gesinnten Räte und Theologen anzuführen, zumal sie doch alle nicht hindern konnten, daß der Landgraf Philipp eigene Wege ging und etwa seit 1529 lieber Zwinglis Anschauungen billigte und später sich von dem Allerweltsvermittler Butzer (s. oben 215) beraten ließ. Unter den jüngeren Theologen, die sich in den ersten Jahren der hessischen Reformation begeistert an Luther anschlossen, mag hier nur Antonius Corvinus (gest. 1553) genannt sein, dessen kirchengeschichtliche Bedeutung in Niedersachsen hervortreten wird; aber in den zwanziger Jahren hat er (1526–1528) in Hessen gepredigt und dann noch von 1529 bis 1542 in Witzenhausen in Hessen eine fruchtbare seelsorgerliche und schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Wir kommen in Niedersachsen auf ihn näher zu sprechen. Dagegen verdient hier eine besondere Erwähnung der erste lutherische Doktor der Theologie des Hessenlandes Tilemann Schnabel, einst Augustinermönch zu Alsfeld, vorher schon zu Erfurt Luthers „Schulgeselle", 1515 als D. theol. in Wittenberg unter Luthers Dekanat promoviert, früh ihm in evangelischer Gesinnung zustimmend, in Wittenberg und Leisnig tätig, kam er 1526 als evangelischer Pfarrherr zu seinen treuen Alsfeldern zurück, denen er bis an seinen Tod (1559) mit dem Worte Gottes gedient hat, das Musterbild eines gewissenhaften Seelsorgers und Predigers. Wissenschaftlich auf der Höhe, hat er doch aus Bescheidenheit keine einzige Schrift geschrieben. Dennoch behält er auch für das wissenschaftliche Leben Hessens eine ganz eigenartige Bedeutung. Als nämlich 1553 in Marburg ein Dr. der Theologie promoviert werden sollte, war außer ihm kein Doktor im Lande, der den Akt hätte vollziehen können. Man holte ihn also aus Alsfeld nach Marburg; in großer Sitzung vollzog er am 17. August 1553 den feierlichen Akt an dem Professor Andreas Gerhard Hyperius und übertrug so die theologische Doktorwürde von der Wittenberger auf die Marburger Universität[3].

1. Bossert, A. „Schnepff, Erh." RE.[3] 17, 670 ff.

2. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte II (1782) S. 378 ff. Tschackert, Briefwechsel d. Ant. Corvinus. 1900.

3. Über Schnabel herrschte bis vor kurzem ein so starkes Dunkel in der kirchen-

§ 41. Fortsetzung. Niedersachsen und Ostfriesland.

Nordöstlich von Hessen, nordwestlich von Obersachsen erstreckt sich das niedersächsische Gebiet, von Magdeburg und Halberstadt nördlich bis nach Mecklenburg, Schleswig-Holstein und westlich bis zur friesischen Grenze, äußerlich kenntlich durch die „sächsische" (plattdeutsche) Sprache, die man im 16. Jahrhundert noch auf den Kanzeln sprach. Einst der geschlossene Stamm der Sachsen, waren die Bewohner dieses Gebietes nach der Zerschlagung des „Herzogtums" Sachsen im 12. Jahrhundert politisch zersplittert; mehrere welfische Fürstentümer lagen nebeneinander, dazwischen Bistümer und Hansastädte, ein buntes Bild, einheitlich zusammengehalten nur durch das niedersächsische Volkstum; dieses erwies sich aber so zäh und ausdauernd, daß der niedersächsische Stamm doch, trotz aller politischen Zersplitterung, sich als Einheit weiter fühlte. Als dann die Reformation von Wittenberg her im Lande einsetzte, gingen die Niedersachsen unter Führung charaktervoller Fürsten und besonnener Stadtmagistrate wieder einheitlich zu Luther über; nur in den bischöflichen Territorien Hildesheim und Osnabrück hielt sich die katholische Kirche, und Bremen schwankte später zwischen lutherischer und reformierter Auffassung des Kirchenwesens. In der Stadt Braunschweig predigte als erster Lutheraner 1523 der Mönch Gottschalk Kruse (Crusius) im Ägidienkloster des Benediktinerordens. Deshalb persönlich bedroht, verließ er den Orden und kam mit Empfehlung Luthers 1524 nach Celle, wo er unter Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg die Reformation einführen half. Nach 1527 hören wir nichts mehr über ihn. Von ihm „Unterrichtung, warum er aus dem Kloster gewichen" (hrsg. von Hänselmann, Wolfenbüttel 1887)[1]. Kruse fand schnell Gesinnungsgenossen; aus Bürgerkreisen stand an ihrer Spitze Autor Sander, ein studierter Mann, dem Evangelium innig ergeben und ein Gegner der Mönche; 1528 verfaßte er eine theologische Schrift zum Trost der unterdrückten Evangelischen in der Bischofsstadt Hildesheim „Unterrichtung im rechten christlichen Glauben und Leben an die Christen zu Hildesheim" in plattdeutscher Sprache; hier trägt er die lutherische Rechtfertigungslehre in praktisch-erbaulicher Form vor. Von 1533 bis an seinen Tod 1540 wirkte er als erster evangelischer Syndikus der Stadt Hannover[2]. In der Nähe Braunschweigs, im Kloster Riddagshausen, hat 1523 auch der Cisterciensermönch Antonius Corvinus, den wir vorhin schon erwähnt, seine Umwandlung zum Lutheraner erlebt. Sobald seine Hinneigung zum lutherischen Denken bekannt wurde, hat sein Abt ihn „wie einen lutherischen Buben" ausgetrieben. 1526–28 fanden wir ihn in Hessen; 1528–29

geschichtlichen Literatur, daß keine der drei Auflagen der „RE. f. prot. Theol. u. Kirche" auch nur seinen Namen nennt. Kurze Notizen über ihn bei Kolde, Augustiner-Kongregation 1879, S. 400 f. und Enders 5, 73. Erst 1905 hat Fritz Herrmann (Darmstadt) ihm ein ehrenvolles Denkmal gesetzt. (F. Herrmann, D. Tilemann Schnabel, Der Reformator der Stadt Alsfeld. Alsf. 1905.)

1. Rehtmeyer, Braunschw. Kirchenhistorie III, 2. Enders 5, 44.

2. Tschackert, Autor Sander in Zeitschr. d. Ges. f. nieders. Kirchengesch. IX, 1904, S. 1 ff.

predigte er in Goslar an St. Stephan, 1529–42 als Pfarrer im hessischen Witzenhausen; von 1542 an Landessuperintendent des Fürstentums Göttingen-Kalenberg; von 1549–52 als lutherischer Konfessor im Gefängnis auf dem Kalenberge; mit gebrochener Gesundheit 1552 entlassen. Er, selbst ein Niedersachse von Geburt, ist der eigentliche Reformator Niedersachsens, an Bedeutung einem Urbanus Rhegius weit überlegen; als religiöser Charakter unbeugsam treu, als Theologe zu Luther haltend auch in den schlimmsten Nöten der Herrschaft des Interims; als erbaulicher Schriftsteller äußerst fruchtbar; aber seine Schriften liegen alle nach 1529, weshalb wir hier von ihnen absehen. Er starb 1553 zu Hannover[1]. In der Stadt Braunschweig war inzwischen die reformfreundliche Partei der Bürgerschaft so erstarkt, daß der Rat nicht umhin konnte, auf sie einzugehen. Da die Stadt damals von dem Landesherrn noch unabhängig war (ein Verhältnis, das bis 1671 bestand), und da besonders in Kirchen- und Schulsachen der Rat ziemlich selbständig handeln konnte, so wandte er sich 1528 an Bugenhagen in Wittenberg, der als der einzige der dortigen Reformatoren der niederdeutschen Sprache mächtig war und als Stadtpfarrer von Wittenberg sich in Ordnung von Gemeindeverhältnissen erprobt hatte. Er war für Braunschweig und andere norddeutsche Städte der geeignete Berater. Ihn berief man im Sommer 1528 und ließ durch ihn eine Kirchenordnung ausarbeiten, durch welche das Kirchen- und Schulwesen und zugleich ein „gemeiner Kasten" in lutherischem Sinne eingerichtet wurden. Da wir die Kirchenordnungen später im Zusammenhange betrachten wollen, so begnügen wir uns hier nur mit der Bemerkung, daß die Braunschweigische Kirchenordnung nach Inhalt und Charakter für andere niederdeutsche Städte maßgebend geworden ist, entsprechend der Autorität, welche die Stadt Braunschweig als Vorort der niederdeutschen Binnenstädte besaß. Das Kirchenwesen des Herzogtums Braunschweig ist dagegen erst nach dem Regierungsantritt des evangelisch gesinnten Herzogs Julius (seit 1568) lutherisch umgestaltet worden[2]. Im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg mit der Hauptstadt Celle war schon im Jahre 1527 unter der Führung des Herzogs Ernst zur Begründung der lutherischen Landeskirche ein kräftiger Anfang gemacht worden. Durch die Prediger von Celle (Gottschalk Kruse, Heinrich Bock und Johann Matthäi) ließ er im genannten Jahre eine evangelische Kirchenordnung, das sogenannte „Artikelbuch" entwerfen. („Artikel, darinne etliche Mysbruke by den Parren des Förstendomes Lüneborg entdecket ꝛc.") In niederdeutscher Sprache geschrieben, enthält das „Artikelbuch" im ersten Teile in 21 Artikeln die abzustellenden Mißbräuche, im zweiten Teile den aus der H. Schrift geführten Beweis ihrer Unrichtigkeit. Von 1530 an stand dem Herzoge Urbanus Rhegius als Prediger und dann als Landessuperintendent zu Diensten. Wir kennen ihn bereits aus Augsburg (S. 213). Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg, einer der ausgezeichnetsten Fürsten

1. Tschackert, Antonius Corvinus Leben und Schriften. Hann. 1900. Derselbe, Briefwechsel des Ant. Corvinus. Hann. 1900.

2. Die Braunschweiger Kirchenordnung im Original niederdeutsch, Neudruck von Hänselmann 1883, zum großen Teil auch bei Richter, Kirchenordnungen I, 106 ff.

des Reformationszeitalters, der schon 1526 dem Torgauer Bündnis beigetreten war, ist am bekanntesten durch seine Unterzeichnung der Augsburgischen Konfession. Er starb 1546. Melanchthon hat ihm und seiner allzeit friedfertigen Kirche noch 1557 an der Universität Wittenberg eine Lobrede gehalten (Corp. Ref. 12, 235[1]). Ungefähr ebenso schnell fand die lutherische Reformation in dem kleinen welfischen Fürstentum Grubenhagen (Hauptort Einbeck) Eingang; Herzog Philipp I. der Ältere (geb. 1486, gest. 1551), der von seinem Schlosse Herzberg a. H. aus sein Ländchen noch patriarchalisch selbst regierte, ohne Kanzler und ohne Hofgericht, war auf dem Wormser Reichstage von Luthers Worten mächtig ergriffen worden und 1526 dem Torgauer Bündnis beigetreten; er sorgte jetzt, sobald er konnte, für Einführung evangelischer Prediger[2]. Die einzige freie Reichsstadt Niedersachsens, Goslar am Harze, nahm 1528 die Reformation an; durch die unzufriedenen Elemente der Bürgerschaft gedrängt, mußte der Rat nachgeben und evangelische Prediger berufen. Amsdorf wurde von Magdeburg herübergeholt, um das Kirchenwesen lutherisch umzugestalten, und von ihm empfohlen wurde Amandus als erster evangelischer Stadtsuperintendent noch 1528 angestellt. Dieser starb aber schon nach kurzer Wirksamkeit im Jahre 1530. Amandus gehörte zu den Stürmern der Reformationsepoche; aber Luther hat doch seit 1523, wo wir von ihm hören, stets gut über ihn geurteilt. 1523 wurde Amandus auf seine Empfehlung evangelischer Prediger an der altstädtischen Kirche zu Königsberg in Pr., erregte aber dort den christlichen Pöbel so stürmisch gegen die Mönche und gegen die damalige Obrigkeit, daß der Regent Bischof Polentz ihn noch 1524 aus dem Lande trieb. Wohin er aber kam, ging es immer wieder unruhig zu. Jetzt erscheint er abgeklärt, so daß ihm die Leitung des Goslarer Kirchenwesens übertragen werden konnte. Die wenigen Briefe, welche wir von ihm besitzen, zeigen ihn uns als geborenen Volksredner[3]. Nach Bremen holte man sich 1522 den aus Antwerpen vertriebenen lutherischen Augustinermönch Heinrich von Zütphen (Heinrich Möller aus der niederländischen Stadt Zütphen im Lande Geldern); er hatte in Wittenberg zweimal studiert, zuletzt 1520 bis 1522 und sich begeistert Luther angeschlossen. In Antwerpen war das Augustinerkloster ein verheißungsvoller Ausgangspunkt lutherischer Bewegung geworden. Da griff die Inquisition ein. Während Gerhard von Zütphen sich durch die Flucht rettete, starben die beiden Mönche Heinrich Voes und Johannes von Essen am 1. Juli 1523 zu Brüssel mutig für ihren Glauben den Feuertod. Luther beklagte den Märtyrertod der beiden „jungen Knaben" in seinem Liede „Ein neues Lied wir heben an" (E. A. 56, 340), der ersten Dichtung, die wir aus seiner Feder erhalten. Gerhard von Zütphen gewann durch seine Predigt

1. Ad. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen, 1887. Derselbe, Herzog Ernst der Bekenner, 1888.

2. G. Max, Gesch. d. Fürstentums Grubenhagen. 1862. K. Kayser in Zeitschr. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. I, 148 ff.

3. Tschackert, Joh. Amandus, Zeitschr. d. Ges. f. nieders. Kirchengesch. 8. Jahrg. 1904, S. 1 ff. Hölscher, Die Geschichte der Reformation in Goslar. 1902.

in Bremen der neuen Lehre immer mehr Anhang, unter großen Stürmen, ohne daß der katholische Bischof es hindern konnte. 1524 aber ward Heinrich von Zütphen zu Mehldorf im Ditmarschen von fanatischen katholischen Bauern verbrannt. Luther ging sein Schicksal sehr zu Herzen; er veröffentlichte 1525 seine Geschichte und widmete sie zugleich mit einer Auslegung des 10. Psalms den Christen zu Bremen (E. A. 26, 313)[1].

In Hamburg konnte der Erzbischof Christoph, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, die Einführung der Reformation ebenfalls nicht hindern. 1523 war hier eine Buchdruckerei eröffnet, die das Neue Testament in niederdeutscher Sprache druckte. 1527 fand auf Anordnung des Rates eine Disputation der lutherisch gesinnten Prediger Zegenhagen, Fritze und Kempe mit den katholischen Domherren statt; die Prediger erbrachten den Beweis, daß ihre Lehre in der Schrift begründet sei, und schritten darauf zur evangelischen Ausgestaltung des Gottesdienstes und Gemeindelebens. Als 1528 Johann Bugenhagen in Braunschweig die Kirchenordnung abgeschlossen hatte, ließ ihn der Rat ehrenvollst nach Hamburg holen, um durch ihn sich eine der Braunschweiger ähnliche Kirchenordnung herstellen zu lassen. Im März 1529 war sie fertig; am 23. Mai ward sie von allen Kanzeln der Stadt verkündigt, und am Tage darauf eine gelehrte Schule eröffnet, „das Johanneum"; vor ihr steht jetzt die Statue Bugenhagens. Von 1532 an leitete Johann Äpinus als Superintendent die Hamburger Kirche; 1533 wurde er in Wittenberg nach den neuen evangelischen Fakultäts-Statuten zum D. theol. promoviert[2]. Die übrigen Gebiete Niedersachsens, soweit sie die Reformation annahmen (die Fürstentümer Göttingen-Kalenberg, die Bischofsstädte Hildesheim und Osnabrück, die Grafschaft Oldenburg), sind erst nach 1528 für sie erschlossen worden.

Nordwestlich von Niedersachsen beginnt das friesische Gebiet; dessen westlicher Teil gehörte mit den burgundischen Niederlanden zum Hause Habsburg und war der Reformation vorläufig verschlossen; aber Ostfriesland, das unter seinen Grafen reichsunmittelbar geworden war, nahm sie 1524 bis 1535 an. Die Hauptbeförderer derselben waren die Grafen Edzard I. (gest. 1528) und sein Sohn Enno. Graf Edzard las schon 1519 Schriften Luthers mit Eifer, verglich sie mit Schriften seiner Gegner und gab ihnen Recht. Darauf hin ließ er der Predigt freien Lauf. Der Graf wandte sich an Luther und bat ihn um Zusendung von Predigern. „Frisia petit ministros verbi", schreibt Luther erfreut an Link am 19. Dez. 1522 (Enders 4, 40). Unter den Predigern ragte besonders der Magister Aportanus (eig. Jörgen von der Düre, lat. a porta) hervor; er kam aus der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens und wirkte zu Aurich und Emden. Nach dem Tode Edzards ist die ostfriesische Kirche durch sakramentiererische Rich-

1. Kolde, Augustiner-Kongregation usw. 390 f.; Friedr. Iken, Heinr. von Zütphen. 1886. Enders 4, S. 185, Anm. 4.

2. Sillem, Die Einführung der Reformation in Hamburg. Halle 1886.

tungen in große Verlegenheit gekommen, und zu einheitlichen konfessionellen Verhältnissen gelangte sie auch später nicht[1].

§ 42. Fortsetzung. Schlesien und Pommern.

Wenden wir uns vom Westen nach dem Osten, so finden wir in Schlesien Breslau und Liegnitz als Brennpunkte der neuen Bewegung. In Breslau war Johann Heß (Hesse, geb. 1490 in Nürnberg) der erste evangelische Pfarrer, und „an seine Person knüpft sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt". Pfarrer hier an der Maria-Magdalenenkirche seit 1523, wirkte er sehr energisch für Einführung evangelischer Reformen. Mit den Wittenberger Reformatoren verband ihn herzliche Freundschaft. Er starb 1547[2]. An der Elisabethkirche, der zweitwichtigsten Pfarrkirche der Stadt, wurde Ambrosius Moiban, ein Breslauer Stadtkind, D. theol. von Wittenberg, 1525 angestellt. Durch das Lebenswerk beider Männer war der Sieg der Reformation in Breslau entschieden, soweit der Machtbereich des Rates der Stadt ging. (Bischof und Domkapitel blieben katholisch[3].) In Liegnitz führte der Herzog Friedrich II. schon 1524 die Reformation ein und ließ 1527 eine General-Kirchenvisitation halten, konnte aber nicht hindern, daß an seinem Hofe der Rat Kaspar Schwenckfeld von Ossig seinen Spiritualismus pflegte und in Liegnitz unter den Geistlichen auch Anhänger fand (§ 30), die ihm noch anhingen, nachdem er Liegnitz längst verlassen hatte[4]. Aus Schlesien stammt auch die sehr merkwürdige Schriftstellerin Ursula, Herzogin von Münsterberg. Sie hatte früh ihre Eltern verloren und war im Magdalenerinnenkloster zu Freiberg im Herzogtum Sachsen-Dresden untergebracht worden. Luthers Gedanken aber zündeten auch in ihrer Seele. Begleitet von zwei bürgerlichen Nonnen, floh sie am Abend des 6. Oktobers 1528 heimlich aus dem Kloster Freiberg, ohne einen Pfennig Geld oder Geldeswert bei sich zu haben. Sie nahm ihre Zuflucht zu Luther; am 16. Oktober traf sie in Wittenberg ein. Hier ließ sie bei Hans Luft eine bereits am 28. April d. J. vollendete Verteidigungsschrift drucken, welche Luther selbst mit einer Nachschrift versah; sie hat den Titel „Christliche Ursach des verlassenen Klosters zu Freiberg". Voll evangelischer Freiheit, gebunden allein an Gottes Wort, rühmt sich die Verfasserin nur des Kreuzes Christi. Luther aber erachtete es wie ein Wunder, daß die Fürstentochter den Augen der Wächter des „Tyrannen" Georg von Sachsen entkommen sei. Wir begegnen ihr später in Marienwerder bei ihrem Schwager Bischof Queiß und nach dessen Tode am Hofe zu Liegnitz noch 1534[5].

1. Wiarda, Ostfriesische Geschichte. 9 Bände. Aurich 1791 ff. Klüpfel, A. „Friesland" in RE.[1] Bd. 4.

2. J. Köstlin, A. „Heß, Joh." RE.[3] 7, 787 (nach seiner eigenen dort zitierten Abhandlung über Heß).

3. P. Konrad, Ambrosius Moibanus. Halle 1891.

4. Klose, A. „Schlesien", RE.[1] 13, 567.

5. Über das Original und die Neudrucke (zuletzt E. A. 65, 132–169) s. Tschackert, Urkundenbuch usw. 1890. II, Nr. 598. Vgl. I, 159–161.

In Brandenburg blieb, solange Joachim I. lebte (bis 1535), die katholische Kirche in ungestörter Macht. In Pommern aber, obgleich dort der Volkscharakter mit zäher Treue am Althergebrachten hing, fanden in stillen Kreisen, wie das Beispiel Bugenhagens zeigt (S. 202), die Gedanken Luthers entschiedene Anhänger, im Kloster Belbuck bei Treptow Abt Johannes Boldewan, Peter Suave, Ketelhot, Georg von Uckermünde, Johann Borck u. A., in Treptow Otto Slutov, Johann Kureke, in Stettin Paul von Rhoda, in Stralsund Knipstro (geb. 1497, gest. 1556, u. A. m. So kräftig wuchs die Bewegung, gewissermaßen ganz von innen heraus, daß schließlich ein Landtag zu Treptow die Einführung der Reformation nach Bugenhagens Kirchenordnung beschloß. Die stark verfallene Universität Greifswald wurde wieder in die Höhe gebracht[1]. Im benachbarten polnischen Preußen (heute Westpreußen) erlebte in unserm Zeitabschnitte nur Danzig ein Jahr lang (1525) einen kurzen Aufschwung lutherischer Geistesmacht, als Mich. Meurer (S. 207) durch Luther dahin geschickt wurde. Die sogenannten „königlichen Städte" des Landes, neben Danzig noch Elbing und Thorn, erwarben ihre Religionsprivilegien zur Ausübung des lutherischen Kultus unter großen Opfern erst später. Eigenartig dagegen baute sich das evangelische Kirchenwesen im Ordenslande und Herzogtum Preußen seit 1523, so rapide schnell und so genuin lutherisch, daß Luther selbst dieses Stück Geistesgeschichte wie ein Wunder ansah. Die ostpreußische Reformationsgeschichte rangiert im Bereiche des Luthertums an Wichtigkeit unmittelbar hinter der kursächsischen; Königsberg damals ein zweites Wittenberg.

§ 43. Fortsetzung. Preußen. Riga.

Als Schirmherr der Reformation wirkte hier der Hochmeister und seit 1525 Herzog Albrecht, Markgraf von Brandenburg aus dem Ansbachschen Hause (gest. 1568). Nachdem er 1523 Luthers Rat eingeholt und ihn persönlich in Wittenberg aufgesucht hatte, blieb er in vertrauensvollem geistigen Verkehr mit ihm. Albrecht erbat sich von Luther evangelische Prediger, ließ junge Männer auf seine Kosten in Wittenberg studieren, und häufig gingen Briefe zwischen ihm und den Reformatoren und zahlreichen anderen Männern evangelischen Geistes in ganz Deutschland hin und her, so daß noch heute das Königsberger Staatsarchiv eine unerschöpfliche Fundgrube für die Erforschung des Lebens der verschiedensten Männer aus ganz Deutschland bildet. In Luther ehrte Herzog Albrecht seinen „Vater in Christo", seinen Propheten, Apostel und Evangelisten. Auf Albrechts Wunsch schickte Luther 1523 zwei evangelische Prediger nach Preußen, Brießmann und Amandus; während letzterer sich nicht bewährte (S. 220), wirkte der sanfte und theologisch hoch gebildete Johann Brießmann von 1523 bis an seinen Tod (1549) echt erbaulich durch Predigten, Schriften und Seelsorge. Franziskaner aus Kottbus in der Lausitz, war er durch Luthers Leipziger Disputation für den Refor-

1. Pelt, A. „Pommern" in RE.[1] 12, 57. G. Kawerau, A. „Knipstro" RE[3] 10, 594 ff.

mator gewonnen, studierte in Wittenberg und wurde 1522 dort D. theol. Anfang 1523 verfaßte er eine ausgezeichnete Lehrschrift „Unterricht und Ermahnung an die christliche Gemeinde zu Kottbus" über den lebendigen Glauben an Christus und die Liebe zum Nächsten[1]; bald darauf zur Verteidigung Luthers gegen den Nürnberger Franziskaner Kaspar Schatzgeyr eine „Responsio" („Ad C. Sch. minoritae plicas reponsio"). Am 27. September 1523 hielt er im Dom zu Königsberg seine erste Predigt. Der Bischof Polentz machte ihn zu seinem Domprediger, später erwählte die Gemeinde ihn zum Dompfarrer, was er bis an seinen Tod blieb. Höchstwahrscheinlich stammt aus seiner Feder die erste evangelische Schrift des Ordenslandes, die „Flosculi de homine interiore et exteriore, fide et operibus" (herausg. von Tschackert, Gotha 1887), ein Leitfaden lutherischer Glaubens- und Sittenlehre in 110 Thesen für die Geistlichen. Wohl in der Fastenzeit 1524 gab er in einem „Sermon von dreierlei heilsamer Beichte" Anleitung zu evangelischer Beichte; im Oktober desselben Jahres folgte seine tiefernste Erbauungsschrift „Etliche Trostsprüche für die Furchtsamen und Herzfeigen" d. i. für solche, die sich vor Gott fürchten und zu „feige" sind, sich als seine Kinder zu wissen[2]. Von größtem Einfluß wurde sein Verhältnis zum Landesbischof Georg von Polentz[3]. Dieser gewaltige Mann, früher Jurist und Ordensritter, ließ sich durch ihn in Luthers Gedanken einführen und hielt im Dom in eigener Person zu Weihnacht 1523 eine ergreifende evangelische Predigt, in welcher er erklärte, „mit göttlicher Hülfe über dem Evangelium zu halten, sollte er gleich Leib und Leben, Gut und Ehre und Alles, was er habe, daran setzen". Eine Osterpredigt und eine Pfingstpredigt von gleicher Gesinnung folgten 1524; wir besitzen diese drei merkwürdigen Glaubenszeugnisse im Druck. Am 28. Januar 1524 erließ er für seine Diöcese ein Reformationsmandat, eine Urkunde von monumentaler Bedeutung. Als Bischof „allein von Gottes Gnaden" ordnet er hier die Taufe in der Muttersprache an und empfiehlt den Geistlichen die fleißige Lektüre von Schriften Luthers, seiner Bibelübersetzung, soweit sie bereits vorhanden war, des Traktats von der Freiheit eines Christenmenschen, der Kirchenpostille usw. Am 30. Mai 1525 übergab er seine weltliche Herrschaft innerhalb seines Bistums Samland seinem Landesherrn, weil ihm als einem Prälaten und Bischofe nicht gebühre, Land und Leute zu regieren. Polentz blieb amtlich, was er war, Bischof mit allen kirchlichen Rechten (der Ordination, Visitation und Ehegerichtsbarkeit).

Wir haben hier also das erste Beispiel einer evangelisch-bischöflichen Kirchenverfassung vor uns. Polentz erhielt zu seinem Unterhalt das Amt Balga und lebte dort in stiller Zurückgezogenheit bis an seinen Tod 1550. Einem Polentz gleichgesinnt erscheint der zweite Landesbischof Erhard von Queiß, Bischof von Pomesanien, zuerst zu Riesenburg, später zu Marienwerder. Ausgang

1. Tschackert, Urkundenbuch usw. (1890) II, Nr. 90 über Originalexemplar und einen schlechten Neudruck (Zeitschr. f. h. Th. 1850, Heft 3).

2. A. a. O. 67ff. 77. 348–351.

3. A. a. O. (auch über Polentz) S. 32ff. 70ff. 75. 79. 85ff. 112. 117, zuletzt 351–360.

des Jahres 1524 erließ er ein kategorisches Reformationsprogramm und ordnete schlagfertig die wichtigsten kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten. Wir besitzen dieses merkwürdige Aktenstück nur handschriftlich unter dem Titel „Themata Episcopi Riesenburgensis". Auch er hat seine weltliche Herrschaft abgetreten, ist aber frühzeitig gestorben (1529)[1]. Sein Nachfolger im Bistum Pomesanien zu Marienwerder wurde Paul Speratus (Paul Spret aus Rötlen bei Ellwangen). Nach einem sturmbewegten Wanderleben nach Dinkelsbühl, Würzburg, Salzburg, Wien, Iglau, Wittenberg kam dieser hochgebildete Schwabe auf Luthers Empfehlung 1524 als Hofprediger auf das Schloß nach Königsberg. Hier wirkte er durch Wort und Schrift, hauptsächlich auch als geistlicher Rat des Herzogs, für die lutherische Umgestaltung des Kirchenwesens; mit seiner umfassenden theologischen und humanistischen Bildung und seinem trefflichen Organisationstalent ist er es hauptsächlich gewesen, der das Land lutherisch gemacht hat. Hier ließ er seine am 12. Januar 1522 in Wien gehaltene Predigt gegen die Mönchsgelübde drucken; sie führt den Titel „Vom hohen Gelübde der Taufe" (Königsberg 1524) und legt dar, daß das Taufgelübde den Menschen zeitlebens binde, aber auch alle anderen Gelübde überflüssig mache. Die Schrift deckt sich also im allgemeinen mit den Gedanken Luthers in „De votis monasticis". Was er an der preußischen Kirchenordnung, auf den preußischen Kirchenvisitationen und Synoden geleistet, ist schon oben (S. 193) erwähnt; auch an den Liederdichter Speratus (S. 186) soll hier nur erinnert werden. Als Bischof lebte er von 1530 an nur seinem geistlichen Amte bis an seinen Tod 1551, aufs äußerste bemüht, den Geist des Spiritualismus, besonders die Schwenckfeldische Bewegung, von dem Lande fernzuhalten[2]. Neben Brießmann und Speratus traf als der dritte „Evangelist Preußens" im Jahre 1525 Johann Polianber (Graumann, aus dem bayrischen Neustadt) in Königsberg ein. Auch dessen Sendung war durch Luther vermittelt. Er hatte als Vorsteher der Thomasschule zu Leipzig noch auf Ecks Seite gestanden, war aber seit der Leipziger Disputation innerlich und bald auch äußerlich zu Luther nach Wittenberg abgeschwenkt. In Wittenberg sammelte er sich einen stattlichen handschriftlichen Band von Nachschriften von Predigten Luthers von 1519 bis auf Ostern 1521, also gerade aus der Zeit, aus welcher wir bisher nur wenige vereinzelte Predigten des Reformators besaßen. Polianders Sammlung liegt jetzt im 9. Bande der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers gedruckt vor. 1525 kam er als Pfarrer an die altstädtische Pfarrkirche nach Königsberg und erwarb sich um Kirche und Schulwesen Königsbergs hervorragende Verdienste, mit Brießmann und Speratus stets ein Herz und eine Seele. Er ist als Sänger des Liedes „Nun lob, mein Seel, den Herren" in der ganzen evangelischen Welt bekannt. Er starb 1541. Theologische Schriften von ihm „De libero arbitrio" und „Von dem Nachtmahl" sind verloren gegangen. Mit idealem Sinne hinterließ er seine kostbare Bibliothek der Stadt Königsberg zur Begründung

1. A. a. O. 102–106. 158–161.
2. A. a. O. 91 ff. 133 ff. u. ö., bes. 361–369.

einer öffentlichen Bücherei; sie trat ins Leben und ist noch heute gerade durch die von Poliander hinterlassenen Schätze (z. B. den eben erwähnten Lutherkodex) äußerst wertvoll[1]. Durch das friedfertige Zusammenarbeiten dieser ausgezeichneten Geistlichen mit ihren Bischöfen und dem Landesherrn wurde die ostpreußische Kirche entschieden lutherisch ausgestaltet, woran später die Osianderische Episode (1552–1566) nur vorübergehend gerüttelt hat. In Joachim Mörlin fand sich dann der Mann, der an das Lebenswerk eines Brießmann, Speratus und Poliander zielbewußt wieder anknüpfte und es weiter führte. –

Östlich von Preußen führt uns unser Weg nach der erzbischöflichen Stadt Riga, wo seit 1522 der lutherische Prediger Andreas Knöpken († 1539) und der ihm gleichgesinnte Syndikus Magister Johann Lohmüller als eifrige Förderer der Reformation wirkten. Knöpken (Knopken) stammte aus der Nähe von Küstrin, wirkte mit Johann Bugenhagen als Lehrer an der Schule zu Treptow an der Rega und war durch Luthers Schrift De captivitate babylonica zur evangelischen Lehre gekommen. Als Bugenhagen nach Wittenberg ging, floh er nach Riga, wo sein Bruder Domherr war. Nach einer siegreichen Disputation mit den Mönchen der Stadt wurde er vom Rate zum Archidiakonus an St. Petri berufen (1522). Ernst und entschieden und doch auch sanft und mild wirkte er hier, bis der Tod ihn 1539 abrief[2]. Lohmüller, seit 1520 Sekretär der Stadt Riga, vermittelte seit 1522 geschäftskundig die Beziehungen Rigas zu Luther, Herzog Albrecht und Anderen. So kam es, daß Luther schon 1523 „den auserwählten lieben Freunden Gottes, allen Christen zu Riga, Reval und Dorpat in Livland" ein Sendschreiben (E. A. 53, 199) schickte[3]. 1527 holte man sich Brießmann aus Königsberg nach Riga, wo derselbe 1530 die Rigaische Kirchendienstordnung schuf; 1531 ging er aber nach Königsberg zurück. Seitdem ein evangelisch gesinnter jüngerer Bruder des Herzogs Albrecht von Preußen, Markgraf Wilhelm von Brandenburg-Ansbach, Erzbischof von Riga geworden war (Coadjutor 1529), war auch das Erzbistum Riga für die Sache der Reformation gewonnen.

§ 44. Skandinavien.

Außerhalb Deutschlands und der Ostseeprovinzen eroberte sich die lutherische Reformation die skandinavischen Königreiche und, mit Dänemark verbunden, die Herzogtümer Holstein und Schleswig. In Dänemark war der unbesonnene und grausame König Christian II. 1523 abgesetzt worden; als Flüchtling im Auslande wurde er lutherisch, ließ eine dänische Übersetzung des Neuen Testamentes anfertigen und verschickte sie nach Dänemark; seinen Thron erhielt er aber doch nicht wieder († 1559). Sein Nachfolger Friedrich I.

1. A. a. O. 123–127. 269–279.

2. Hörschelmann, Andr. Knöpken, Riga 1896. Derselbe, A. Knöpken RE.[3] 10, 599 ff. Tschackert, Urkundenbuch usw. I, 174.

3. G. R. Taubenheim, Einiges aus dem Leben M. Joh. Lohmüllers. Riga 1830. Tschackert, Urkundenbuch I, 174 und III an versch. Stellen.

(1523–1533) machte in besonnener Weise dem Evangelium freie Bahn. Nachdem schon in den Herzogtümern Holstein und Schleswig durch deutsche Kräfte und die niederdeutsche Übersetzung des N. Test. 1523 die Bevölkerung für die Reformation gewonnen war, wurde für das Königreich Dänemark 1527 auf dem Reichstage zu Odense Religionsfreiheit verkündigt und den Klosterleuten und Geistlichen durch ein königliches Mandat die Ehe gestattet; so wurde Dänemark unter königlichem Schutze lutherisch. An der Spitze der lutherischen Theologen des Landes stand Hans Tausen, Prediger in Kopenhagen († 1561)[1]. In Schweden trat König Gustav Wasa (1523–1560) entschieden zu Gunsten der lutherischen Reformation auf. Nachdem er schon als Flüchtling in Lübeck sich 1519 über Luthers Lehre unterrichtet, auch mit ihm in Briefwechsel getreten war, nahm er als König gerade drei Lutheraner in die einflußreichsten Stellen: Lorenz Andreä († 1552) machte er zu seinem Kanzler, Olaus Petri († 1552) zum Prediger in Stockholm und zum Schreiber der Stadt und dessen jüngeren Bruder Lorenz Petri zum Professor der Theologie in Upsala und ersten evangelischen Erzbischof († 1573). So stark war Gustav Wasas Einfluß auf das sonst so zäh konservative Schwedenvolk, daß ein Reichstag zu Westeräs 1527 dem Könige die Befugnis zusprach, die Kirchengüter einzuziehen und die Einkünfte der Bischöfe nach eigenem Gutdünken zu regeln, auch dem Adel gestattete, alle seit 1454 von seinen Vorfahren an Kirchen und Klöster gemachten Schenkungen gerichtlich zurückzufordern, und den Predigern erlaubte, das Wort Gottes rein und lauter zu verkündigen. Unter wiederholter Beratung mit Luther und Melanchthon fand dann die Reformation ohne Tumult im ganzen Lande Eingang[2].

Namen nur sind es gewesen, die wir hier anführen konnten, aber charakteristische Namen von Trägern der lutherischen Geistesbewegung, die in den wenig Jahren etwa von 1522 bis 1528, in Mitteleuropa Boden gewonnen hatte. Welch eine „Wolke von Zeugen" der Übereinstimmung mit Luther in religiösem Empfinden, theologischem Erkennen und kirchlichem Organisieren! Von Augsburg bis Kopenhagen und Stockholm, von Frankfurt a. M. bis nach Breslau, Königsberg und Riga erstreckt sich der Wirkungskreis der neuen Lehre, die doch wieder nichts anders sein wollte als die Erneuerung des alten, schlichten Evangeliums. Aber die Zeitverhältnisse brachten es mit sich, daß die Reformatoren zu einer symbolmäßigen Zusammenfassung der Hauptpunkte ihrer Lehre schreiten mußten; so folgt auf die Epoche der Entstehung der evangelischen Grundgedanken die ihrer Kodifizierung in Bekenntnisschriften, im Bereiche des Luthertums von 1529 bis 1537, von Luthers Katechismen bis zu den Schmalkaldischen Artikeln. Ehe wir uns aber diesem Gegenstande widmen, vergegenwärtigen wir uns die Grundgedanken derjenigen Theologie, welche sich inzwischen als die erste Phase der reformiert-kirchlichen Geistesbewegung darstellte, der Theologie Ulrich Zwinglis.

1. F. Dahlmann, Geschichte von Dänemark III. A. „Dänemark" in RE.[1] 3, 580ff. Nielsen, A. „Tausen" RE.[3] 19, 459ff.

2. C. G. Geyer, Geschichte von Schweden II. A. „Schweden" in RE.[1] 14, 65ff. und Holmquists A. „Schweden I Kirchengeschichte" in RE.[3] 18, 17ff.

Zweiter Teil:
Der Zwinglianismus.

Zwinglis Werke hrsg. von Schuler und Schultheß, 8 Bde., Zürich 1828–42, dazu Supplement 1861. Neue Ausgabe im Corpus Reformatorum Vol. 88f., Berlin 1904ff., von Egli und Finsler.

Literatur: Zeller, Das theol. System Zwinglis, Tübingen 1853. – Sigwart, U. Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus v. Mirandula. Stuttgart 1855. – Güder-R. Stähelin-Egli, A. Zwingli, RE.[3] 21, 774ff. – Usteri, Initia Zwinglii, Beiträge zur Gesch. . . . Zwinglis. ThStKr. 1885 u. 1886. – Aug. Baur, Zwinglis Theologie, 2 Bde. Halle 1888 u. 1889. (Dieses umfangreiche Werk bietet eine Fülle geistvoller Betrachtungen über Zwingli, ist aber begrifflich so wenig klar durchgearbeitet, daß ich für meinen Zweck wenig daraus habe nehmen können.) – R. Stähelin, Huldreich Zwingli, sein Leben u. Wirken. 2 Bde. Basel 1895 u. 1897. (Die lehrreichste Arbeit aus der gesamten Literatur über Zwingli, methodisch musterhaft, kenntnisreich, Zug um Zug quellenmäßig, mit besonnenem theologischen Urteil geschrieben und ausgezeichnet durch peinliche historische Gerechtigkeit.) – Dazu ist zu vergleichen: G. Franck, Geschichte d. protest. Theologie I, 1862. – Spörri, Zwinglistudien. 1866. – G. Finsler, Ulrich Zwingli 1873. – Marthaler, Über Zwinglis Lehre vom Glauben. 1873. – Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilosophie I, 1880. – A. Schweizer, Die protest. Centraldogmen I, 1854. – Derselbe, Zwinglis Bedeutung neben Luther. 1884. – Derselbe, Nach Rechts und nach Links. 1876. S. 240ff. – Witz, Ulrich Zwingli. 1884. – M. Staub, Das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Gotteslehre bei M. Luther und H. Zwingli. 1894. – Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren, Preuß. Jahrb. 1894. I. – Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II[2], 305ff. – Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906, § 81ff. – R. Seeberg, Die reformatorischen Grundgedanken Zwinglis, Mitth. u. Nachr. der evang. Kirche Rußlands 1889, S. 5ff. – Derselbe, Begriff der Kirche I, 78ff. – Derselbe, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, § 72ff. – W. Thomas, Das Erkenntnisprinzip bei Zwingli. Leipzig 1902. (Abstrakt konstruktiv.) – M. Kirchhofer, B. Haller. Zürich 1828. – J. J. Herzog, Das Leben Ökolampads. 2 Bde. Basel 1843. – K. R. Hagenbach, Ökolampad und Osw. Myconius, Elberfeld 1859. – J. J. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengesch. III. Erlangen 1882. S. 62–99, wo gerade die Schweizer Reformationsgeschichte eingehend dargestellt wird. – Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte usw. I (1864), 136ff. – C. v. Kügelgen, Die Ethik Zwinglis. Leipzig 1902.

§ 45. Einleitung.

Einige Jahre später als in Kursachsen trat in den schweizerischen Kantonen deutscher Zunge eine Reformation der kirchlichen Zustände ein, in deren letzten Konsequenzen dort die „reformierten" Kirchen entstanden sind. Die

Abhängigkeit der schweizerischen Bewegung in ihren Anfängen von der kursächsischen war eine minimale; unendlich wichtiger ist ihre Selbständigkeit in Sachen der Lehre und der kirchlichen Veranstaltungen. Geschichtlich gerecht wird man Zwingli nur, wenn man ihn als eine eigenartig gebildete und echt schweizerische Persönlichkeit von durchaus selbständigem Gepräge einschätzt: sein Lebensgang und sein öffentliches Wirken liefern den Beweis davon. Man begeht ein geschichtliches Unrecht, ihn an Luther zu messen, wie man Unrecht tut, Melanchthon an Luther zu messen oder Schiller an Goethe. Individualitäten sind inkommensurabel, am meisten Persönlichkeiten von weittragender Wirksamkeit. Man suche jede aus sich selbst heraus zu verstehen.

Nun tritt allerdings gleich von vorn herein ein merkwürdiger Umstand in der Stellung Zwinglis zu Tage. Während in Deutschland Luther von Anfang an bis an sein Lebensende der führende Geist bleibt, dem auch die bedeutendsten Gesinnungsgenossen alle ohne Ausnahme sich willig unterordnen und wie selbstverständlich in das Verhältnis von Schülern zum Meister treten und darin verharren, hat Zwingli überhaupt nie auch nur annähernd eine solche Stellung gehabt. Die Ökolampadius, Haller, Leo Jud, Bullinger u. A. m. treten gleichzeitig mit ihm auf; aber eine Autorität für sie ist Zwingli nicht. Daß er nun doch für die öffentliche Meinung vor ihnen allen stark in den Vordergrund trat, verdankte er hauptsächlich der reformfreundlichen Züricher Kantonalregierung; indem sie mit einzigartiger Entschiedenheit seit 1523 die Reform des kirchlichen Lebens in die Hand nahm und mit ihrer amtlichen Autorität sie im Verlaufe von drei Jahren durchführte, erhielt ihr theologischer Ratgeber Zwingli ganz von selbst auch ein höheres Ansehen vor den anderen Predigern; aber über das Züricher Gebiet reichte es vorläufig nicht hinaus. Der geistige Anschluß mehrerer anderer deutsch redenden Kantone ergab sich mit einer gewissen geschichtlichen Notwendigkeit. Indem die Obrigkeit des Züricher Staates, dessen Hauptstadt ohnehin geistig seit längerer Zeit vor den übrigen Schweizerstädten prävalierte, mit entschiedenem Mute die Reform betrieb, sahen sich die benachbarten deutsch-schweizerischen Kantone einfach vor die Frage gestellt, ob sie an der zukunftsreichen Bewegung teilnehmen oder — rückständig bleiben wollten. So erhielt Zürich die Führung auch von Bern und Basel. Zwingli hat das Seinige dazu beigetragen, das geistige Niveau der Stadt Zürich zu heben, daß ihr die kulturelle Vorortschaft in der deutsch redenden Schweiz zufiel, was noch heute ihren Ruhm ausmacht; aber umgekehrt war es die Züricher Kantonalregierung, die das Ansehen Zürichs so gehoben hat, daß er an der Spitze der damaligen Schweizer Reformatoren erscheint, obgleich sie alle neben ihm selbständige Theologen bleiben.

Seine Schriften haben ihm keine eigentliche geistige Führung verschafft; sie sind alle in Eile angefertigte Gelegenheitsprodukte. Man mag die schriftstellerische Fruchtbarkeit Zwinglis in den Jahren 1522 bis 1531 bewundern, aber monumentales Gepräge hat keine seiner Schriften.

Zu einer geistigen Einheit zusammengeschlossen wurden die deutsch-schweizerischen reformfreundlichen Kantone sodann nicht am wenigsten durch

das ihnen allen eigene Schweizer Nationalgefühl. Hatte doch allein der Gegensatz gegen das Ausland überhaupt die an sich grundverschiedenen Kantone zur Einheit der Eidgenossenschaft zusammengeschweißt, das aristokratische Bern mit dem demokratischen Zürich, die Waldstädte, die Pflegestätten eines einfachen patriarchalischen Bauerntums, allen Neuerungen abhold, mit den gewerbfleißigen, luxuriösen und allem Neuen zugänglichen Industriestädten Zürich, Basel u. a. Eine innere Einheit haben sie sowenig wie die Gebirgstäler ihres zerklüfteten Landes; aber nach außen fühlen sie sich alle als Schweizer, deren Eidgenossenschaft damals bei den umliegenden Staaten wegen ihrer Kriegstüchtigkeit in hohem Ansehen stand. So suchen denn jetzt auch die reformfreundlichen Kantone unwillkürlich den aus Mitteldeutschland kommenden reformatorischen Einfluß von sich fern zu halten. Hatte doch Basel, die deutsche Stadt, sich erst vor kurzem der Eidgenossenschaft angeschlossen. Da ist es erklärlich, daß sie jetzt, nach jahrelangem Schwanken, zu Zürich hielt. So entstand in der deutschen Schweiz eine Zwinglische „Reformations-Einheit" mit Zürich als Vorort.

Eine Einigung der Schweizer mit der sächsisch-deutschen Reformation hat es von Anfang an überhaupt nicht gegeben; man sollte deshalb auch nicht von einer „Trennung" beider sprechen; sie gingen neben einander her und hätten trotz des Unterschiedes in den theologischen Sakramentstheorien nicht in Streit mit einander zu geraten brauchen, sondern sich gegenseitig in Frieden lassen können, wenn nicht der unruhige Schwärmer Karlstadt die Schweizer gegen Luther aufgehetzt hätte. Daß dieser Streit keine Verständigung bringen würde, lag auf der Hand, weil die beiden Führer in den theologischen Voraussetzungen der Sakramentslehre zu stark von einander abwichen. So hat der Streit nur zu gegenseitiger Verbitterung geführt, und auch das von dem Landgrafen Philipp von Hessen 1529 zu Marburg veranstaltete Religionsgespräch, auf das Philipp große politische Hoffnungen gesetzt hatte, verlief fast resultatlos; denn, so hart auch Luthers Auftreten dort war, darin hatte er doch Recht, daß die Schweizer einen anderen Geist hätten als die Wittenberger. Daß aus der politischen Einigung der Schweizer mit den „Reichsdeutschen" nichts wurde, war schon damals kein Unglück. Aber unendlich zu bedauern ist das schiefe Urteil, das sich Luther durch den leidigen Abendmahlstreit über Zwingli gebildet hatte, und das bis in die neuere Zeit in lutherischen Kreisen nachgewirkt hat: er sah in Zwingli nur einen Genossen von Karlstadt, einen Zerstörer der kirchlichen Ordnung; von der positivkirchlichen Wirksamkeit Zwinglis in Zürich und durch dessen Vorbild für andere Kantone hatte Luther keine Ahnung. Und daß Luther in dem grausigen Tode Zwinglis ein „Gottesgericht" sah, das über ihn wie über Thomas Münzer gekommen sei, zeigt leider deutlich genug, daß die Verbitterung der Geister bis über das Grab hinaus nicht aufhörte[1].

1. Enders 9, S. 139; De Wette IV, 332f. Luther an Link 1532, Jan. 3.: Iudicium Dei nunc secundo videmus, semel in Munzero, nunc in Zwinglio. Propheta fui, qui dixi: Deum non laturum diu istas rabidas et furiosas blasphemias, quibus illi pleni erant; irridentes Deum nostrum impanatum, vocan-

Die historische Gerechtigkeit fordert, daß man Zwingli möglichst objektiv beurteilt; das kann nur geschehen am Faden seines Lebenswerkes und nach den Grundanschauungen seiner Schriften. Wollen wir mit wenig Worten sein Wesen bezeichnen, so stellt er sich uns dar als humanistischer Biblizist und schweizerischer Kirchenmann.

§ 46. Zwinglis Lebensgang und Entwicklung zum Reformator.

Ulrich Zwingli wurde am 1. Januar 1484 in dem hochgelegenen Alpendorfe Wildhaus im Toggenburgischen geboren; sein Vater, ein wohlhabender und angesehener Bauer, war Landammann. Hier sog Zwingli die Freiheit der Berge und die des republikanischen Bauerntums mit der Muttermilch ein. Zu seiner Verwandtschaft gehörten angesehene Geistliche. So bestimmte der Vater auch ihn für den geistlichen Stand. Er besuchte Schulen zu Bern und Basel, und die Universitäten Wien und Basel. Hauptsächlich humanistische Einflüsse hat er erfahren, und erst durch Thomas Wyttenbach in Basel, der eine gemäßigte scholastische Theologie mit humanistischen Bestrebungen zu vereinigen wußte, trat er der Theologie näher. 1506 erhielt er die Priesterweihe und wurde Pfarrer zu Glarus; aber soweit das Amt ihm Zeit ließ, galten seine Arbeiten „dem edleren Humanismus jener Zeit", dem Studium der Alten, und selbst als humanistischer Lehrer war er tätig. Hier machte er auch für sein ganzes Leben wichtige politische Erfahrungen. Es war die Zeit, wo die umliegenden Staaten in ihren unaufhörlichen Kriegen aus der Schweiz gegen gute Bezahlung sich Söldner verschafften, Frankreich, Deutschland, Savoyen, aber auch der Papst, der mit seinem modernen Kirchenstaate eben in die Reihe der europäischen Staaten eingetreten war. Die Schweizer galten als die besten Soldaten. So zogen sie denn zu Tausenden hinaus, (das sog. „Reislaufen"), kämpften wohl auch draußen Brüder gegen Brüder, verdienten viel Geld, brachten aber auch ausländische Luxusbedürfnisse und Unsitten in die Heimat, die doch solchen Gelderwerb schließlich nicht nötig hatte. Auch Zwingli ist zweimal mit seinen Glarnern als ihr Feldprediger hinausgezogen und hat bis 1520 ein päpstliches Jahrgeld von fünfzig Gulden bezogen. Aber allmählich erhob sich doch gegen das „Reislaufen" und die damit verbundenen Unsitten der schweizerische Stolz und Patriotismus, und für die Patrioten fiel auch das Papsttum unter die unbequemen Ausländermächte; eine Antipathie gegen die Kirche war die natürliche Folge. Wieder anders gestalteten sich Zwinglis Erfahrungen auf der nächsten geistlichen Stelle, die er zu Kloster Einsiedeln 1516 erhielt. Einsiedeln war ein viel besuchter Wallfahrtsort, wo ein wundertätiges Marienbild verehrt wurde. Hier kam der humanistische Prediger zu der evangelischen Erkenntnis, daß solche religiöse Übungen dem christlichen Monotheismus schnurstracks zuwider laufen, daß die dort populäre Heiligen- und Reliquienverehrung sich von Polytheismus und Götzendienst nur noch dem

---

tes nos carnivoros et sanguibibas et cruentos, et aliis horrendis nominibus appellantes".

Namen nach unterscheide. Strengster Monotheismus und entschiedene Ablehnung aller sinnlichen Vehikel der Religion wird von jetzt ab der Grundzug Zwinglis. In diesem Geiste predigte er und wurde dadurch bald so bekannt, daß er als Leutpriester an den großen Münster nach Zürich berufen wurde. Anfang 1519 trat er sein neues Amt an. Entsprechend seiner jetzigen Erkenntnis und Gesinnung beschloß er, rein biblisch zu predigen und zwar zunächst die neutestamentlichen Schriften im Zusammenhange der Gemeinde auszulegen. Er begann gleich mit dem Evangelium Matthäi, um die Gemeinde mit Leben und der Lehre Jesu Christi bekannt zu machen; darauf folgte die Apostelgeschichte, um ein Bild der vom Geiste Gottes regierten Kirche zu geben, der Galater- und die Timotheusbriefe, um in die Lehre des Apostels Paulus einzuführen, die Petrusbriefe, zum Erweis, daß Petrus dieselbe Gnade Gottes verkündige wie Paulus und so fort, bis er 1525 mit dem Neuen Testamente fertig war und das Alte mit dem 1. Buche Moses beginnen konnte. Unwillkürlich diente dann die Predigt des reinen Wortes Gottes zur Kritik der bestehenden Zustände, der abergläubischen Gewohnheiten und Vorurteile des Volkes, der Schäden und Mißstände der Klöster. Es bildete sich eine reformfreundliche Atmosphäre, und es bedurfte nur eines ernsten Anstoßes, um eine Bewegung in Gang zu bringen, deren Folgen unabsehbar waren[1]. So war Zwingli nicht durch Sündenangst und Seelenkämpfe, sondern durch klassische und biblische Studien zum Reformator herangereift[2]. Hier erhebt sich nun zunächst die Frage, ob und wieweit Zwingli dabei von Luther Einwirkungen empfangen hat. Da Zwingli erst 1522 öffentlich als Reformator auftrat, also in der Zeit, wo Luther bereits ganz Europa in Atem hielt, ist als selbstverständlich anzunehmen, daß Zwingli Luthers Wirken gekannt hat; seit 1519 wissen wir auch, daß er Bücher Luthers aus Basel bezogen und gelesen hat. Trotzdem ist die Annahme eines Schülerverhältnisses Zwinglis zu Luther gänzlich ausgeschlossen. Zwingli blieb, der er war, auch als er Lutherische Traktate gelesen hatte; sein Entwicklungsgang war durch seinen Humanismus und Biblizismus so gefestigt, daß er nicht aus seiner Bahn hinausgedrängt werden konnte. Nur eine gewisse religiöse Vertiefung wird er durch Luther empfangen haben; denn wenn er z. B. in den 67 Schlußreden von 1523 den Glauben an Christus so energisch in den Vordergrund stellt, daß manche Kritiker geradezu den Begriff des Glaubens als das eigentliche Prinzip der Lehre Zwinglis auffassen, so ist hier der Humanist über sich hinausgewachsen und zum evangelisch-theologischen Lehrer geworden, ist einem Luther erheblich nahe getreten. Dennoch wird er Recht behalten, wenn er in der „Auslegung" der Schlußreden (1523) gegen alle Nachreden seine theologische Selbständigkeit auch einem Luther gegenüber verficht. „Wer hat mich usgerüst, das evangelion zu predgen und einen ganzen evangelisten von einet zu predgen? Hat das der Luter

1. R. Stähelin, H. Zwingli I (1895), 135ff. 147ff. J. M. Usteri, Initia Zwinglii StKr. 1885. 1886.

2. Über den Fehltritt seiner Jugend, den er nicht verschleiert hat („Heu cecidi"), Werke VII, 55.

gethon? Nun hab ichs doch angehebt zu predigen, ee ich den Luter ie hab gehört nennen, und hab zu sölichem bruch vor 10 jahren angehebt griechisch lernen, damit ich die leer Christi us jrem eignen ursprung erlernen möchte[1]." Aber es wird „für Zwingli eine hohe Genugtuung und ein mächtiger Antrieb zum eigenen Vorwärtsschreiten" gewesen sein, einen solchen Bundesgenossen zur Seite zu haben „und in den Schriften Luthers für seine in der Stille gereiften Überzeugungen den geistesmächtigen Widerhall zu vernehmen, durch den er zugleich seine bisher vereinzelten Bestrebungen in den Zusammenhang einer großen Kampfgenossenschaft durfte gestellt sehen[2]".

Der Anstoß zum öffentlichen reformatorischen Wirken kam, als in der Fastenzeit 1522 verschiedene Personen niedern und hohen Standes sich über die kirchlichen Fastengebote ostentativ hinwegsetzten. Als sie erklärten, daß sie nur täten, was ihr Seelsorger und Leutpriester sie gelehrt habe, zögerte Zwingli nicht einen Augenblick, für dieses Verhalten die volle Verantwortung zu übernehmen; so entstand seine erste reformatorische Druckschrift „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen, von Ärgernis und Verböserung"[3]. In demselben Jahre setzte sich Zwingli über die Zölibatsgesetze hinweg und heiratete eine ehrbare 40jährige Wittwe Anna Reinhard, gab aber befremdlicher Weise seine Eheschließung erst 1524 öffentlich bekannt. Mit dem Konstanzer Bischofe, dem Zürich unterstellt war, rechnete er gleichzeitig ab; seine an ihn gerichtete Schrift „Apologeticus Archeteles" („Anfang und Ende") bildet tatsächlich die Absage an ihn[4]. „Von da an hat sich Zwingli nur noch an die Gemeinde und deren Obrigkeit gewandt[5]." In der Gemeinde gährte es bereits gewaltig; die Mönche, besonders die Dominikaner, verketzerten Zwingli und seinen Anhang. Da griff die weltliche Obrigkeit ein, der Rat von Zürich veranstaltete am 20. Januar 1523 ein Religionsgespräch, für welches Zwingli 67 Thesen oder „Schlußreden" entworfen hatte[6]. Die Form des Religionsgesprächs wird jetzt in der Schweiz üblich, um vor der Öffentlichkeit einen Rechtsboden zu schaffen, auf Grund dessen die Obrigkeiten reformatorisch vorgehen konnten — wenn sie wollten. Das war nun in Zürich durchaus der Fall, zumal Zwingli in den Schlußreden alle Gewalt, auch die über die Kirche, der weltlichen Obrigkeit in die Hand gelegt hatte; sie übt von jetzt ab ihre Autorität aus, Zwingli fungiert nur als ihr Ratgeber. Die Disputation verlief zu Gunsten Zwinglis. Da aber auf dem Gespräch von dem Gegner die katholischen Ansichten über Messe, Heiligenverehrung usw. vorgebracht worden waren, so schrieb Zwingli alsbald eine ausführliche Auslegung seiner Schlußreden, „Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel", nach Umfang und Gedankengehalt die bedeutendste aller seiner deutschen Schriften[7]. Ein zweites Religionsgespräch fand am 26. Okt. 1523 statt; hier einigte man sich über die Grundsätze, nach denen fortan die Umgestaltung des Kirchenwesens geschehen sollte: durch die weltliche

1. Werke hrsg. von Schüler und Schulhseß I, 254.
2. Stähelin a. a. O. I, 167.
3. Werke I, 1ff.; Corp. Ref. 88, 74ff.
4. Werke III, 26ff., Corp. Ref. 88, 249ff.
5. Stähelin a. a. O. I, 232.
6. Werke I, 153ff., Corp. Ref. 88, 458ff.
7. Werke I, 169–424.

Obrigkeit unter Beratung und Mitwirkung der Geistlichkeit; man verständigte sich speziell über Abschaffung der Bilderverehrung und der Seelenmessen und über den rechten Brauch des Abendmahls als „Zeichen der Erinnerung an den Tod Christi und Siegel des Glaubens", das nicht in fremder Sprache, nicht unter einer Gestalt, nicht für Geld und notwendig mit ungesäuertem Brote gefeiert werden sollte. Entsprechend der Vollmacht, die dem Rate von Zürich anstandslos in die Hand gefallen war, handelte er jetzt; ihm ist es unter Beratung Zwinglis zu verdanken, daß in kürzester Zeit Kultus und Kirchenverfassung umgestaltet wurden, und schon Ostern 1525 war man damit fertig. Ohne Tumult waren die Bilder aus den Kirchen entfernt, die Reliquien weggetan, Prozessionen, Beichtgeld, Weihwasser, Lichter, letzte Ölung usw. abgeschafft, das Frohnleichnamsfest verboten und statt der Messe am Gründonnerstage 1525 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt mit gebrochenem, ungesäuertem Brote und herumgereichtem Kelche gefeiert worden. Leo Jud, Zwinglis Freund, übersetzte von 1524–1529 das Alte Testament ins Schweizer Deutsch und fügte Luthers Neues Testament hinzu; so hatte die Schweiz schon 1529 eine vollständige deutsche Bibelübersetzung, während Deutschland die lutherische erst 1534 erhielt. Die Reformation in Zürich war somit grundsätzlich angenommen und durchgeführt. Aber an Zeiten der Ruhe war nicht zu denken. Nach zwei Seiten wurde Zwingli in neue lehrhafte Kämpfe gezogen, einerseits gegen die Wiedertäufer, andrerseits im Abendmahlsstreite.

Wie Luther im Kampfe gegen die Schwärmer überhaupt zum positivkirchlichen Reformator ausreifte, so Zwingli ebenso in seiner Weise im Kampfe speziell gegen die Täufer. Indem er die Kindertaufe verteidigte, hielt er die Züricher Kirche als Volkskirche aufrecht; wäre er nicht hier mit biblischer Weisheit und entschiedener Mäßigung vorgegangen, so wäre die Züricher Kirche verloren gewesen. Die Gefahr stand vor der Tür.

Schon 1524 war er fanatischen Neuerungssüchtigen in Zürich nicht weit genug und nicht schnell genug vorgegangen. Konrad Grebel aus einer angesehenen Züricher Familie, Blaurock, W. Reublin, Felix Manz, Johann Brödlein und zahlreiche Genossen wollten eine Kirche von wirklich Heiligen darstellen und in dieselbe nur solche Personen aufgenommen wissen, die von ihrer Sündlosigkeit eine feste Gewißheit hätten. Von Waldshut her drängte der uns schon bekannte Balthasar Hubmaier (S. 132) auf die Vornahme der Wiedertaufe. Bald stellte sich heraus, daß diese neue Gemeinde der Heiligen in wüste Schwärmerei geriet, bis zum Kommunismus und der Eliminierung aller weltlichen Obrigkeit, d. h. bis zum politischen Umsturz. Da mußte der Rat eingreifen, und Zwingli konnte nicht schweigen. In einer Disputation am 17. Januar 1525 rechtfertigte er die Kindertaufe als Parallele der Beschneidung im Alten Testamente; er sah in ihr das Bundeszeichen und die Bürgschaft, daß der Täufling in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und ihr verpflichtet sei. Die Kirche aber habe „die Pflicht, die Christenkinder, die auch erwählt seien, ohne Aufschub sich anzueignen und einzuverleiben"[1].

1. Henke, Neuere Kirchengeschichte I, 1874, S. 182.

Im Zusammenhange legte er seine Gedanken in der Schrift „In Catabaptistarum strophas Elenchus" nieder[1]. Eine andere Hauptschrift seiner Feder ist die „Vom Tauf, vom Wiedertauf und vom Kindertauf"[2]. Der Rat nahm Zwinglis Auffassung an und verbot die Wiedertaufe. Da die Täufer sich aber nicht belehren lassen wollten, wurde von 1527 an sogar mit Todesstrafe gegen sie vorgegangen; ihrer drei, darunter Felix Manz, wurden ertränkt[3]. Zwingli wurde durch die täuferische Bewegung „zur Mäßigung und zu um so gewissenhafterem Anschluß an die H. Schrift bewogen"[4]. Außerhalb Zürichs richtete aber der Anabaptismus in der Schweiz ungeheueren Schaden an und störte die Entwicklung der jungen evangelischen Kirche aufs empfindlichste.

Denken wir uns Zwingli jetzt vom Schauplatze seiner Wirksamkeit abgetreten, so würde er doch für immer den Ruhm behalten, daß er für Herstellung einer evangelisch freien Volkskirche in Zürich den Hauptanteil geleistet hat. Diese positiv kirchliche Arbeit des Reformators ist die Hauptsache an seinem Lebenswerke. Dies muß man, um der Gerechtigkeit willen, fest im Auge behalten, wenn es sich nunmehr um den leidigen Abendmahlsstreit handelt. Luther hat diesem Streite die denkbar größte Wichtigkeit beigemessen, weil er selbst dabei religiös aufs empfindlichste beteiligt war. Bei Zwingli ist das gar nicht der Fall; ihm dient der Streit nur als Festigung seiner Position in der Sakramentsfrage, über die er — ohne eigentlich religiöses Bedürfen — lediglich aus rationalen Gründen seit Jahren mit sich einig war.

Die Gründe zum Streite lagen also in der Verschiedenheit der Weltanschauungen Luthers und Zwinglis; den Anlaß aber, daß er ausbrach, gab Karlstadt, als er 1524 aus Kursachsen vertrieben, in Straßburg Zuflucht gefunden, aber auch Zürich besucht hatte und heftige Schmähschriften gegen Luther, hauptsächlich zur Verteidigung seiner eigenen Abendmahlstheorie, erließ. Dadurch wurden die Straßburger und Schweizer Theologen in die Sache verwickelt. Zwingli selbst sah sich durch Widerspruch in seiner Nähe genötigt, zur Feder zu greifen. Am meisten Aufsehen verursachte aber zunächst sein Gesinnungsgenosse in Basel Oekolampadius durch seine gelehrte dogmengeschichtliche Abhandlung „De genuina verborum Domini „hoc est corpus meum" iuxta vetustissimos auctores interpretatione expositio" (1525)[5]. Beide waren darin einig, daß das „est" in „hoc est corpus meum" uneigentlich zu verstehen (est = bedeutet), und daß Ev. Joh. 6 nur von einem geistigen Essen des Fleisches des Sohnes Gottes die Rede sei. In dem „schwäbischen Syngramma" sagten darauf hin Brenz und andere lutherische Schwaben sich von der Gemeinschaft der Schweizer los; diese galten seitdem in Deutschland als „Sakramentierer", und in Nürnberg wurde die Verbreitung Zwingli-

1. Werke III, 357ff. 2. Werke IIa, 320ff.
3. Stähelin a. a. O. I, 459ff. 4. Henke a. a. O.
5. Ökolampadius faßte in „Hoc est corpus meum" das Prädikat tropisch: corpus = figura coporis, und sah im Abendmahl eine gnädige Herablassung Gottes zu unserer Glaubensschwäche und eine Speise der Seele, indem sie sich Christi Tod vergegenwärtigt.

scher Schriften verboten. Nun griff Luther mit seinem „Sermon vom Sakrament wider die Schwarmgeister" (1526) ein und forderte den schroffsten Widerspruch Zwinglis heraus. Zwingli antwortete in einer „Amica Exegesis", seiner wichtigsten Schrift in diesem Streite (Werke III, 459); Luther replizierte in der Schrift „Daß diese Worte „„das ist mein Leib"" noch feststehen" (1527) und fixierte auf eine weitere „Antwort" Zwinglis[1] und auf Oekolampads „Secunda responsio" in seinem großen „Bekenntnis vom Abendmahl" abschließend seinen Standpunkt, indem er seine Lehre von der realen Gegenwart des verklärten Christusleibes im Abendmahl durch die Theorie von der Ubiquität desselben zu begründen suchte[2]. Für Zwingli brachte der Streit den Gewinn, daß er in den süddeutschen Städten und — in Hessen Anhänger fand.

Da der Streit die Gemüter heftig erregt hatte, während man sich in Deutschland und in der Schweiz gleichzeitig nur mühsam der täuferischen Bewegung erwehren konnte, so erklärt sich, daß der Reichstag zu Speyer 1529 eingriff: Lehren gegen das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi sollten nirgends mehr geduldet werden. Diese Bestimmung konnte leicht gegen die Anhänger Zwinglis in Deutschland angewandt und dadurch jedes vertrauensvolle Zusammenleben derselben mit Lutheranern unmöglich gemacht werden. Dem wollte Philipp von Hessen, der jugendliche Politiker unter den evangelischen Ständen Deutschlands, zuvorkommen; ja, er plante noch mehr: gegen Karl V. eine politische Einigung der deutschen und der schweizerischen evangelischen Landschaften! Sollte solch ein Plan verwirklicht werden, so war zu allernächst eine Verständigung der geistigen Führer beider Reformationen wünschenswert. Diesem Zwecke sollte das Marburger Religionsgespräch 1529 dienen. Die Beteiligung war eine sehr ansehnliche: aus der Schweiz Zwingli und Ökolampadius mit zwei Ratsherren; aus Straßburg Butzer, Hedio und der Stadtmeister Jakob Sturm; von der Wittenberger Seite Luther, Melanchthon, Justus Jonas, Cruciger, Mecum, Menius, v. d. Tann, Brenz, Osiander und Agrikola. Nach Allem, was in den letzten Jahren zwischen beiden Teilen vorangegangen war, konnte man sich von vornherein von der ganzen Veranstaltung keinen rechten Erfolg versprechen. Mochten auch die Schweizer von dem Streben nach Verständigung erfüllt sein, die Wittenberger waren und blieben von Anfang bis zu Ende der Verhandlungen voll Mißtrauen gegen sie. Wohl war man beiderseits einig in dem Prinzip, daß über die Zulässigkeit und Notwendigkeit einer Lehre nur ihre Schriftgemäßheit zu entscheiden habe; aber da man praktisch die Schriftgemäßheit verschieden handhabte, so gelangte man zu keiner Verständigung. Das traf nun gerade an dem Punkte zu, um den man Jahre lang den Federkrieg geführt hatte, in der Lehre vom Abendmahl. Zwingli benutzte als Hauptstelle Ev. Joh. 6, 53–63; obgleich diese gar nicht vom Abendmahl handelt, nahm er doch

1. Werke IIb, 16ff.: „Daß diese Worte Jesu Christi: „„Das ist mein Leichnam, der für euch hingegeben wird"", ewiglich den alten einigen Sinn haben werden . . . christliche Antwort".

2. Zum ganzen Streite vgl. Stähelin II, 239ff.

von hier den leitenden Gesichtspunkt, daß Christus, wenn er vom Essen seines Fleisches spreche, dies nur figürlich meine: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze". Luthers Ansicht lehnte er als schriftwidrig ab. Dieser aber verharrte ohne jedes Schwanken bei dem Wortlaut des Textes „Hoc est corpus meum" mit all den theoretischen Konsequenzen, die er daraus zu ziehen gewohnt war (S. 174ff.). An dem Hauptpunkte versagte also Luther, weil er gar kein Interesse an einer dogmatischen Einigung mit den Schweizern hatte, und als am Schlusse des Gespräches Zwingli ihn unter Tränen bat, daß sie nicht in Unfrieden auseinander gehen möchten, lehnte er die Gemeinschaft mit ihnen mit den Worten ab „Ihr habt einen andern Geist als wir" und überließ sie dem Gerichte Gottes. Daß man sich übrigens über vierzehn Artikel, in denen die Hauptstücke des christlichen Glaubens im Gegensatze gegen die römische Kirche aufgeführt wurden, einigte, hat für den Hauptzweck des Gespräches keine wesentliche Bedeutung. (Den 15. Artikel, über das Abendmahl, ließ man beiderseitig frei[1].) Erreicht hatte Zwingli in Deutschland nur dies, daß der Landgraf Philipp von Hessen und mehrere süddeutsche Reichsstädte sich von jetzt an mehr zu ihm als zu Luther hielten, wie denn Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau 1530 nicht der Augsburgischen Konfession beitraten, sondern die Tetrapolitana als ihr eigenes Bekenntnis einreichten.

In der Schweiz ging nunmehr die Reformation ohne jede Rücksicht auf die Verhältnisse Deutschlands ihren eigenen Weg weiter. Nachdem Bern und Basel für sie gewonnen waren, erstarkte der Einfluß Zwinglis erheblich. Schon dachten die Evangelischen daran, die katholischen Kantone (Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Zug, nebst Freiburg und Solothurn) zu zwingen, die Predigt des Evangeliums frei zu lassen. Das war auf alle Fälle ein nicht demokratisches, ja ein nicht evangelisches Verfahren und überdies sehr gewagt; denn die Bewohner der Waldkantone waren, obgleich der Kopfzahl nach eine Minderheit, doch als Hirten und Alpenjäger streitbare Leute, den verwöhnten Züricher Kaufleuten an physischer Spannkraft überlegen[2]. Schon 1529 standen beide Teile gerüstet einander gegenüber; doch wurde durch den ersten Landfrieden von Kappel zunächst wenigstens äußerlich der Kriegszustand beseitigt. In der Stille aber herrschte der Unfriede weiter. In dieser Zeit hochgradiger politischer Spannung hat Zwingli noch Zeit und Kraft gefunden, eine Reihe wichtiger theologischer Schriften zu verfassen. Für Philipp von Hessen schrieb er damals die Abhandlung „Von der Vorsehung" (Sermonis de providentia anamnema) 1530; sie enthält seine Lehre von der Erwählung in geschlossener Gedankenfolge[3]; für Karl V., als er den Reichstag zu Augsburg abhielt, die „Fidei ratio", sein Glaubensbekenntnis[4], und für den König Franz I. von Frankreich, von dem er beständig hoffte, daß er für die evangelische Kirche gewonnen werden könne, die „Christianae fidei brevis et clara expositio"[5].

1. Die Marb. Artikel C. A. 65, 88–91, wo aber Art. 14 fehlt; in Corp. Ref. 26, 121ff. u. bei Th. Kolde, Die Augsb. Konfession. Gotha 1896, S. 119–122. Vgl. Loofs § 82, 8. 2. Henke I, 204. 3. Werke IV, 79ff.
4. Werke IV, 3ff. 5. Werke IV, 42ff.

Sie zeigen seinen unablässig regsamen Geist und die strengste Energie seines theologischen und philosophischen Denkens. Aber bald wurde er ein Opfer seiner Vermischung von Religion und sozial-politischen Ideen. Sein Reformationsprogramm war über die Herstellung einer schriftgemäßen Kirche und Gottesdienstordnung weit hinausgegangen; auch die ganze bürgerliche Gemeinde sollte sich nach evangelischen Grundsätzen gestalten. Wie er vertrauensvoll die Regierung der Kirche in die Hand der bürgerlichen Obrigkeit gelegt hatte, so verlangte er auch wieder das Eintreten der bürgerlichen Gemeinde, wenn es galt, die Interessen des Evangeliums zu fördern. So hat er es wesentlich mitbewirkt, daß die Züricher ihre Politik des Zwanges gegen die katholischen Urkantone in der Stille fortsetzten. Einen Krieg der Eidgenossen unter einander wollte er freilich vermeiden; er hoffte auf anderem Wege sein Ziel zu erreichen. Die Waldkantone haben kein Ackerland, sind also genötigt, ihre Lebensmittel sich durch Zufuhr von Zürich oder vom Bodensee her zu beschaffen. Die Züricher rechneten nun, daß, wenn man ihnen die Zufuhr unterbinde, man sie mürbe machen und zur Nachgiebigkeit in Sachen der Reformation zwingen könne. Die Waldkantone standen also vor der Gefahr, ausgehungert zu werden. Voll tiefster Erbitterung rüsteten sie insgeheim und, ehe die Züricher sich's versahen, rückten sie gegen ihre unvorbereiteten Widersacher heran; mit einer vier- bis fünffachen Übermacht schlugen sie die Züricher bei Kappel am 11. Oktober 1531. Als Feldprediger hatte Zwingli, vom Rat dazu berufen, am Feldzuge teilnehmen müssen; beritten und bewaffnet nach eidgenössischer Sitte mit Helm, Schwert und Axt war er ausgezogen. Als er sich in der Schlacht zu Sterbenden niederbeugte, um sie zu trösten, traf ihn ein schwerer Steinwurf; dann erhielt er mehrere Lanzenstiche, aber erst am Abend wurde er sterbend von einem Luzerner Hauptmann auf dem Schlachtfelde erkannt und, da er sich weigerte, die Heiligen anzurufen, mit einem Degenstich in den Hals getötet. Die Luzerner rächten sich noch weiter an ihm: sie hielten Gericht über seinen Leichnam, ließen ihn durch den Henker vierteilen und verbrennen und seine Asche in alle vier Winde verstreuen. So endete grausig der edle Patriot, der sein Schweizervolk geliebt hatte wie kein zweiter. In einem zweiten Kappeler Frieden erzwangen sich jetzt die katholischen Waldkantone, daß man sie bei ihrem Glauben lassen mußte. Die konfessionelle Scheidung der Schweizer Kantone war dadurch besiegelt, wie sie heute noch besteht.

§ 47. Zwinglis Lehre. Sein Schriftprinzip.

Der Lebensgang Zwinglis seit 1506 und seine Entwicklung vom Humanisten zum Reformator gibt uns den Schlüssel zum Verständnis seiner Lehre. Man wird allerdings, wenn man ihr näher treten will, die methodische Vorfrage stellen müssen, ob wir bei dem mit Geschäften überladenen praktischen Reformator überhaupt auf eine innerlich zusammenhängende Lehre, auf ein Lehrsystem, zu rechnen haben. Bis zum Jahre 1525, also bis zum Abschluß der Züricher Reformation, hat er jedenfalls noch keins gehabt oder hat es

wenigstens nicht mit Bewußtsein ausgesprochen. Erst nach dieser Zeit, als es galt sein Werk im Kreise der urteilsfähigen Theologen und autoritativen Laien innerlich zu begründen, entsteht für Zwingli das Bedürfnis nach einer zusammenhängenden Darstellung seiner Gedanken. Das würde also seine Schriftstellerei vom Commentarius de vera et falsa religione (1525) bis zur Fidei expositio (1531) umfassen. Man wird daher hauptsächlich aus diesen Schriften das Gedankengefüge des Autors zu entnehmen haben. A. Ritschl hat Zwingli wesentlich nach den 67 Schlußreden des Jahres 1523 beurteilt, indem er diese Sätze zugleich als „das Muster eines christlichen Glaubensbekenntnisses" würdigt. In diesen Sätzen wird die Lehre vom Glauben an Christus als Haupt der Gemeinde und Sühnmittler in wohlgegliederter Weise zur Darstellung gebracht; darnach würde Zwinglis Lehrsystem im Glaubensbegriffe seinen Zentralpunkt haben, und so wird Zwingli von Ritschl als „in Übereinstimmung mit Luther" dargestellt[1]. Güder-Stähelin kommt in seinem Artikel „Zwingli" auf dasselbe Resultat heraus, indem er den Glauben als den entscheidenden Quellpunkt der Lehre Zwinglis beurteilt[2]. Aber die 67 Schlußreden, so bedeutend sie auch nach Inhalt und Gliederung sind, bilden nur einen damals durch die praktischen Bedürfnisse nötig gewordenen Ausschnitt des evangelischen Denkens des Reformators, und der „Glaube" hat bei Zwingli, das hat Ritschl übersehen, überhaupt keine zentrale, sondern nur eine sekundäre Bedeutung, wie sich unten näher zeigen wird. Bei Luther hat er eine zentrale Bedeutung, weil Luthers Glaube aus der vorangegangenen Bußerfahrung hervorwächst. Das ist bei Zwingli nicht der Fall. Der Glaube steht bei ihm nicht in Beziehung zur Buße, sondern zur Erwählung; von Gott gewirkt ist er auch, aber nur als Signal für die Erwählten, daß sie erwählt sind. Vor allem Glauben und vor der von ihm signalisierten Erwählung steht der erwählende Gott; von ihm geht also das Zwinglische Denken aus. Zwinglis Lehrsystem ist vom Gottesbegriff aus orientiert; so bezeugen es seine zahlreichen Schriften vom Jahre 1525 bis 1531. Es fragt sich nur, wie er dazu gekommen ist.

Zwingli ist vom gemäßigten Humanismus ausgegangen; wie er alle Kultur vom Urtexte der griechischen Klassiker ableitete, so trieb ihn das Bedürfnis nach dem Originalen auch in den griechischen Text der neutestamentlichen Schriftsteller. So gewöhnte er sich daran, alles nach seinem Verhältnis zur Heil. Schrift zu beurteilen. Wenn man bei ihm bis 1525 überhaupt von einem Prinzip sprechen darf, so ist es einzig das Schriftprinzip. Das ist damals sein wirkliches Reformprinzip; was er über Christus und den Glauben lehrt, ist daraus entsprungen, und die theoretische Begründung dieser Lehren durch den theologischen Determinismus ist alles erst Konstruktion a parte post. Wir besitzen von Zwingli zahlreiche Auslegungen biblischer Schriften des Alten und Neuen Testamentes, die von befreundeten Zuhörern nachgeschrieben und zum Druck befördert sind[3]. An Material zur Orientierung ist also kein Mangel.

1. A. Ritschl, Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung I[3] 1889, 165ff.
2. RE.[2] 17, 632. 3. Werke Bd. V u. VI. Stähelin II, 100ff.

Charakteristisch für Zwinglis Lehre von der h. Schrift ist erstens die unbedingte Autorität, die ihr als Gottes Wort zukommt. „Gottes Wort soll unsere Schnur sein, bei der hin wir richten, und sollen wir es nicht mit unserm Urteil zwingen, wie wir wollen, gleich als auch keinem ziemt, die Gemeinden-, Fürsten-, Städte- und Landsatzungen mit seinem Urteil zu gewaltigen, sondern ein jeder muß sich von dem Gesetz richten und urteilen lassen. Also muß auch Gottes Wort unsern Verstand, Meinung und Kunst mäßigen und meistern, und wir nicht Gottes Wort lehren"[1]. Dieses Bewußtsein, von der Schriftautorität getragen zu sein, hat Zwingli Kraft und Zuversicht und jene granitne Festigkeit und Gleichmäßigkeit verliehen, die ihn in seiner einfachen Größe so bewundrungswürdig macht. Das Wort Gottes braucht also keine Stütze von seiten der Kirche. „Alle, so reden, das Evangelium sye nüt on die Bewärnuß der Kilchen, irren und schmähen Gott", lautet die erste seiner 67 „Schlußreden" von 1523[2]. Damit war das Schriftprinzip der Züricher Reformation aufgestellt, und in der Praxis verfuhr man danach, als man den Gottesdienst biblisch purifizierte. Aber man darf nun das Züricher Schriftprinzip nicht so als streng regulativen Faktor verstehen, daß Zwingli nur das im Gottesdienst und kirchlichen Leben beibehalten habe, was direkt durch die h. Schrift gefordert gewesen sei, während die lutherische Reformation alles habe bestehen lassen, was durch die h. Schrift nicht direkt verboten gewesen sei. Man hat doch auch in Zürich vieles stehen lassen, das nicht durch die h. Schrift direkt geboten war; z. B. die kirchlichen Gebäude, die doch alle aus dem Katholizismus und seinen Kultusprinzipien stammten.

Einen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, wie ihn Luther empfand, kennt Zwingli nicht. Auch das Gesetz ist ihm wie das Evangelium Offenbarung des Liebeswillens Gottes. Seinen Charakter als verdammende Instanz hat es nicht an sich, sondern nur durch unser Verhalten ihm gegenüber: wenn wir, durch Sünde entstellt, in sein Licht treten, verurteilt es uns sozusagen naturnotwendig, wie eben das Licht den Schatten — zum Schatten macht.

Der innere Grund der Autorität der h. Schrift aber liegt in ihrem Offenbarungscharakter: Gott offenbart in ihr uns seine Gnade, hauptsächlich in und durch den biblischen Christus. „Das ganze Neue Testament ist nichts anderes als die feste und sichere Bekräftigung der Gnade Gottes"[3]. „Das Evangelium ist nichts anderes als die Offenbarung und das Pfand (manifestatio et pignus) der göttlichen Güte und Gnade", im Alten Testamente noch dunkel offenbart, ist „im Neuen Testamente die Gnade durch Christus offenbar dargeboten und aller Welt zugänglich gemacht (manifeste exhibita et in orbem diffusa)"[4].

Erkannt werden aber kann dieser Schriftinhalt nur vom Glauben aus. Es ist hier noch nicht der Ort, Zwinglis Lehre vom Glauben im Zusammenhange zu behandeln; es soll nur bemerkt werden, daß er eine von Gottes

1. Eine freundliche Geschrift usw. Werke IIb, S. 425.
2. Werke I, 153. 3. Adv. Emserum Antibolon, Werke III, 136.
4. Annotationes in Genesin, cap. XII, Werke V, 45.

Geist direkt ohne sinnliche Vermittlung gewirkte feste Zuversicht auf Gott ist. Dieser Glaube ist unabhängig von allen irdischen Instanzen, auch von dem geschriebenen Gottesworte. Das war die gefährliche These, durch welche Zwingli, ohne es zu wollen, in die bedenklichste Nähe der Schwarmgeister trat und deshalb auch von Luther einfach zu ihnen gerechnet wurde. Er hatte aber damit nur die Absicht verfolgt, die h. Schrift nicht zu einer äußerlichen Autorität werden zu lassen, die man mechanisch anwenden könne: nur dem Glauben erschließt sich der Inhalt der Offenbarung. Und Zwingli war auch nüchtern genug zu behaupten, daß der Glaube, da er von demselben Geiste stamme wie die Bibel, an dem Worte Gottes sich bewähren müsse. So wollte er wenigstens den Glauben vor Verwilderung bewahren. Aber eine Sicherstellung gegen atomistisch-individualistisches Schriftverständnis war doch dadurch noch nicht erreicht[1].

Zwingli dringt auf wörtliches Verständnis der Schrift, auf eine sprachlich begründete Schriftauslegung, wie man es von ihm als Humanisten nicht anders erwarten kann. Nur wo die wörtliche Auslegung einen dem Glauben zuwider laufenden Sinn ergeben würde, müsse die Allegorie zu Hülfe genommen werden. Doch hat Zwingli den Wert der Allegorie nicht überschätzen wollen. „Die Allegorien vermögen nichts für sich selbst zu bewähren; sondern so etwas sonst fest ist in der Schrift, so ist die Allegorie gleich ein Sapor [Gewürz] ob dem Mahl . . . . Die Allegorie ist ein lustbarlicher Geschmack dem gläubigen Menschen zu dem, das vorhin in der Schrift Grund hat; sonst mag die Allegorie nichts allein zu bewähren"[2]. Wie der Glaube ein einheitlicher ist, so auch das Wort Gottes; Zwingli argumentiert ganz unbewußt am liebsten aus dem Ganzen der Bibel. Ein eigentlich geschichtliches Verständnis derselben hat er nicht; er huldigt noch ohne Kritik einem praktischen Inspirationsbegriff gerade so wie Luther; aber indem er an der Bibel Schrift und Offenbarung theoretisch unterschied, schuf er doch ein gewisses Fundament, auf dem später eine geschichtliche Behandlung der biblischen Schriften unternommen werden konnte. Seine Kommentare sind voll gesunder Bemerkungen zu einer fruchtbaren Auslegung der Schrift. Aber sie wird auf der anderen Seite oft dadurch prinzipiell unwirksam gemacht, daß dem Glauben das Recht zugesprochen wird, aus dem Ganzen des Glaubens-Inhaltes im einzelnen Falle über den Sinn der in der h. Schrift vorliegenden Offenbarung selbständig zu entscheiden. Denn nach Zwingli ist

1. Adversus Emserum Antibolon, Werke III, 132: „Verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicatur exterius verbum. Quod et ipsum deus in medium adferri ordinavit, tametsi fides non sit ex verbo externo . . . Judicat autem fidelis non ex sua, sed divini spiritus sententia". – Freundlich Verglimpfung usw. Werke II, 2, 2: „Die Schrift muß allein durch den Glauben verstanden werden, und der Glaube allein bewährt werden, ob er gerecht sei, mit und an der Schrift, die durch den Glauben recht verstanden wird". – Antwort an Compar, Werke II, 1, 41: „Die Geschichte und Kraft seines (Christi) Leidens [erlernt man] allein mit dem Wort; aber das Vertrauen in ihn allein von dem erleuchtenden und ziehenden Gott".

2. Auslegung der Schlußreden, Werke I, 395.

„der Buchstabe um des Sinnes willen gegeben, dem er auch zu dienen hat, nicht der Sinn um des Buchstabens willen. Der Buchstabe muß nach dem Geiste verstanden werden"[1]. Trotz aller Mängel aber hat Zwingli durch seine Schriftauslegung der Kirche seiner Zeit das gebracht, was sie am notwendigsten brauchte. „Er führte durch einen gründlichen sprachlichen und historischen Unterricht in das Verständnis der h. Schrift ein und verband damit die Anleitung, sie im Geist des evangelischen Glaubens auszulegen und für die verschiedenen Bedürfnisse der kirchlichen Verkündigung fruchtbar zu machen"[2].

Fragen wir nun, was Zwingli aus der h. Schrift als Hauptstücke christlicher Lehre entnahm.

§ 48. Zwinglis Lehre von Gott, von der Erwählung und vom Glauben.

Seine Lebenserfahrungen in dem Wallfahrtsorte Einsiedeln hatten ihn zum Kampf gegen alle Kreaturverehrung in der Kirche angeregt; die dortige Bilder- und Reliquienverehrung, die einem harmlosen Paganismus gleich kam, hatte ihn derartig mit Widerwillen erfüllt, daß er von jetzt an seine ganze Persönlichkeit einsetzte, um in Sachen der Religion allein Gott die Ehre zu geben. Gegenstand aller christlichen Religion ist allein Gott ohne jede irdische Vermittlung. So tritt die Gottesidee in den Vordergrund seines Denkens und beherrscht von da an seine gesamte Theologie[3].

Zu demselben Resultate kam er noch von anderer Seite. In der h. Schrift hatte er die Offenbarung der Liebe Gottes gefunden; Verkörperung dieser Offenbarung ist Christus; so wird Christus der objektive Glaubensgrund des Christen. Aber diese Tatsache besteht nicht als brutum factum historicum für sich, sondern ist Veranstaltung Gottes; so weist Christus selbst auf Gott zurück.

Mit dem Glaubensbegriff steht es ebenso. Der Glaube bezieht sich auf

---

1. In Evang. Matth., Werke VI, 1, S. 366: „Omnis fere error ex literatoribus venit, qui relicto sensu vero scripturam torquent. Litera propter sensum data est, cui et servire debet; sensus non est propter literam. Litera debet intelligi iuxta spiritum; nam alioqui impostura esset. Nullum enim verbum est in mundo, quod a calumniatoribus non perverti aut depravari possit, si in alienum sensum torqueatur".

2. Stähelin II, 119. — Zum ganzen § 3 vgl. R. H. Grützmacher, Wort und Geist. Leipzig 1902. § 9.

3. Archeteles, Werke III, 48: „Ego ab omni prorsus spe ullius creaturae quam maxime possum avoco ad unum verumque Deum et Jesum, filium eius unicum, dominum nostrum, in quem qui fidit non morietur in aeterum". 67 Schlußreden, These 51: Wer die Sündenvergebung der Kreatur zugibt, zieht Gott seine Ehre ab; das ist wahre Abgötterei. Werke I, 156. Sigwart hat als Quelle des Gottesbegriffes Zwinglis Picus v. Mirandula angenommen; aber trotz zahlreicher Berührungen fehlt doch dem italienischen Humanisten die Lehre von der Vorsehung und Erwählung und vom Glauben, also gerade charakteristische Bestandteile des Zwinglischen Systems. Sigwart hat also die Abhängigkeit Zwinglis von P. d. M. ungebührlich überschätzt.

Christus und durch ihn auf Gott; ist aber keineswegs ein Akt des freien Willens des Menschen, sondern ein Werk Gottes im Menschen, um ihm anzukündigen, daß er zur Gemeinde der Erwählten gehöre. Das Vorhandensein des Glaubens weist auf seinen Urheber, Gott, zurück.

Das Denken Zwinglis, sobald es Einheit gewann, hatte also weder einen christologischen noch einen anthropologischen, sondern einen theologischen Ausgangspunkt, und zwar mußte Zwingli seine Gotteslehre so gehaltvoll konstruieren, daß sie seine Lehre von Christus, von der Gemeinde und vom Einzelnen tragen konnte. Da gestaltet sich denn seine Lehre zu einem so strengen Monotheismus, daß beinahe alle seine Religionslehre in eine Lehre von Gott verwandelt wird, „zuweilen bis zum Anstreifen an Pantheismus, wenigstens bis zum Verschwinden der Kreatur und ihres Willens vor Gott“[1].

Die altchristlichen dogmatischen Lehrformeln von der Trinität übernimmt er zwar als selbstverständlich gültige, macht aber in seiner Theologie davon wenig Gebrauch. Gott ist ihm Kausalität und zwar die absolute; sie sorgt für alles durch ihre Providenz; gäbe es diese nicht, dann auch keine Gottheit. Für einen Gott gegenüber selbständigen freien Willen ist kein Raum. Gottes Rat hängt von keiner kreatürlichen Bedingung ab[2]. Zwingli huldigt also einem ausgesprochenen Determinismus. Denselben will er aber nicht aus der Philosophie übernommen haben, sondern er ist durch Rückschlüsse aus der Offenbarung dazu gelangt, und er bezweckt mit der Geltendmachung desselben nur, für die Schranke, die Gottheit und Kreatur trennen muß, den Grund schon im Wesen Gottes festzustellen. „Dies möchte Jemand ein philosophisches Rechnen und ein Werk der Vernunft nennen; das ist es aber nicht, sondern es kommt aus Erkenntnis des höchsten Gutes und der Geschöpfe“[3]. Und nun zieht er auch rücksichtslos alle Konsequenzen aus seiner deterministischen Position. Auch das, was nach unserem Urteil Böses geschieht, muß auf die Verursachung Gottes zurückgeführt werden. „Si in homine prorsus nullum liberum est consilium, iam fateri cogimur, divina, pro-

1. Henke I, 193. – Commentarius de vera et falsa religione, Werke III, 175: „Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo haeret“. p. 160: „Cum omnia, quae vel moventur aut vivunt, ideo vivant et moveantur, quod sunt . . .; quod autem sunt, in deo et per deum sunt: inde colligi clarissime potest, deum ut est Esse omnibus et Consistere, ita et vitam motumque esse omnium quae vivunt et moventur“.

2. De provid. Werke IV, 143: „Hoc omnino irrefragabile est, aut providentiam omnia curare, nuspiam cessare ac torpere, aut omnino nullam esse. Et si illa non esset, neque numen esset. Quod quam impium et alienum sit ab homine nemo non videt“. – Fidei ratio Werke IV, 4: „Scio numen istud summum, quod deus meus est, libere constituere de rebus universis, ita ut non pendeat consilium eius ab ullius creaturae occasione. Hoc enim est mutilae illius humanae sapientiae proprium praecedente discursu aut exemplo statuere. Deo autem, qui ab aeterno usque in sempiternum universa unico et simplici intuitu inspicit, non est opus ulla ratiocinatione aut factorum exspectatione, sed ex aequo sapiens, prudens, bonus etc. libere constituit ac disponit de rebus universis: sua enim sunt quaecunque sunt“.

3. Predigt zu Bern, Werke IIa, 207.

videntia furta, homicidia et omnia scelerum genera fieri. Sic enim providentiam, inquam, agnoscimus, ut omnia curantem et gerentem"[1]. Nur ist das alles, weil Gott nicht unter dem Gesetz steht, für ihn nicht Sünde, sondern lediglich Handlung; soweit aber der Mensch, der doch unter dem Gesetze steht, dabei beteiligt ist, ist es Sünde. „Unum ... atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum dei est auctoris, motoris et impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. Quod enim deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio; igitur et absque peccato"[2]. Auch der Fall Adams wird in die Providenz Gottes einbezogen, freilich zugleich mit dem Ratschluß der Wiederherstellung. „Hinc est, ut, quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret, qui lapsurus erat, simul tamen constitueret filium suum humana natura amicire, qui lapsum repararet"[3].

Wird alles Geschehen von der Providenz Gottes bewirkt, dann natürlich auch die Beseligung der Menschen; diese hat ihren Grund in der unbedingten und unabänderlichen Erwählung. „Est electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio", „constitutio cum majestate et auctoritate, de beandis, non de damnandis"[4]. Sie ist gedacht im Hinblick auf Christus als den Vermittler der Seligkeit. „Constat et firma manet dei electio. Quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret. Ut enim benignus et misericors, ita sanctus et justus est. Resipiunt ergo universa opera illius misericordiam et justitiam. Jure igitur et electio utramque resipit. Bonitatis est elegisse quos velit; justitiae vero electos sibi adoptare et jungere per filium suum, hostiam ad satisdandum divinae justitiae pro nobis factum"[5].

Den Erwählten schenkt Gott den Glauben, um ihnen ihre Erwählung dadurch zu signalisieren. „Electio dei libera non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi"[6]. Der Glaube wird von Gott gewirkt. „Fides non est humanarum virium, sed dei. Is ergo eam dat eis quos vocavit; eos autem vocavit, quos ad salutem destinavit; eos autem ad hanc destinavit, quos elegit; elegit autem quos voluit"[7]. Dieser Glaube ist unverlierbar, und der Gläubige hat in der Tatsache seines Glaubens das Kennzeichen (signum) seiner ewigen Seligkeit. So ruht die Heilsgewißheit letztlich doch auf göttlichem Grunde; aber diese certitudo salutis kommt ohne alle irdischen (kreatürlichen) Mittel zu stande.

1. De provid. Werke IV, 113. 2. De provid. Werke IV, 112.
3. Fidei ratio, Werke IV, 5.
4. De provid. cap. VI, de electione, Werke IV, 113 u. 115. Vgl. außerdem den Abschnitt De electione in der Schrift Elenchus contra catabaptistas, Werke III, 424 ff.
5. Fidei ratio, Werke IV, 5 f. 6. Fidei ratio, Werke IV, 7.
7. Elenchus contra catabaptistas, Werke III, 424.

Es ist jedoch für Zwinglis ernsten Sinn selbstverständlich, daß diese Heilsgewißheit keinen Gläubigen zum Leichtsinn verführen darf. Der Haß gegen die Sünde, die Freude am Gesetz Gottes usw. wird ihn erfüllen, sonst wäre sein „Glaube" eine Selbsttäuschung[1].

Daß die Zwinglische Erwählungslehre auch ein Urteil über die Verwerfung der nicht Glaubenden mit Notwendigkeit als Konsequenz fordert, hat Zwingli zwar meist umgangen, aber doch nicht eigentlich geleugnet. „Qui crediderit, hunc scitote a patre electum, destinatum et vocatum esse; . . . qui non crediderit, hunc scitote, repudiatum esse a libera dei electione[2]". So schließt die Zwinglische Prädestinationslehre ohne innere Vermittlung mit einem ungelösten Dissensus[3].

Aus dieser Lehre von der Erwählung und vom Glauben wird ersichtlich, weshalb Zwingli für Luthers Rechtfertigungslehre kein eigentliches Interesse hatte; denn der Gläubige ist durch die ihm signalisierte Erwählung seines ewigen Heiles gewiß, braucht also die Gewißheit der Sündenvergebung nicht erst aus dem geschichtlichen Heilswerke Christi zu schöpfen[4].

Da ferner Gott absolut indeterminiert ist, so kann er den Bereich der Erwählung auch über die christliche Kirche hinaus ausdehnen. Zwingli wird durch nichts gehindert, anzunehmen, daß außer den erwählten Christen noch andere tugendhafte Personen seit Erschaffung der Welt befähigt werden, am ewigen Leben teilzunehmen, nicht bloß die alttestamentlichen Frommen Abel, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob usw. bis herauf zu Johannes dem Täufer, sondern auch ein Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, Cato, die Scipionen[5].

Erleichtert wurde ihm diese Annahme durch seine (humanistische) Anschauung von der Sünde. Die „Erbsünde ist nichts anderes denn der Brest von Adam" her, eine „Krankheit", keine Schuld, wie überhaupt die Sünde des Menschen in seinem naturhaften Gegensatz von Geist und Fleisch begründet, also letztlich auf — Gottes Verursachung zurückzuführen ist[6].

---

1. A. a. O. 426.

2. Elenchus contra catabaptistas, Werke III, 427. Dazu die charakteristische Stelle in dem Briefe Zwinglis (an Fridolin Fontejus) vom 25. Januar 1527, Werke VIII, 21: „Esto . . . dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit, alius adulter; ejusdem tamen bonitate fit, ut qui vasa irae ipsius futuri sint, his signis prodantur, quum scilicet latrocinantur, scortantur, potant citra poenitentiam. Quid enim aliud quam gehennae filium his signis deprehendimus? Dicant ergo, dei providentia se esse proditores ac homicidas; licet; nos enim idem dicimus; sed simul hoc jungimus, quod, qui ista sine correctione ac poenitentia faciunt, dei providentia aeternis cruciatibus propter justitiae illius exemplum mancipentur".

3. Nicht mit Unrecht urteilt daher Calvin über Zwinglis Schrift „Sermonis de providentia anamnema" „Zwinglii libellus tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet". Calvin an Bullinger 1552, Handschr. in Henry, Leben Calvins 3, 62.

4. Gegen Ritschl, Rechtf. u. Vers. I[3], § 25.

5. Fidei expositio, Werke IV, 55.

6. Werke II, 1, 287; III, 203 ff.

Mit dem Teufel hat der erklärte Humanist in seinen zahlreichen Schriften wenig zu tun.

§ 49. Zwinglis Christologie.

Indem Gott den Erwählungsratschluß faßt, beschließt er, wie wir erfuhren, zugleich, die Gläubigen durch Christus zu seinen Kindern zu machen. Christus als Heilsmittler ist der nächst wichtigste Gedanke der Theologie Zwinglis. Seine Christologie hat er nicht erst durch den Abendmahlsstreit gebildet; sie lag in der Konsequenz seiner Weltanschauung; im Abendmahlsstreite hat sie nur, Luther gegenüber, ihre Schärfe erhalten. Wie er, ohne zu schwanken, sich in bezug auf das kirchliche Dogma an „die zwölf Artikel des kirchlichen Glaubens" (d. i. das Symbolum apostolicum) hielt, so verharrte er auch in der Christologie einfach bei den altkirchlichen Formeln, freilich ohne ein Glaubensgesetz in ihnen zu finden, sondern weil er sich in seiner Glaubensansicht mit ihnen im Einverständnis wußte. Die chalcedonensische Christologie mit ihrer scharfen Auseinanderhaltung der göttlichen und der menschlichen Natur im Gottmenschen sagte Zwingli überdies ganz besonders gut zu. Denn wie in seiner gesamten Weltanschauung, so ging auch in der Christologie sein Streben hauptsächlich darauf hinaus, Göttliches und Kreatürliches in Christus streng auseinander zu halten. Und auf das Menschliche an Christus legt er deshalb so hohen Wert, weil nach Gottes Veranstaltung Christus gerade als Mensch für die Erwählten der Repräsentant des Heils ist, auf den sie sich nunmehr mit Recht verlassen dürfen. Heilsgewißheit haben sie schon, als vom h. Geist gewirkt, im Glauben; Unterpfand des Heils („pignus infallibile") aber wird für sie erst Christus. „Filium suum ad te misit tuique similem, extra peccatum, fecit, quo tanti fratris ac socii jure ac privilegio fretus postulare etiam aeternam salutem audeas tuo jam velut jure"[1]. Einer Zertrennung der Person des Gottmenschen wollte Zwingli aber durchaus nicht das Wort reden. Man solle ihr gegenseitiges Verhältnis denken wie das von Seele und Leib. „Quamvis autem utraque natura, divina videlicet et humana, ingenium ac proprietatem suam sic servaverit, ut utraque in illo vere et naturaliter esse deprehendatur, attamen naturarum distinctae proprietates et opera personae unitatem non dissociant; non minus quam in homine animus et caro duas personas constituunt"[2]. Dennoch legt er den Schwerpunkt auf die Verschiedenheiten des Seins und Wirkens beider Naturen. In der Schrift „Daß diese Worte Jesu Christi „„das ist mein Leichnam usw."" ewiglich den alten Sinn haben werden" widmet er diesem Thema einen ganzen Abschnitt unter dem Titel „von den beiden Naturen in Christo und ihrem Gegenwechsel". Da führt er aus: „Nach der göttlichen Natur hat Christus alle Dinge in seiner Gewalt (Matth. 28, 18 und Joh. 13, 3), nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser (Luk. 2, 1); nach der göttlichen

1. Fidei expositio, Werke IV, 54. Dort auch „pignus etc.".
2. Fidei ratio, Werke IV, 3.

weiß er alle Dinge (Joh. 17, 25), nach der menschlichen kennt er nicht den Tag der Parusie (Mark. 13, 32); nach der göttlichen tut er Wunderzeichen (Joh. 5, 21), nach der menschlichen Natur spricht er (Joh. 5, 19) „ich mag von mir selbst nichts tun; nach der göttlichen lehrt er die Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68), nach der menschlichen spricht er (Joh. 7, 16) „meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat; nach der göttlichen ist er beim Vater im Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit, unangefochten und unsterblich (Joh. 3, 13), nach der menschlichen dürstet ihn, hungert ihn, fürchtet er, wird er gegeißelt, ans Kreuz geheftet, stirbt", nach der göttlichen ist er allenthalben, wo Gott ist; „die Menschheit aber ist nicht also zur Rechten Gottes", sondern auf einen bestimmten Ort beschränkt[1]. Wenn Zwingli dabei stets die Einheit der Person des Gottmenschen festhalten will, so wird man doch nicht umhin können, seine Theorie von den zwei Naturen des Gottmenschen als stark nestorianisierend zu beurteilen.

Weit schlimmer steht es nun aber mit seinem dogmatisch-exegetischen Kunststück des „Gegenwechsels" („Alloiosis"). Wo in der Schrift dem Menschen Jesus Zustände oder Handlungen nachgesagt werden, die nur der Gottheit des Gottmenschen zugeschrieben werden können oder umgekehrt der Gottheit, was Sache des Menschen ist: so erklärt das Zwingli durch eine „phrasis loquendi"; solche Stellen sind durch einen „Gegenwechsel" („Alloiosis") geredet, und zwar unterscheidet er zwei Arten der Alloiosis, erstens die, wo der ganze Gottmensch genannt, aber nur eine der beiden Naturen gemeint ist, z. B. Luk. 24, 26 „Mußte nicht Christus solches leiden?"; zweitens die, wo eine Natur genannt, die andere aber gemeint ist, z. B. Joh. 6, 55 „Mein Fleisch ist die rechte Speise"[2]. Dieser „Gegenwechsel" ist eine Ausflucht der Verlegenheit. Daß aber ein Mann von so nüchternem Verstande wie Zwingli sich auf dieses dogmatische Versteckspiel hat einlassen können, muß unsere Verwunderung erregen. Zur Achtung vor seiner Theologie trägt es nicht bei. Zum Glück war sein Glaube an Christus besser als seine dogmatische Theorie vom Gottmenschen und — von ihr unabhängig; denn tatsächlich hielt sich Zwingli in der Praxis einfach an den biblischen Christus. Aber Zustimmung zu seiner Alloiosis-Theorie hat er wohl nirgends gefunden.

Als Werk Christi bezeichnet Zwingli mit Vorliebe, daß er das Pfand unserer Versöhnung sei; „infallibile spei pignus"[3], „pignus divinae bonitatis et clementiae"[4]. Um dies zu bewähren, erscheint der Sohn Gottes im Fleisch und geht den Leidensweg bis in den Tod. Indem der Sohn aber doch Gottes Erbarmen nur bekräftigt, behält der Glaube seine Richtung auf Gott. Denn „Gott will nicht, daß der Mensch Trost suche denn bei ihm, gleichwie ein Ehemann will, daß seine Ehefrau sich zu ihm halte, alles Anliegen ihm vortrage, sich niemands Trostes denn seines versehe"[5].

1. Werke IIb, S. 67. 71.
2. Amica exegesis, Werke III, 525: „De alloiosibus duarum naturarum in Christo".
3. Commentarius de vera et falsa religione, Werke III, 247.
4. Fidei ratio, Werke IV, 5. 5. Von Klarheit des Wortes Gottes, Werke I, 62.

Als Pfand der Versöhnung ist er zugleich das Haupt der Gläubigen; sie leben in ihm als ihrem Haupte, sie bilden seinen Leib („Lychnam"). Die so in ihm als ihrem Haupte leben und Kinder Gottes sind, bilden die Kirche oder die Gemeinschaft der Heiligen, die „Hausfrau Christi"[1].

§ 50. Zwinglis Lehre von der Kirche.

In der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen unter ihrem Haupte Christus besteht eine lebendige Wechselwirkung zwischen Haupt und Gliedern. „Wie die leiblichen Glieder ohne Verwalten des Hauptes nichts vermögen, also vermag in dem Leibe Christi niemand etwas ohne sein Haupt Christus"[2]. Sie, die „electi, qui dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam" bilden die wahre Kirche, von der Paulus sagt, daß sie keinen Flecken noch Runzel habe. Sie ist „allein Gott bekannt" („soli deo est nota"); sich selbst erkennen die Erwählten am Glauben („quum fidem habeant") als Glieder dieser Kirche; aber andere Mitglieder vermögen sie nicht zu erkennen („alia a se membra ignorant")[3]. Von dieser Kirche im engeren Sinne unterscheidet Zwingli die Kirche im allgemeineren Sinne, die Kirche „universaliter" gefaßt. Sie begreift alle diejenigen in sich, die überhaupt Christen heißen, auch solche, die am Bekenntnis und Sakramenten nur öffentlich teil nehmen, im Herzen aber Christo fremd sind[4].

Um den Unterschied beider Kirchen deutlich zu machen, gebraucht Zwingli in der „Fidei expositio" dafür die beiden Prädikate „invisibilis" und „visibilis" (Werke IV, 58). Der Ausdruck „invisibilis" für die Kirche der fideles soll aber nicht dahin mißverstanden werden, als ob die Gläubigen selbst unsichtbar wären, sondern nur deshalb wird sie so bezeichnet, weil dem menschlichen Auge verborgen bleibt, wer glaubt; „denn die Gläubigen sind nur Gott und jeder sich selbst bekannt („sunt enim fideles soli deo et sibi perspecti"). Obgleich nun diese beiden Termini in der reformierten Kirche alsbald populär werden, hat man die Vorstellung von der „Unsichtbarkeit" der wahren Kirche doch nicht konsequent durchführen können. Zwar zu der lutherischen Ansicht, daß die Glaubensgemeinde, an sich der Kopfzahl nach „unsichtbar", doch zur Erhaltung und Stärkung des Glaubens der sinnenfälligen, also „äußerlichen" Gnadenmittel der Predigt des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente nicht entbehren kann, also stets auch eine „sichtbare" Seite an sich hat, hat sich Zwingli, da er Gnadenmittel überhaupt nicht braucht, nicht entschließen können; aber um der Kindertaufe willen, die er gegen die Wiedertäufer nicht entbehren konnte, mußte er behaupten, daß die wahre Kirche (trotz aller Unsichtbarkeit) „ritus" von Christus

1. So schon in den 67 Schlußreden, Werke I, 153. 154.
2. Ebendaselbst 154. 3. Fidei ratio, Werke VI, 8.
4. Ebendas.: „Sumitur iterum ecclesia universaliter pro omnibus scilicet qui Christi nomine censentur, hoc est qui Christo nomen dederunt, quorum bona pars Christum palam per confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret vel illum ignorat".

eingepflanzt erhalten habe, die ordnungsmäßig verwaltet werden sollen, die Predigt des Wortes Gottes und den Gebrauch der Sakramente, die dem Erwählten den Glauben signalisieren, ganz besonders aber die Kindertaufe, ohne die eine Volkskirche nicht erwachsen kann[1].

§ 51. Zwinglis Lehre von den Sakramenten.

Loofs, Dogmengesch.[4] (1906), 807 ff.

Gerade über diese „Ritus" hat sich zwischen Zwingli und Luther der Streit erhoben, der einen Luther aufs tiefste erregt hat, während Zwingli nicht die Spur seelischer Erregtheit darüber zeigt. Während Luther gemäß seiner Theorie von der Gnadenvermittlung durch sinnfällige „Zeichen" religiös aufs äußerste dabei interessiert war, trat Zwingli in allen seinen Streitschriften mehr als rationaler Kritiker auf, noch dazu mit dem Gefühl von Überlegenheit, mit dem er auf die Irrationalität der Lutherischen Position hinabsah. Das hängt bei Zwingli mit seiner gesamten Weltanschauung zusammen: Göttliches und Kreatürliches sollen strikt aus einander gehalten werden, also auch Gott und das Sakrament. Zu vermitteln hat das Sakrament nichts; denn der Gläubige hat in seinem vom göttlichen Geiste gewirkten Glauben seine Heilsgewißheit und in dem biblischen Christus sein Heilspfand; für eine eigentliche Gnadenvermittlung außer dem Glauben und außer dem biblischen Christus wäre also gar kein Raum da[2]. Wenn nun Christus seiner Kirche dennoch eigenartige „Ritus" eingepflanzt hat, so muß er andere Zwecke damit verbunden haben.

Sie sind der Kirche als „öffentliche Zeugnisse der Gnade" gegeben, nämlich so, daß die, welche sie gebrauchen, dadurch vor der Öffentlichkeit Zeugnis ablegen von der Gnade, die jeder von ihnen bereits privatim im Glauben besitzt. („Sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest")[3]. Sie sind Bundes- und Pflichtzeichen; wer sie gebraucht, bezeugt damit seine Zugehörigkeit zur Kirche; daß er mit allen Miterlösten „ein Leib" sein wolle (das Abendmahl = communio); er bezeugt auch zugleich seine Bereitwilligkeit, die Pflichten zu übernehmen, die dieses Verhältnis mit sich bringt; es sind Handlungen der Gemeindeglieder, haben also eigentlich überhaupt keine sakramentale Bedeutung (das Wort im kirchlich-theologischen Sinne genommen), sondern vielmehr eine sakrifizielle. Das Fremdwort „Sacramentum" selbst war Zwingli überhaupt unangenehm, weil sich damit unrichtige Vorstellungen verbinden, als ob Sakramente von der Sünde befreien könnten. Auf diesem Standpunkte kann Zwingli sich sogar zu der Annahme der scholastischen Definition des Sakramentes als

1. Vgl. J. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche usw. ZKG. VIII, 345 ff.

2. Fidei ratio, Werke IV, 9: „Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent".

3. Fidei ratio, Werke IV, 10

„invisibilis gratiae visibilis figura sive forma" verstehen. Er meint damit ein sichtbares Beispiel eines Vorganges, der durch den h. Geist bereits innerlich vollzogen ist: die Taufe symbolisiert so durch die Abwaschung mit reinem Wasser das reine Leben der zum Volke Gottes angenommenen Gläubigen. „Quum baptizamur, abluitur corpus mundissimo elemento; sed hoc significatur, nos gratia divinae bonitatis in ecclesiae et populi dei coetum collectos esse, in quo candide sit ac pure vivendum"[1]. Nur in der Fidei expositio geht er über diesen Standpunkt hinaus, wenn er als Kraft der Sakramente u. A. angiebt „auxilium opemque adferunt fidei"[2]. Das ist sehr bemerkenswert, aber nach den von Zwingli selbst vorgetragenen Voraussetzungen inkonsequent. Wir werden nicht umhin können, darin eine religiöse Vertiefung des Reformators zu finden. Gehen wir auf dieses Gedankengefüge seiner letzten Schrift näher ein, zumal sie als sein dogmatisches Testament uns dogmengeschichtlich wertvoll sein mag. „Auxilium opemque adferunt fidei. Et hoc prae omnibus facit Eucharistia". Die Sakramente halten unsere Sinne ab von den Versuchungen des Satans, so daß sie nur tun, was der hehre Glaube tut und befiehlt; „Adjuvant ergo fidem". Alle unsere Sinne werden dem Glauben gemäß gestimmt. „Adjuvant ergo fidei contemplationem sacramenta; concordant cum mentis studiis, quod alias citra sacramentorum usum non tantopere tantoque fit consensu". Im Akte der Taufe werden das Gesicht, das Gehör und das Gefühl zum Werke des Glaubens hinzugezogen. Denn der Glaube, sei es der der Kirche oder der des Täuflings, erkennt an, daß Christus für seine Kirche den Tod erlitten hat, auferstanden und erhöht ist; dasselbe hört, sieht und fühlt man in der Taufe. Es sind also die Sakramente gewissermaßen Zügel, durch welche die Sinne, die sonst nach ihren Neigungen ausbrechen würden, zurückgehalten werde, daß sie dem Geiste und Glauben Folge leisten[3].

Was Zwingli von den Sakramenten im allgemeinen ausgesagt hat, gilt streng genommen auch von dem Worte Gottes. Eine kollative Bedeutung hat es nicht; es wird gepredigt als ein „signum gratiae dei", ein Erkennungszeichen der göttlichen Gnade, die Gott seinen Erwählten offenbaren will, wie es umgekehrt ein Zeichen des drohenden Zornes Gottes ist, wenn die Predigt des Wortes Gottes versagt wird. Darum aber hält er doch das Predigtamt für heilig und vor jedem andern Dienste äußerst notwendig[4].

Was nun die einzelnen Sakramente betrifft, so ist die Taufe die Aufnahme des Gläubigen in die Kirche: es findet eine öffentliche Bezeugung der Gnade statt, der Gnade, die der Täufling bereits im Glauben besitzt, der jetzt von der Kirche bezeugt wird, wie der Täufling selbst sich auch

1. Fidei ratio, Werke IV, 11. 2. Werke IV, 57.
3. Fidei expositio, Werke IV, 57. 58.
4. Fidei ratio ,Werke IV, 15: „Credo, prophetiae sive praedicationis munus sacrosanctum esse, ut quod ante omne officium sit summe necessarium ... Quocunque prophetae sive praedicatores verbi mittunter, signum est gratiae dei, quod vult electis suis cognitionem sui manifestare: et quibus negantur, signum est imminentis irae".

zugleich als Glied der Kirche bekennt: die Taufe ein Bekenntnisakt des Gläubigen, öffentlich vollzogen, von der Kirche akzeptiert[1].

In der Abendmahlshandlung ist, da Göttliches und Kreatürliches, Übernatürliches und Natürliches von Zwingli strengstens auseinander gehalten werden, jede Vorstellung eines übernatürlichen Vorganges fern zu halten; sie hat zunächst die Bedeutung „eines Bekenntnisaktes und eines Erinnerungszeichens". Wie er die römische Lehre von der Eucharistie verwirft, so auch die lutherische, nur daß er diese in der Hitze des Streites noch recht oft karikiert.

Er geht in der Fidei ratio von der altkirchlichen Bezeichnung des Abendmahls als Eucharistia, „Danksagung", aus: die am Abendmahl teilnehmen, sagen Gott Dank für die Sendung seines Sohnes, daß er Fleisch angenommen, gelitten und unsere Sünden abgewaschen hat. So vergegenwärtigen sie sich das ganze Heilswerk Christi „fidei contemplatione"; so kann er sich auch den wahren Leib Christi dabei vorhanden denken „fidei contemplatione". Die römische und die lutherische Ansicht von der realen Präsenz des Leibes Christi verwirft er nicht nur, sondern hält sie für eine schriftwidrige Verirrung. So verspottet er die Papisten und gewisse Leute, die es nach den Fleischtöpfen Ägyptens gelüstet d. h. die Lutheraner. Schon nach seiner Christologie mußte Zwingli die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl leugnen. Denn dieser ist nach seiner menschlichen Natur zur Rechten Gottes im Himmel an einem Orte eingeschlossen, bis er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten; nur seiner Gottheit nach ist und wirkt er überall. „Ubique esse nihil quam numen potest".

Die Worte „Hoc est corpus meum" dürfen also nicht natürlich, sondern müssen symbolisch („significative") verstanden werden (est = bedeutet). Die Abendmahlselemente sind „veri corporis Christi symbola". Das äußere Essen ist nur ein Symbol und eine Abschattung („symbolum et adumbratio") des geistlichen Genießens („spiritualis manducatio"), das im Glauben vor sich geht, und in dem wir die Sündenvergebung bereits haben[2].

Das geistliche Genießen des Leibes Christi ist nichts anderes als sich im Geist und in der Seele auf die Barmherzigkeit und Güte Gottes durch Christus verlassen d. h. mit unerschütterlichem Glauben gewiß sein, daß Gott uns Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit schenken werde um seines Sohnes

---

1. Fidei ratio, Werke IV, 10: „Datur baptismus coram ecclesia ei, qui, priusquam illum recipiat, religionem Christi aut confessus est aut promissionis verbum habet, quo scitur illum ad ecclesiam pertinere . . . Fides adfuit, antequam baptismum reciperet. Non igitur datur fides baptismo . . . S. 11: Baptismo ecclesia publice recipit eum, qui prius receptus est per gratiam. Non ergo adfert gratiam baptismus; sed gratiam factam esse ei, cui datur, ecclesia testatur".

2. Fidei ratio, Werke IV, 11–15. – Über Zwinglis Berufung auf einen Brief des Niederländers Honius, (Hoen, eines evangelisch gesinnten Advokaten im Haag), der 1521 (oder 1522) in einem ursprünglich an Luther geschriebenen Briefe (bei Enders 3, 412ff.) das „est" als „significat" gedruckt hatte, näheres bei Loofs, Dogmengesch. S. 802ff.

willen, der ganz unser geworden, für uns dargebracht ist und die göttliche Gerechtigkeit für uns versöhnt hat.

Im sakramentalen Genießen wird nur noch der Ritus des Sakraments zum geistlichen Genießen hinzugefügt.

Wenn du mit diesem geistlichen Genießen zum Tische des Herrn kommst und dem Herrn für seine Dir erwiesene erste Wohltat Dank sagst und mit den Brüdern am Brot und Wein, dem symbolischen Leibe Christi, teil nimmst, dann genießest Du eigentlich sakramental: die äußere Handlung ist dann das Symbol der innerlichen. („Intus idem agis, quod foris operaris, quum mens reficitur hac fide, quam symbolis testaris")[1].

Hiernach bestimmt sich, wer sich das Sakrament zum Gericht ißt und trinkt: wer ohne Glauben genießt[2]; ja doppelt versündigt sich, wer als „perfidus" das heilige Mahl feiert, einmal durch seinen Unglauben gegenüber dem Mysterium der Inkarnation und des Leidens Christi, sodann durch seine Verwegenheit, daß er in solchem Zustande mitfeiert, während Ungläubige, die nicht teil nehmen, bloß durch ihren Unglauben wie Toren zu Grunde gehen[3].

Soweit führen uns die Gedanken des Systems Zwinglis in Bezug auf Gott, den Glauben, Christus, die Kirche und Sakramente. Aber mit dem rein theologischen Denken würden wir seine aus der h. Schrift genommene Lehre doch noch nicht erschöpfen, wenn wir nicht die Seite seiner Bestrebungen hinzunähmen, durch die er als Reformator des bürgerlichen Lebens wirkte. Wie ist er überhaupt darauf gekommen?

§ 52. Zwinglis Lehre von der bürgerlichen Gemeinde und von der Obrigkeit.

C. V. Kügelgen, Die Ethik H. Zwinglis. Leipzig 1902. — Jak. Kreutzer, Zwinglis Lehre von der Obrigkeit. Stuttgart 1909. [Verf. steht auf antisupranaturalistischem Standpunkte.]

Von dem Theologen und Kirchenmann Zwingli ist der Patriot und Bürger nicht zu trennen. Schon in früher Jugend hatte er in seinem freien Vaterhause den Wert der Arbeit und die Notwendigkeit bürgerlicher Pflichterfüllung kennen gelernt; von den alten Schriftstellern nahm er als praktischer Humanist die vielfachen Belehrungen über die praktischen Aufgaben des Lebens und über die Hoheit bürgerlicher Tugenden herüber. Auch als Priester wendet er der sittlichen Aufgabe des Lebens seine volle Aufmerksamkeit

1. Fidei expositio, Werke IV, 53. 54.

2. Fidei expositio, Werke IV, 54: „Sacramentaliter improprie dicuntur edere, qui visibile sacramentum sive symbolum publice quidem comedunt, sed domi fidem non habent. Hi ergo judicium, hoc est, vindictam dei comedendo in se provocant, eo quod corpus Christi, hoc est, totum incarnationis passionisque mysterium atque adeo ecclesiam ipsam Christi non habent pretio tanto quo a piis jure habetur".

3. A. a. O. S. 55.

zu. Im „Kommentar über die wahre und falsche Religion" definiert er „die wahre Frömmigkeit" als „die Unschuld, welche aus der Liebe und der Furcht Gottes entspringt". „Gott vertrauen und heilig leben, das ist ein Christ sein"[1]. Ähnlich in der Widmung der Auslegung des Propheten Jeremia: „Das heißt ein Christ sein, ein lebendiges Abbild Christi, eine lebendige Tugend, hohen Geistes bereit sein zu großen Taten, heiter im Ertragen alles dessen, was kommt, dem Volke sich widmen mit Rat und Tat („popularem in auxiliando et consulendo"), kurz nach Gottes Bilde gütig gegen alle, weise in jeder Beziehung, standhaft und tapfer in allem, als einer, der einem andern als den Menschen zu gefallen trachtet[2]. Bei dieser Grundrichtung seiner Gesinnung war es nur zu natürlich, daß er sich nicht mit der Herstellung evangelischer Predigt und reinen Gottesdienstes in der Kirchengemeinde begnügte, sondern von Anfang an auch die christlich-sittliche Reform der bürgerlichen Gemeinde ins Auge faßte. Nicht in der Weise, als ob er „die Aufhebung der Kirche in den (christlichen) Staat" erstrebt hätte. Das paßt schon deshalb auf ihn nicht, weil er das Predigtamt (die „prophetia") als ein durchaus selbständiges Amt neben und eventuell auch wohl im Gegensatz gegen die bürgerliche Obrigkeit gedacht hat. Aber die Hauptsache bleibt für unsere Betrachtung hier die, daß Zwingli neben dem Predigtamt eine christliche bürgerliche Obrigkeit fordert. „In ecclesia Christi aeque necessarius est magistratus atque prophetia" . . ., wie der Mensch aus Leib und Geist besteht. „Sicut homo non potest constare nisi ex animo et corpore, quantumvis corpus sit humilior pars atque abjectior: sic et ecclesia sine magistratu constare non potest, utcunque magistratus res crassiores et a spiritu alieniores curet ac disponat". Man soll daher für sie beten, Steuern zahlen, den vielfachen anderen bürgerlichen Verpflichtungen nachkommen und überhaupt in allem den öffentlichen Gesetzen gehorchen[3]. Die rechtmäßige Obrigkeit vertritt nicht minder Gottes Stelle als das Predigtamt. Wie der Prediger ein Diener der göttlichen Weisheit und Güte ist, so die Obrigkeit Dienerin der göttlichen Güte und Gerechtigkeit: der Güte, daß sie nach Gottes Vorbild mit Glauben und Mäßigung die Angelegenheiten der Ihrigen anhört und berät; der Gerechtigkeit, daß sie die Frechheit der Bösen breche und die Unschuldigen schütze[4]. Die grundlegenden Gedanken darüber hatte Zwingli in schlagenden Sätzen bereits 1523 in seinen „67 Schlußreden" vorgetragen; sie haben sich sofort in Zürich durchgesetzt und auf Grund derselben ist die Reformation daselbst überraschend schnell durchgeführt: es ist ein republikanisches Staatskirchentum, das er unmißverständlich aufgerichtet und in der Praxis unentwegt festgehalten und durchgeführt hat. Nach Verwerfung der Gewalt der Hierarchie läßt er als Inhaber der Gewalt nur die öffentliche Obrigkeit bestehen, gemäß der Lehre und Handlungsweise Christi. Alle Gesetzgebung und Verwaltung des Rechtes,

1. Werke III, 240.
2. Werke VI, 1. Abt., S. 6. 7. Vgl. Stähelin II, 181 ff.
3. Fidei expositio, Werke IV, 60.
4. Fidei ratio, Werke IV, 17.

die bisher die Geistlichen sich angemaßt hatten, gebührt der weltlichen Obrigkeit, vorausgesetzt, daß ihre Inhaber Christen sein wollen. Alle Christen sind daher den öffentlichen Obrigkeiten Gehorsam schuldig, niemand ausgenommen. Aufhören müßte der Gehorsam gegen sie allerdings, wenn sie gebieten würden, was wider Gott ist. Die innige Verbindung von Staat und Kirche zeigt sich fort und fort, indem er seine Gesetze dem göttlichen Willen gleichförmig gestaltet; die Bibel wird so zum Gesetzkodex für den Staat. Die Obrigkeit allein hat auch die peinliche Gerichtsbarkeit, das Recht der Todesstrafe. Für ihre Mühwaltung haben die Untertanen den Obrigkeiten leibliche Handreichung zu tun. Man hat Luther vorgeworfen, daß er die Kirche den Landesfürsten unterworfen habe; aber Zwingli hat in dieser Richtung weit mehr getan: er hat sie ganz der weltlichen Obrigkeit ausgeliefert. Einen theoretischen Rückhalt schuf er sich nur für den Fall, daß „sie untreulich und außer der Schnur Christi fahren würde". Dann „mag sie mit Gott entsetzt werden". Das wäre also eine christliche Rechtfertigung der Revolution. Unwillkürlich denkt man dabei an Luther, der das gerade Gegenteil lehrte. Zwingli schließt seine Thesenreihe über die Obrigkeit mit dem Satze: „Dessen Reich ist das allerbeste und festeste, der allein mit Gott herrschet, und dessen das allerböseste und unsteteste, der aus seinem Gemüte„ d. i. aus bloßer Willkür, die Herrschaft ausübt[1].

Zwingli beabsichtigte nur eine rein ethische Beeinflussung der bürgerlichen Gemeinde; da aber deren Entwicklung allezeit politisch verläuft, so mußte in der Konsequenz auch die Kirche und besonders die Prediger ins politische Treiben des Staates verflochten werden. Religion und Politik wurden mit einander verquickt, zwei grundverschiedene Mächte, von denen die eine der Ewigkeit zugewandt im Glauben nur auf Gott gerichtet ist, die andere irdischen Interessen dienend den Vorteil des Tages auskauft. Geraten beide gegeneinander, wie Hammer und Amboß, so muß der, der dazwischen gerät, zerschellen. So endeten Arnold von Brescia und Savonarola, so auch Ulrich Zwingli.

Noch an einer anderen Seite übt die Zwinglische Ausdehnung der Reform, die zugleich das bürgerliche Gemeinwesen umfaßte, eine besondere Wirkung aus. Wenn zugleich mit Predigt und Gottesdienst das Leben der bürgerlichen Gemeinde evangelisch gestaltet werden sollte, so mußte die Reform sich jedesmal den Verhältnissen der betreffenden Gemeinde anpassen, mußte in ihnen sich jedesmal aufs neue gewissermaßen legitimieren. So entsteht die eigentümliche Erscheinung, daß von jetzt ab — und es bleibt durch das ganze XVI. Jahrhundert in der reformierten Kirche so — jede reformierte Landeskirche, und wäre es nur eine Stadtgemeinde, eine eigene Konfession aufstellt. So treffen wir auf reformierter Seite allein bis ins 17. Jahrhundert vierzig bis fünfzig Bekenntnisschriften, während auf der lutherischen nur fünf bis sechs auftauchen, und diese alle mit relativ allgemeiner Bedeutung. Verweilen wir bei den unter dem Einflusse Zwinglis zustande gekommenen Konfessionen! Sie bezeichnen zugleich die Verbreitung des Zwinglianismus.

1. 67 Schlußreden, These 34–43; Werke I, 155 f.

§ 53. Die Verbreitung des Zwinglianismus.

Zwinglis eigene Bekenntnisschriften, die 67 Schlußreden, die Fidei ratio und Fidei expositio, sind von uns bereits in Betracht gezogen. Hier haben wir zu besprechen, daß der Zwinglianismus in Bern, Basel, Straßburg, Konstanz, Memmingen, Lindau und in Mühlhausen i. E. Eingang gefunden und durch eigene Bekenntnisschriften öffentlich bezeugt worden ist.

In Bern ließ der Rat 1528 eine Disputation der beiden streitenden Parteien veranstalten und dazu von den evangelisch gesinnten Predigern Franz Kolb und Berchthold Haller zehn Thesen in deutscher Sprache aufstellen. Nachdem diese sie siegreich verteidigt hatten, erhielten sie durch Ratsbeschluß vom 7. Febr. 1528 für die Berner Kirche Gesetzeskraft, sind also ihr Lokalbekenntnis geworden. Sie enthalten über die Kirche, über Christus und das Abendmahl die Zwinglische Lehre und sind einig mit ihr in der Verwerfung der Messe, der Heiligenanrufung, des Fegefeuers und aller damit zusammenhängenden Zeremonien, der Bilderverehrung und des Zwangszölibates[2]. Die Jurisdiktion der Bischöfe wurde aufgehoben, die Geistlichen ihres Eides gegen sie entbunden und der Staatsregierung unterstellt; ein Konsistorium, bestehend aus Ratsmitgliedern und Geistlichen, verwaltet von jetzt ab die kirchlichen Angelegenheiten.

Die wesentlich durch Zwinglis Geistesrichtung beeinflußten süddeutschen Reichsstädte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau weigerten sich, in Augsburg die lutherische Augsburgische Konfession zu unterschreiben und ließen sich durch die Straßburger Theologen Butzer und Capito ein eigenes Bekenntnis ausarbeiten, das kurzweg den Titel „Confessio Tetrapolitana“ erhielt. Sein eigentlicher Titel lautet „Confessio religionis christianae sacratissimo Imperatori Caroli V., Caesari Augusto, in comitiis Augustae anno MDXXX per legatos civitatum Argentorati, Constantiae, Memmingae et Lindaviae exhibita“. Hier wird das Schriftprinzip unter dem Titel „De materia concionum“ vorangestellt. In der Sakramentslehre (cap. 16ff.) waltet Zwinglis Vorstellung vor: die Sakramente sind „heilige Sinnbilder“, durch Teilnahme an ihnen bekennt man seinen Glauben. Im Abendmahle wird Christi „wahrer Leib“ und sein „wahres Blut“ gegeben (allerdings „vere edendum et bibendum“, aber nur) „in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur“. Da indeß im Jahre 1532 die genannten vier Städte die Augsburgische Konfession unterzeichneten, so hörte die Tetrapolitana von selbst auf, weiter ihr Bekenntnis zu sein; doch wurde sie auch in der Folgezeit „von den schweizerischen Reformierten immer hoch gehalten“[1].

Auf Grund einer kurzen Konfession, die Ökolampadius vor seinem Tode

1. „Die zehn Schlußreden“, „Theses Bernenses“ (lat. übers. durch Zwingli), bei H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatio publicatarum. Lps. 1840, S. 14 u. 15; bei K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903, S. 30.

2. Niemeyer, a. a. O. S. 740–770. K. Müller, a. a. O. 55–78.

hinterlassen hatte, wurde wahrscheinlich 1532 von dem Baseler Gesinnungsgenossen Zwinglis Oswald Myconius die sogenannte „erste Baseler Konfession" „Basiliensis prior confessio fidei", verfaßt und 1534 durch den Druck veröffentlicht; sie wird auch „Mühlhusana" genannt, weil die Stadt Mühlhausen im Elsaß sie auch angenommen hat. Ihr Titel lautet: „Bekanthnus unsers heiligen christlichen Gloubens, wie es die Kylch zu Basel haldt". Sie beginnt im Art. 1 mit der Zwinglischen Erwählungslehre. Über das Abendmahl lehrt sie ebenfalls durchaus wie Zwingli; nur sind die positiven Gedanken des Reformators mehr ausgesprochen; aber ein „Hinausgehen über Zwingli" findet nicht statt. Das Abendmahl ist eingesetzt, Christi heiliges Leiden mit Danksagung zu betrachten und seinen Tod zu verkündigen, auch christliche Liebe und Einigkeit mit wahrem Glauben zu bezeugen: also Eucharistie und Bekenntnisakt. Die römische und die lutherische Theorie wird abgelehnt: „Brot und Wein bleibt". Das Mahl ist Speise der Seelen für die Gläubigen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn gesagt wird, daß Christus den wahrhaft Gläubigen im Nachtmahl „gegenwärtig sei". Die Christologie wiederholt nur Zwinglische Vorstellungen: der wahre Leib Christi ist im Himmel zur Rechten Gottes, von da er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten[1].

Eine besondere Bedeutung kommt der zweiten Baseler Konfession vom Jahre 1536 zu. Im Jahre 1535 regte sich nämlich unter den Evangelischen der Schweiz, hauptsächlich auf Betreiben der Straßburger Theologen Butzer und Capito, die Bereitwilligkeit, sich mit den Evangelischen Deutschlands zu vereinigen. Infolge von Beratungen, die man zu diesem Zwecke 1535 in Aarau gehalten hatte, wurde auf einer Versammlung zu Basel 1536 von Bullinger, Oswald Myconius und Grynäus die „zweite Baseler Konfession" verfaßt. Da sie bald von allen evangelischen Kantonen der Schweiz angenommen wurde, heißt sie auch „Helvetica prior". „Sie ist eins der wichtigeren reformierten Bekenntnisse". (Öhler). Ihre Tendenz gestaltet sich, der ganzen Sachlage ihrer Entstehung entsprechend, durchaus irenisch. Das Original ist das deutsche; die lateinische Übersetzung stammt von Leo Jud. Die Titel lauten: „Ein gemeine Bekanntnus des heiligen wahren und uralten christlichen Glaubens und unsern Mitbürgern und christlichen Glaubgenossen etc. Zürich, Bern, Basel, Straßburg, Constanz, St. Gallen, Schaffhausen, Mühlhausen, Biel usw. zu Basel aufgerichtet, geordnet und gemacht auf weiteren Bescheid etc." Lateinisch: „Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis, in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat". Sie stellt das Schriftprinzip klar voran und erklärt die h. Schrift für „interpres sui". Der Begriff des „Glaubens" ist allgemein gehalten in Anlehnung an Hebr. 11, 1; die Sakramentslehre strebt aber über Zwingli hinaus: sie sind „nicht bloße Zeichen", sondern bestehen aus „Zeichen und wesentlichen Dingen"; diese sind in der Taufe Wiedergeburt, im Abendmahl Heil und Vergebung der Sünden. Aber es fehlt jede Bestimmung über

1. Bei Niemeyer a. a. O. S. 78ff. Vgl. p. XXVIII sqq.; bei K. Müller a. a. O. S. 95ff.

das Verhältnis des Zeichens zur Sache. Auch versäumen die Verfasser nicht, Zusätze hinzuzufügen, die darauf berechnet waren, die entschiedenen Zwinglianer zu gewinnen: die Sakramente eine „Eidespflicht, mit der sich die Gläubigen ihrem Haupte und der Kirche verpflichten", und zum Schluß: „ihre Kraft kommt allein dem zu, der das Leben ist"[1].

§ 54. Schlußcharakteristik Zwinglis.

Ob Zwingli mehr vom Mittelalter beeinflußt gewesen sei als Luther (Seeberg) oder umgekehrt, ob er als fast moderner Denker das Mittelalter in ganz anderem Maße überwunden habe als Luther (v. Bezold, Dilthey, A. Baur) kann je nach den Gesichtspunkten, die man im Auge hat, in der Tat ganz verschieden beurteilt werden. Faßt man das Verhältnis von Religion und Politik ins Auge, so steht er Savonarola näher als Luther; nimmt man aber seine philosophisch-theologische Gedankenwelt zum Gegenstand des Urteils, so ist er vom Mittelalter fast unberührt: die Scholastik kennt er überhaupt nicht, während Luther einen Biel und Occam fast auswendig wußte und durch Biels Commonitorium zahllose Excerpte aus den älteren Scholastikern kannte. In Zwinglis Schriften waltet eine leichtgeschürzte Muse; gelehrter Ballast fehlt; eine flotte rhetorische Diktion hält in seinen Schriften den Leser lebendig bei der Sache von Anfang bis Ende. Fest in seiner Gegenwart wurzelnd schrieb der praktische Mann seine Bücher nicht für Bibliotheken, sondern für lebendige Menschen, auf die er wirken wollte[2].

Freilich wenn man die Verbreitung des Zwinglianismus mit der Wirkung Luthers vergleicht, so kann man nur wiederholen, was Calvin an Farel am 4. März 1540 über Luther und Zwingli geschrieben hat „Si inter se comparantur, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat"[3]. Während Luthers Geist fast ganz Deutschland, dazu Skandinavien und die Ostseeprovinzen beherrschte, reicht der Einfluß des Züricher Reformators nur auf die deutsche Nord-Schweiz und einige wenige süddeutsche Städte, und selbst dieses Verhältnis währt nur die wenigen Jahre, bis es durch den Einfluß des übermächtigen Genius Calvins abgelöst wurde.

1. Bei Niemeyer a. a. O. S. 105 ff. u. lat. 115 ff.; bei K. Müller a. a. O. S. 101 ff.
2. A. Baur, Zwinglis Theologie II, 779 ff.
3. Gieseler III, 2, S. 171, Anm. 44.

Dritter Teil:

Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften.

(Der lutherische Protestantismus in seiner bekenntnisbildenden Periode von 1529 bis 1537, mit Ausblick auf die kirchlichen Ereignisse in Deutschland bis zum Augsburger Religionsfrieden.)

A. Fortschritte und Hemmungen des Luthertums in Deutschland von 1529 bis 1555.

§ 55. Äußerer und innerer Machtzuwachs bis 1540.

Wir verließen die Ausbreitung des Luthertums im Jahre 1528. In diesem Jahre hatte Braunschweig das Evangelium angenommen und sich durch Bugenhagen seine Kirchenordnung geben lassen. Bei der zentralen Stellung, die Braunschweig als Vorort der niedersächsischen Binnenstädte einnahm, war dieser Schritt auch für die Schwesterstädte maßgebend. Hamburg, das damals allerdings noch keine moderne Handelsempore war, sondern an Bedeutung mit Hannover, Lüneburg und Göttingen auf gleicher Linie stand, folgte dem Beispiele Braunschweigs 1529, Göttingen 1530, Lübeck 1531. Es ging also mit der Verbreitung der Gedankenwelt Luthers, die noch dazu jetzt besonders in seinen Katechismen dargeboten war, wenigstens in Norddeutschland ruhig weiter vorwärts, obgleich 1529 der Reichstag zu Speyer dunkle Wolken am kirchenpolitischen Himmel hatte heraufziehen lassen. Die Protestation der evangelischen Stände vom 19. April 1529 und die darauf folgende Appellation an den (abwesenden) Kaiser offenbarten die ganze Schwierigkeit der Lage der „Protestanten". Der Politiker unter den evangelischen Fürsten, Landgraf Philipp von Hessen, suchte wenigstens die deutschen Evangelischen und die zwinglischen Schweizer zusammen zu bringen und brachte zu diesem Zwecke wirklich das Religionsgespräch zu Marburg zu stande, aber ohne den von ihm erhofften Erfolg. Auf ein Zusammengehen mit den zwinglisch gesinnten oberdeutschen Städten hatte Kursachsen schon jetzt ver-

zichtet[1]. Der Reichstag zu Augsburg 1530 brachte dem Luthertum die Confessio Augustana und zu deren Verteidigung die „Apologie". Über beide handeln wir unten ausführlich. Der Reichstagsabschied vom 19. November erklärte die protestantische Lehre für widerlegt und verworfen, forderte die Wiederannahme der katholischen Lehre, erneuerte die Strafen des Wormser Ediktes und verlangte die Rückkehr der Protestanten unter die Jurisdiktion der Bischöfe und die Rückgabe der eingezogenen Kirchengüter bis zum 15. April 1531. Um sich gegen Gewalt zu schützen, konstituierte sich am 27. Februar 1531 der Schmalkaldische Bund, ein Schutz- und Trutzbündnis zur Selbstverteidigung evangelischer Stände des Reiches, an ihrer Spitze Kursachsen und Hessen, mit ihnen einige Fürsten, Grafen und Städte, letztere besonders in Norddeutschland, Bremen, Braunschweig, Magdeburg, Lübeck, Göttingen, Goslar; andere folgten. Man verband sich dabei zu gegenseitiger Hülfe, falls ein Mitglied des Bundes oder deren Untertanen um der Religion willen vergewaltigt würden. Was den Bund zusammenhielt, war die religiöse Idee, der zu dienen man bereit war, selbst, wenn es nötig würde, mit Waffengewalt und über die Köpfe der Wittenberger Theologen hinweg, die zum Kampfe mit weltlichem Schwerte für das Evangelium nie die Hand hätten rühren lassen. Aber an sich betrachtet war das Erscheinen des Bundes doch ein gewaltiger Sieg der reformatorischen Ideen. Schon sein Dasein wirkte. Man fühlte sich innerlich und äußerlich so stark, daß man den 15. April 1531 ignorieren konnte. Ja, der Kaiser mußte, weil die Türkengefahr ihn zwang, sich dazu bequemen, mit den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes, um ihre Hülfe gegen die Türken zu gewinnen, in Verhandlung treten und in dem sogenannten Nürnberger Religionsfrieden vom 23. Juli 1532 Duldung des bei ihnen eingeführten kirchlichen Zustandes bis zu einem allgemeinen Konzil oder bis zur Entscheidung eines neuen Reichstages gewähren. Da aber beides nicht bald zu erwarten war, so konnten die evangelischen Stände zunächst ihres Friedens froh werden. Der Nürnberger Religionsfriede hatte nur den gegenwärtigen Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes gegolten. Es war aber nur eine Frage der Zeit, wann diese Beschränkung fallen müsse. Und sie fiel. Der Kaiser konnte nicht hindern, daß der Schmalkaldische Bund sich erweiterte und an Macht und Ansehen erstarkte. Darüber hinaus gab es Gebiete und Städte, die auf den Beitritt zum Bunde verzichteten, aber doch die Reformation nach lutherischen Prinzipien einführten. Von 1532 bis 1540 erlebte so das Luthertum fast jedes Jahr einen neuen Siegeszug. 1532 war die Reformation in Lüneburg und in Hannover durchgedrungen. 1534 wurde Anhalt und Pommern, Würtemberg und Augsburg lutherisch. 1537 ließ sich der dänische König Christian III. von Bugenhagen, der aus Wittenberg nach Kopenhagen berufen war, auf evangelische Weise zum König krönen und ein paar Wochen darauf noch evangelische Bischöfe weihen. Im Jahre 1539 hielt die Reformation im Herzogtume Sachsen-Dresden ihren Einzug; die Uni-

1. H. v. Schubert, Beiträge zur Geschichte der evangel. Bekenntnis- u. Bündnisbildung 1529/30: ZKG. XXIX, 3 (1908) u. f.

versität Leipzig, Jahre lang die erbitterte Feindin Luthers, wurde evangelisch umgestaltet und zählte unter ihren gefeierten Lehrern bald mehrere Freunde und Schüler Melanchthons, hauptsächlich den Gräcisten Joachim Camerarius, Melanchthons treuesten Geistesgenossen. In demselben Jahre nahm am 1. November zu Spandau der brandenburgische Kurfürst Joachim II. das Abendmahl nach lutherischem Ritus und bekannte sich damit zur Reformation. Hat er selbst bis 1555 zwar in der Politik sich und sein Land zwischen dem Kaiser und dem Schmalkaldischen Bunde in der Schwebe gehalten, so hat er doch durch seine Kirchenordnung von 1540 die Verhältnisse geschaffen, auf denen sich später eine durchgreifende Reformation aufbauen konnte. Im Jahre 1540 erhielt die Herzogin Elisabeth von Braunschweig im Fürstentume Göttingen-Kalenberg (nach dem Tode ihres Gemahls Erich I.) freie Hand zur Einführung der Reformation; eine von Corvinus ausgearbeitete Kirchenordnung regulierte Gottesdienst, Lehre und Sitte nach lutherischen Grundsätzen, und er selbst, Corvinus, den Elisabeth als Landessuperintendenten berief, wurde eine Hauptstütze des Luthertums in Niedersachsen.

Zu diesem realen Machtzuwachse des Luthertums zwischen 1532 und 1540 gesellte sich mancher ideelle. Im Jahre 1534 hatte Luther seine auf der Wartburg 1521 begonnene Bibelübersetzung fertig. Sie erschien jetzt als Gesamtausgabe unter dem Titel „Biblia, das ist die gantze heilige Schrift. Deutsch. Mart. Luth. Wittemberg MDXXXIV" (Gedruckt bei Hans Lust in sechs Abteilungen). Die Ausgabe wurde so schnell vergriffen, daß schon im nächsten Jahre eine neue Auflage nötig wurde. So hatte jetzt der lutherische Protestantismus in Deutschland das Wort Gottes in der Muttersprache in der Hand zu Schutz und Trutz gegen alle Widersacher. Den Theologen seiner Glaubensrichtung spendete Luther im Jahre 1535 neue kraftvolle Belehrung hauptsächlich über den rechtfertigenden Glauben durch seinen neuen Kommentar zum Galaterbriefe. Er selbst sagt darüber in seiner Einleitung „In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes". Er habe zwar bis jetzt erst armselige Anfangsgründe und Bruchstücke der hohen, weiten und tiefen Weisheit des Apostels begriffen und schäme sich, dürftige Erklärungen zu einem so auserwählten Rüstzeuge Gottes zu machen; aber der wütende Ansturm der Gegner gerade gegen diesen festen Fels der evangelischen Rechtfertigungslehre zwinge ihn, die Scham abzulegen und kühn vorzugehen. (Beide Ausgaben, die von 1535 und die kürzere von 1519 in Werke E. A. Commentarius in Ep. S. Pauli, 3 voll., Erlangen 1843 f.) Sehr lehrreich und klärend wirkten besonders seit 1535 auch seine zahlreichen Thesen zu wissenschaftlichen Disputationen, wie sie von den Doktoren der Theologie zu Wittenberg nach den neuen Statuten der Fakultät in regelmäßiger Folge gehalten werden sollten. Sie galten vielfach der Klarstellung der Lehre von der Rechtfertigung. (P. Drews, Disputationen D. M. Luthers, in den Jahren 1535 bis 1545 an der Universität Wittenberg gehalten. Göttingen 1895/96; besonders die Disputation Luthers de justificatione vom 14. Januar 1536 und die über Lukas 7, 47, auch 1536.)

Anderes Erfreuliche kam hinzu. So konnten 1536 die Wittenberger Theologen Hoffnung schöpfen, jetzt, nach Zwinglis Tode, durch die Bemühungen des Straßburger Theologen Martin Butzer zu einer nicht zu verachtenden Einigung mit den Süddeutschen und Schweizern zu gelangen[1]. Nachdem in Frankfurt a. M. ein Tag des Schmalkaldischen Bundes stattgefunden hatte, begaben sich von da die Straßburger Theologen Butzer und Capito samt anderen Süddeutschen aus Ulm, Augsburg und anderen Orten nach Wittenberg, um mit Luther zu einer praktischen Einigung zu gelangen. Hierbei bekannten sich Butzer und seine Genossen fast ganz zur Lutherischen Abendmahlslehre, nur daß man statt des Genusses der „Ungläubigen" den der „Unwürdigen" (Indigni) einsetzte. Und Luther hoffte, dafür auch die Schweizer gewinnen zu können. Das geschah auch wirklich, und Luther selbst war mit ihrer Erklärung zufrieden, so daß, falls nicht unerwartet „neue Störungen dazwischen traten", doch die Kluft zwischen den Wittenberger und den Schweizer Theologen überbrückt zu sein schien. Wegen der großen Wichtigkeit dieser Verhandlungen verweilen wir etwas länger bei ihnen.

§ 56. Die Wittenberger Konkordie.

A. Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Leipzig 1900.

Der Wortlaut der auf dem Theologenkonvent zu Wittenberg im Mai 1536 entworfenen Concordia Vitebergensis ist auf Wunsch und Geheiß beider Teile von Melanchthon abgefaßt und befindet sich in seinen Werken, Corp. Ref. III, 75. Die Hauptsätze über das Abendmahl haben folgende Fassung:

„I. Confitemur juxta verba Irenaei, constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem.

II. Et quamquam negant fieri transsubstantiationem nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane aut durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti: tamen concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi.

III. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis, et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo

1. Gieseler, Kgesch. III 1, 370ff.

utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum."

Nach seiner Rückkehr nach Straßburg gab Butzer den dortigen Geistlichen in einer Erklärung der „Konkordie" den Worten derselben eine mehr vermittelnde Deutung (Corp. Ref. 3, 78ff.) und schickte den Text der Konkordie samt seiner Erklärung an die Schweizer, um sie zum Beitritt zu bewegen. Dort war gerade gute Stimmung dafür vorhanden, und unter der Voraussetzung, daß Butzers Erklärung den Sinn der Konkordie richtig wiedergebe, erklärten die eidgenössischen Städte Zürich, Bern, Basel, St. Gallen, Mühlhausen und Biel in einem Schreiben aus Basel vom 12. Januar 1537 (Enders 11, S. 157ff.) an Luther ihre Bereitwilligkeit zum Beitritt zur Konkordie. Butzer brachte dieses Schreiben mit auf den Konvent nach Schmalkalden im Februar 1537; es konnte aber von Luther wegen seiner Erkrankung erst später beantwortet werden. Indes, wie er es freundlich aufgenommen, so lautet auch seine Antwort vom 1. Dezember 1537 sehr entgegenkommend (Enders 11, 294ff. und E. A. 55, S. 190, Nr. 563). Luther schreibt:

„Ich ... bin erstlich deß hochlich erfreuet, daß ich vernommen, wie, hintangesetzt aller vorigen Schärf und Verdacht, so wir mit Euern Predigern gehabt, Euer ganzer großer Ernst sei, die Concordia anzunehmen und zu fördern beschlossen seid. Der Gott und Vater aller Einigkeit und Lieb wollt selbs solch gut angefangen Werk gnädiglich vollführen, wie geschrieben stehet Sprüchw. 16, 7. Nu ists wohl wahr, und kann auch nicht anders sein, daß solche große Zwietracht nicht kann so leicht und bald ohne Ritz und Narben geheilet werden. Denn es werden beide, bei Euch und uns, Etliche sein, welchen solche Concordia nicht gefällig, sondern verdächtig sein wird. Aber so wir zu beiden Teilen, die wirs mit Ernst meinen, werden fleißig anhalten, wird der liebe Vater und Gott wohl seine Gnade geben, daß es bei den Andern mit der Zeit auch zu Tod blut, und das trübe Wasser sich wiederum setzt.

Ist derhalben mein freundlich Bitte, E. E. (d. i. Eure Ehrbarkeiten) wollten dazu tun und mit Ernst verschaffen, daß bei Euch und den Euren die Schreier, so wider uns und die Concordia plaudern, sich ihres Schreiens enthalten, und das Volk einfältiglich lehren, darüber diese Sachen der Concordien lassen befohlen sein denen, die dazu berufen und tüchtig sein, dieselbig nicht hindern. Gleichwie auch wir allhier, beide in Schriften und Predigten, uns gar still halten und mäßigen, wider die Euren zu schreien, damit wir auch nicht Ursach sein, die Concordia zu hindern, welche wir ja von Herzen gern sehen, und, Gott gelobet, des Fechtens und Schreiens bisher genug gewest, wo es hätte sollen etwas ausrichten.

Und zuvor will ich ja ganz demüthiglich gebeten haben: wollet Euch zu mir versehen als einem der es ja auch von Herzen meinet, und was zur Förderung der Concordia dienet, soviel mir immer möglich, an mir nicht mangeln soll: das weiß Gott, den ich zum Zeugen auf meine Seele nehme".

(Am Schluß:) „Hiemit befehl ich E. E. alle, samt allen den Euern, dem Vater aller Barmherzigkeit und Trosts: Der verleihe uns zu beiden Teilen seinen heiligen Geist, der unser Herze zusammenschmelze in christlicher Lieb und Anschlägen, allen Schaum und Rost menschlicher und teuflischer Bosheit und Verdacht ausfege, zu Lob und Ehr seinem heiligen Namen und zur Seligkeit vieler Seelen, zuwider dem Teufel und dem Papst samt allen seinen Anhängern. Amen."" — Melanchthon ist der Concordia jederzeit treu geblieben[1].

Hier dürfen wir gleich noch einen Augenblick bei Martin Butzer verweilen. Geboren 1491 zu Schlettstadt im Elsaß, 1518 durch Luthers Persönlichkeit auf der Heidelberger Disputation für die Sache der Reformation gewonnen, aber seit 1523 auch mit Zwingli in freundschaftlichem Briefverkehr, hat er als Pfarrer zu Straßburg 1524–1546 stets zwischen beiden Formen der Reformation zu vermitteln gesucht. „Zu einer systematischen Ausgestaltung seiner Gedanken hat er es *nicht gebracht*"; sein Denken ist durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, zugleich aber auch durch die doppelte Prädestination bestimmt. Daher hat er wesentlich Calvin vorgearbeitet, und auf ihn während dessen Straßburger Aufenthalts stark eingewirkt. Er starb 1551, von Eduard VI. nach England berufen, als Professor in Cambridge. (Bonwetsch, Dogmengesch. 197; R. Seeberg, Dogmengesch. II, 380ff.; Loofs, Dogmengesch.[4] 878ff.)

§ 57. Weitere Erstarkung des Luthertums in Deutschland bis 1546.

Der Tag zu Schmalkalden, dessen Bedeutung wir unten bei den „Schmalk. Artikeln" würdigen wollen, brachte eine innere Stärkung der evangelischen Stände Deutschlands, indem man hier durch Melanchthons Tractatus de primatu et potestate papae dem Papsttum gegenüber sich eine feste kirchenrechtliche Position schuf und die Beschickung des vom Papste nach Mantua berufenen Konzils ablehnte, während die in Schmalkalden versammelten Theologen sich durch Unterschrift der von Luther verfaßten Artikel sich aufs Neue zu evangelischer Einigkeit verbanden. Luther gab die Artikel 1538 in Druck heraus. Fast gleichzeitig mit ihnen und zur Bekräftigung der „hohen Artikel der *göttlichen Majestät*" veröffentlichte er „Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht" (E. A. 23, 251ff.), das apostolische und das athanasianische Bekenntnis, dazu den Ambrosianischen Lobgesang und am Schluß das Nicänum, alles zum Beweise, daß er es mit der rechten christlichen und nicht mit der falschen ruhmwidrigen Kirche halte (S. 49). Den Abschluß seiner Anschauungen brachte im Jahre 1539 seine umfassende, sorgsam ausgearbeitete Lehr- und Streitschrift „Von den Konziliis und Kirchen" (E. A. 25, 219ff.). Gewisser als Konzilien, auch als die vier Hauptkonzilien der alten Kirche, sei die Heilige Schrift; daran müsse sich auch, lehrt er hier, jedes Konzil, falls eins zu stande komme, gebunden erachten. Den Schluß bildet eine Darlegung der evangelischen Lehre vom Wesen der Kirche. Verwandt mit dem Inhalte dieser Schrift ist die gegen

1. Henke, Neuere Kgesch. I, 142.

Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel gerichtete Streitschrift „Wider Hans Worst" (1541, E. A. 26, 1ff.). Herzog Heinrich hatte sich in einer Schmähschrift als Vertreter der Kirche aufgespielt. Dagegen stellt Luther hier die rechte Gestalt der Kirche dem Leser vor Augen. Die Schrift bietet also weit mehr als was der Titel schließen läßt.

Als einen moralischen Erfolg des Protestantismus wird man auch die Abhaltung des Religionsgesprächs zu Regensburg, 27. April bis 22. Mai 1541, ansehen dürfen, obgleich wenig dabei herausgekommen ist. In der römischen Kirche hatte sich unter Einwirkung der lutherischen Reformation eine reformfreundliche Richtung ernster Männer gebildet, die, ohne die Hierarchie und den Gottesdienst anzufassen, von innen heraus durch das Prinzip heiliger Liebe eine Umwandlung der Zustände der Kirche erstrebte. Und die Tatsache, daß einer der Führer dieser Richtung, der Kardinal Contarini, als Vertreter der Kurie auf den Reichstag zu Regensburg entsandt wurde, mußte bedeutsam erscheinen. Der Kaiser wünschte gleichzeitig auf alle Fälle einen Vergleich der beiden Parteien, um die Hülfe der evangelischen Stände gegen die Türken zu gewinnen. Contarini war mit dem Kaiser darin einverstanden, daß für Deutschland die Rechtfertigung aus dem Glauben, der Laienkelch und die Priesterehe freigegeben werden könnten, wogegen die Protestanten den Primat des Papstes anzuerkennen hätten. Als Grundlage der Verhandlungen diente eine wahrscheinlich von Gropper und Butzer entworfene Vergleichungsformel, der sogenannte Liber Ratisbonensis (Corp. Ref. 4, 92). Man einigte sich über die Lehre vom Urzustande, von der Freiheit, von der Erbsünde und selbst von der Rechtfertigung aus Glauben, der durch die Liebe tätig ist, aber unter Ausschluß jeglichen eigenen Verdienstes. Als man jedoch zu den Artikeln über Kirche und Sakramente kam, hörte die Verständigung auf; denn Contarini ließ an der Hierarchie nicht rütteln und hielt an der Transsubstantiation fest. Melanchthon aber, der sich sonst oft genug große Schwäche hatte zu schulden kommen lassen, hat hier wenigstens ein festes Rückgrat gezeigt. Als bei der Verhandlung über die Kirche den Evangelischen zugemutet wurde, die Unfehlbarkeit der Konzilien zuzugeben, antwortete er den Gegnern, „er wolle ihnen eher seinen Kopf lassen, denn diese Proposition zulassen"[1]. Ganz unzufrieden mit dem Entwurfe des Regensburger Buches war Luther, wie erst neuerdings durch Joh. Haussleiters Forschungen aus einer Greifswalder Handschrift bekannt gemacht worden ist (Theol. Lit.-Blatt XXX. Jahrg., Nr. 17, 1909). Luther forderte, daß die Gegner gleichzeitig ihre bisherige Lehre verurteilen sollten, sonst wäre all ihr Vergleichen nur eine gräuliche Betrügerei. „Summa Summarum, sie müssen in diesen Artikeln widerrufen, verdammen, verfluchen alle ihre Theologia, alle Sententiarios, Dekreten, alle Summisten, Bullen, Briefe, aller Stifts- und Klöster Lehre und Leben, samt allem, das sie mit diesem Irrtum, Abgötterei, Lästerung, Lügen gewonnen haben. Wo sie das nicht tun, so ists gewiß, daß sie sich mit Gott nicht vergleichen wollen, und mit uns fälschlich sich zu

1. Archiv f. Refgesch. I, 1, S. 96 (Corvinus' Bericht 1541).

vergleichen vornehmen, auf daß sie ihr Ding verhalten und uns mit sich solcher aller Gräuel beladen und in das höllische Feuer bringen. Denn es heißt nicht allein in Christum glauben und die Sünde erkennen, sondern auch den Fürsten der Welt richten. Joh. 16 (V. 11)." Das Kolloquium war also gescheitert. Damit aber doch ein gewisses Resultat erzielt würde, verpflichtete der Reichstagsabschied die Protestanten bis zu einem allgemeinen Konzil auf die verglichenen Artikel („Regensburger Interim"), bestätigte auch aufs Neue den Nürnberger Frieden und dehnte seine Gültigkeit auf alle jetzigen Mitglieder des schmalkaldischen Bundes aus. So erhielten durch die Weltpolitik des Kaisers, die ihn zur Zeit zur Nachgiebigkeit zwang, die protestantischen Stände in Deutschland zunächst noch einmal freie Hand. Sie benützten diese Lage auch sofort.

Noch während des Reichstages hatte der Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg nicht hindern können, daß die Reformation (1541) in Halle eingeführt, und Justus Jonas an die vom Erzbischofe erbaute Marienkirche berufen wurde — zur großen Freude Luthers.

Der Kurfürst von Sachsen besetzte sodann im Jahre 1542 eigenmächtig das Bistum Naumburg mit dem Lutheraner Amsdorf, den Luther zum Bischof ordinierte, ohne römisches Ceremoniell („ohne Chrysam, auch ohne Butter, Schmalz, Speck, Teer, Schmeer, Weihrauch und Kohlen", aber im Anschlusse an altkirchliche Anschauungen. Luther verfaßte darüber seine Schrift „Exempel, einen christlichen Bischof zu weihen", E. A. 26, 76ff). Amsdorf erhielt nur die geistliche Leitung des Bistums, die weltliche Jurisdiktion ging auf einen kurfürstlichen Beamten über. Der neue Bischof mußte mit dem bescheidenen Gehalte von 600 Gulden zufrieden sein; die anderen Einkünfte wurden zu frommen Zwecken verwandt. Seine Ausführung dauerte aber nur bis zum Schmalkaldischen Kriege (1547). War dies mehr eine persönliche Angelegenheit des sächsischen Kurfürsten, so trat in demselben Jahre gewissermaßen der deutsche Protestantismus im großen Stil in Aktion gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, den Hauptfeind der lutherischen Reformation in Norddeutschland.

Der Herzog hatte längst ein Auge auf die freie Reichsstadt Goslar am Harz geworfen, deren reiche Einnahmen aus ihrem Bergbau er sich aneignen wollte. Als nun wegen Frevels des Volkes an Klöstern und Kirchen das Kammergericht die Acht über Goslar ausgesprochen hatte und Heinrich sich anschickte, sie zu vollziehen, erhielt die Stadt, die dem Schmalkaldischen Bunde angehörte, Hülfe von ihren Bundesgenossen. Der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen überzogen 1542 das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel mit Krieg, eroberten es, vertrieben Heinrich (der später auch noch gefangen genommen und nach Hessen transportiert wurde) und führten die Reformation im Lande ein. Bugenhagen und Corvinus, die Kenner der niederdeutschen Sprache und Verhältnisse, hielten eine Kirchenvisitation im ganzen Lande ab, und Bugenhagen entwarf für dasselbe eine Kirchenordnung. Die Stadt Braunschweig, die politisch und kirchlich damals ziemlich selbständig und längst evangelisch war, wurde von diesen Maßnahmen nicht betroffen.

Der Schmalkaldische Krieg hat zwar später sie alle wieder umgeworfen. Aber Heinrichs Sohn Julius von Braunschweig hat das Werk der Reformation in evangelischem Geiste und mit bestem Erfolge wieder aufgenommen. Erst dann sind die Absichten der Fürsten des Schmalkaldischen Bundes auf die Dauer durchgeführt worden. Braunschweig wurde ein lutherisches Land.

Noch eine andere glänzende Aussicht eröffnete sich dem deutschen Protestantismus in demselben Jahre, wo das Braunschweiger Herzogtum gewonnen wurde, als sich der greise Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, entschloß, in seinem Stift die Reformation einzuführen. Er hatte sich durch das Studium der Lutherschen Bibel von der Schriftmäßigkeit des Augsburger Bekenntnisses überzeugt. 1542 berief er Butzer, 1543 Melanchthon und andere Theologen zur Durchführung seines Planes zu sich. 1543 erließ er eine Reformationsordnung; sie fand bei den Ständen Anklang, nicht aber bei dem Domkapitel und der Universität. Der Erzbischof stieß also auf eine recht gewichtige Opposition. Vorläufig aber hielt er sich. Sein Beispiel regte sogar den Bischof von Münster, Franz von Waldeck, zur Nachfolge an. Auch er dachte ernstlich an die Einführung von Reformen, wie er z. B. eine Berufung an Corvinus ergehen ließ, der dieser aber nicht Folge leisten konnte. Auch hier brachte der Schmalkaldische Krieg die Rückkehr zum Katholizismus.

Im Februar 1544 zwang die Weltpolitik den Kaiser nochmals zur Nachgiebigkeit gegen die evangelischen Stände. Auf dem Reichstage zu Speyer machte er ihnen Zugeständnisse, die auf einen allgemeinen Landfrieden hinausliefen und den religiösen Zwiespalt an ein „gemeines, freies, christliches" Konzil verwiesen; falls dies aber nicht zu stande komme, sollte im nächsten Herbste eine deutsche Nationalversammlung ohne Papst und Konzil die Sache zu einer einhelligen, definitiven Entscheidung bringen. Der Kaiser stellte dazu einen Reformationsentwurf in Aussicht und gestattete auch den Ständen, Entwürfe einzureichen. Die protestantischen Stände gingen mit Begeisterung auf die Wünsche des Kaisers ein; sie stellten ihm ihre bewaffnete Macht im Kriege gegen Frankreich zur Verfügung, und der sächsische Kurfürst ließ in gutem Glauben durch seine Theologen einen Reformationsentwurf für die bevorstehenden Verhandlungen ausarbeiten. So entstand im Januar 1545 die sogenannte „Reformatio Wittebergensis" (Corp. Ref. 5, 578 ff.). Sie ist bemerkenswert durch das vielseitige Entgegenkommen, das man in der Lehre und im Kultus ebenso wie in der Verfassung bewies. Die Jurisdiktion der Bischöfe wurde angenommen, allerdings mit evangelischen Anforderungen an ihre Amtsführung. Dem Kaiser war es aber gar nicht Ernst mit den Speyerer Zugeständnissen. Da nun der Papst jetzt wirklich ein Konzil nach Trient ausschrieb, forderte der Kaiser auf einem Reichstage zu Worms 1545 von den Protestanten die Unterwerfung unter dasselbe. Sie lehnten diese aber ab. Der Kaiser verhandelte jetzt wieder mit dem Papste. Das Konzil wurde am 13. Dez. 1545 eröffnet. Zur Täuschung der Protestanten veranstaltete der Kaiser im Januar 1546 noch ein Religionsgespräch zu Regensburg, das sich aber bald zerschlagen mußte, da den protestantischen Kolloquenten (Butzer, Brenz, Major) zugemutet wurde, Niemand etwas von

den Verhandlungen mitzuteilen, während sie doch ihren Auftraggebern zur Berichterstattung verpflichtet waren. Offenbar hatte der Kaiser das Kolloquium nur zu dem Zwecke angesetzt, um einen Grund zur Anklage gegen die Protestanten zu gewinnen. Auf dem Reichstage im April erschienen sie nicht; man hatte sich gegenseitig durchschaut und stand vor der Entscheidung. Ehe sie fiel, war Martin Luther heimgegangen (1546, 18. Februar).

In seinen letzten Lebensjahren hatte er noch einmal eine scharfe Feder gegen die Sakramentierer geführt und so den leidigen Sakramentsstreit wieder aufleben lassen. Er hatte vorausgesetzt, daß die Schweizer infolge der Wittenberger Konkordie ihren Zwingli und Ökolampadius aufgeben würden und griff deshalb diese Männer wegen ihrer Irrlehre fortwährend ohne Rückhalt an. Eine Äußerung in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" (1539), wo er Zwingli unter die Nestorianer rechnet (E. A. 25, 314), nahmen ihm die Züricher Geistlichen sehr übel und verteidigten in einem Kollektivschreiben an ihn vom 30. August 1539 ihren verstorbenen Freund[1]. Luther antwortete nicht, blieb bei seiner Ansicht und stellte in seiner „Vermahnung zum Gebet wider den Türken" unter den „verzweifelten Sekten und Ketzereien" die „Zwingler" neben Münzer und die Wiedertäufer (E. A. 32, 76). In einem Schreiben an die Venetianischen Brüder vom 13. Juni 1543 (De Wette 5, 567) berichtet er: „In der Schweiz verharren besonders die Züricher und ihre Nachbarn als Feinde des Sakraments" usw., und in einem Briefe vom 31. August 1543 an den Züricher Buchhändler Christoph Frohschauer, der ihm die Züricher Bibel zugeschickt hatte (De Wette 5, 587), sagte er sich von jeder Gemeinschaft mit den Züricher Predigern los. Noch mehr reizte ihn die von Rudolf Walther im Jahre 1543 veranstaltete Ausgabe der Werke Zwinglis, welcher eine Apologie derselben vorgesetzt war. Da schrieb er 1544 sein „Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl" (E. A. 32, 396 ff.), in welchem Zwingli und Ökolampadius als Seelenmörder und Ketzer aufs heftigste angegriffen wurden[2]. Diese Schrift enthält keine neue Lehrausführung, wohl aber eine neue harte Verurteilung aller „Schwärmer und Sakramentsfeinde, Karlstadts, Zwinglis, Ökolampadius', Schwenckfelds („Stenkefeld") und ihrer Jünger zu Zürich und wo sie sind"[3]. Noch schlimmer

1. Gieseler, Kirchengesch. III, 1, S. 325, Anm. 26. — Kolde, Analecta Luth. 1883, S. 344 ff.

2. Gieseler a. a. O.

3. Im Jahre 1556 hat der Domprediger Hardenberg in Bremen aus Anlaß des dortigen Abendmahlsstreites, auf den wir unten näher eingehen werden, über eine angebliche letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon in Sachen des Abendmahls eine sonst durch keine Quelle berichtete Mitteilung gemacht. Luther soll nicht lange vor seinem Tode zu Melanchthon gesagt haben, in der Sache vom Abendmahl sei zu viel geschehen, worauf Melanchthon vorgeschlagen habe, sie wollten eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, damit die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig würden. Da habe Luther geantwortet: „Ja, lieber Philipp; ich habe das häufig gedacht; aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben; tut ihr auch etwas nach meinem Tode". Das habe Melanchthon Hardenberg und Herbert von Langen erzählt, also wohl 1554, als beide

wetterte Luther jetzt aber auch nach der andern Front, der sein Kampf seit 1519 gegolten hatte, gegen den Papst. Paul III. hatte die den Protestanten im Speyerer Reichstagsabschiede gemachten Zugeständnisse des Kaisers rundweg verdammt und dem Kaiser darüber schwere Vorwürfe gemacht. Darauf hin geht Luther jetzt mit ihm als „dem allerhöllischten Vater" ins Gericht und untersucht und verwirft in grobem Tone, aber mit sorgsam aufgestellten Gründen die Machtansprüche des Papsttums überhaupt. Diese Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545) war „sein letztes großes Zeugnis gegen die römische Hierarchie" (E. A. 26, 108 ff.).

Als Luther die Augen schloß, hatte sich in Deutschland der politische Himmel verdüstert; es begann eine Periode der Hemmung des Protestantismus, die von 1546 bis 1555 dauerte. Ehe wir dieser Entwicklung nachgehen, richten wir unsern Blick erst noch rückwärts, um uns zu vergegenwärtigen, wie schon vor 1546 hemmende Faktoren gewirkt und seine Kraft und sein Ansehen geschwächt haben.

§ 58. Hemmungen der deutschen Reformation. Die Münsterschen Täufer; Bernt Rothmann.

Durch die Macht der Obrigkeiten in Deutschland und in der Schweiz bis 1531 gewaltsam unterdrückt, schlug das Täufertum in dem Pöbel zu Münster zur wildesten sozialen Revolution um. Man kann sich diesen Umschlag psychologisch annähernd vorstellen, indem man dem Gedankengange des damaligen niederen Volkes nachgeht. Luther hatte aus dem Evangelium die christliche Freiheit verkündigt, aber dieser Predigt war keine Besserung der

---

ihn in Wittenberg besuchten, und der Abendmahlsstreit durch Westphal in Hamburg seit 1552 wieder angefacht war. (Vgl. Theodor Dieselmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, Göttingen 1874, und J. Köstlins Anzeige dieser Schrift in den ThStKr. 1875, S. 373–391.) Daß Hardenberg bona fide berichtet hat, ist nicht zu bezweifeln; daß aber dabei ein Mißverständnis oder ein Irrtum untergelaufen sein muß, ist mehr als wahrscheinlich. Denn 1) der angebliche Ausspruch Luthers stimmt nicht zu den sonstigen gut bezeugten Äußerungen Luthers aus seiner letzten Lebenszeit, wo er z. B. an den Prediger Jakob Probst in Bremen noch am 17. Januar 1546 (De Wette 5, 778) schrieb „Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum nec sedit in cathedra Tigurinorum". 2) ist es höchst unwahrscheinlich, daß Melanchthon einen so wichtigen Auftrag Luthers bis 1554 stillschweigend bei sich behalten, und überhaupt niemals öffentlich sollte mitgeteilt haben. Es ist fast undenkbar, daß er in den interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten auch in seinen zahlreichen Briefen darüber hätte schweigen können. – Es bleibt also nichts anderes übrig als anzunehmen, a) daß hier ein Mißverständnis einer Äußerung Luthers vorliegt; möglich wäre aber auch b), daß Luther in der Zeit der Wittenberger Konkordie, als gegründete Aussicht auf Verständigung der Wittenberger mit den Oberdeutschen und Schweizern vorhanden war, einen ähnlichen Ausspruch getan hat, der irrtümlicher Weise später in die letzte Lebenszeit Luthers verlegt worden ist. Vgl. Bertheau, Art. Hardenberg, RE.[3] 7, 413 f.; Joh. Haussleiter, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (NKZ. Bd. 9 (1898), S. 831 ff.; Bd. 10 (1899), S. 455 ff.). Für geschichtlich beglaubigt, wie es Dieselmann tut, wird man die angebliche Äußerung Luthers also auf keinen Fall halten dürfen.

sozialen Verhältnisse gefolgt; die täuferische Bewegung der demokratischen Bürger und Handwerkerkreise, welche eine sichtbare Gemeinde der Heiligen hatte herstellen wollen, war durch die Staatsgewalt niedergeschlagen. Was Wunder, daß die niederen Kreise nunmehr an Kirche und Staat gleichmäßig verzweifelten und das Reich Gottes auf eigene Hand herbeiführen wollten! Schwärmerische Elemente mystisch-revolutionärer Gesinnung gesellten sich aus den Niederlanden dazu. So fehlten zum Losschlagen nur verwegene Führer. Die kamen auch, und die Glut des Fanatismus brachte die Katastrophe von Münster.

Die Münstersche Täufer-Episode war keine direkte Fortsetzung, wohl aber eine wilde Ausgeburt der ursprünglichen Täuferbewegung. So dramatisch interessant ihr Verlauf ist, hat doch die Dogmengeschichte aus ihr keine direkte Bereicherung erfahren; denn die Gedanken der Münsterschen Täufer liegen gänzlich abseits der Entwicklung der Kirchenlehre; sie nehmen sich aus wie eine Erneuerung der Storchschen Phantasieen; original ist nichts anderes an ihnen als ihre praktische Durchführung: Herstellung einer „heiligen Gemeinde" des Reiches Gottes, mit Ausrottung aller seiner Feinde; eine „theokratische Raserei" mit zwangsweise durchgeführter Polygamie in dem „neuen Jerusalem". Sie haben nur einen lehrhaft tätigen Theologen in ihrer Mitte gehabt; es war der Münstersche Prediger Bernt Rothmann (Rottmann), der in der Katastrophe 1535 verschwand. Ursprünglich katholischer Geistlicher daselbst „studierte er um 1530 noch einmal, aber jetzt in Wittenberg, ließ auf Reisen in Süddeutschland den Zwinglianismus auf sich wirken, trat dann seit seiner Rückkehr nach Münster 1532 für die Reformation auf, geriet aber auf der Bahn des subjektivsten Spiritualismus zur Aufhebung alles geschichtlichen Christentums und aller christlichen Ethik. Er hat zum ersten Male die Polygamie zu begründen gesucht"[1]. Seine vier Schriften „Bekenntnisse", Restitutio", „Von der Rache" und „Von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi und von dem Tage des Herrn" aus den Jahren 1533 bis 1535 sind die literarischen Denksteine jenes verwilderten Spiritualismus[2].

1. Restitutio, Neudruck 1888, S. 83 ff. s. folg. Anm.

2. Bei der Seltenheit der Rothmannschen Schriften folgen hier bibliographische Nachrichten darüber:

a) „Bekenntnisse von beyden Sacramenten | Doepe vnde Nachtmaele | der predicanten tho Munster". 1533, 8. Nov. Bericht darüber bei Bouterwek a. a. O. S. 1–6; wortgetreue Auszüge daraus ebendas. S. 6–8. Eine noch nüchterne, allerdings entschieden anabaptistische Schrift, welche die Taufe der Erwachsenen lehrt, Taufe auf den „eigenen Glauben", noch ohne chiliastische Überschwänglichkeit; aber mit Charakterisierung der Kindertaufe als „eines gräulichen Lasters".

b) „Eyne Restitution | edder Eine wedderstellinge rechter vnde gesunder | Christliker leer, gelovens vnde levens vth | Gades genaden durch de gemeinte | Christi tho Munster an den | Dach gegeuen". Münster 1534, 10. Okt. – Neudruck von A. Knaake in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke". Halle 1888, Nr. 77/78. – Enthält 18 Kapitel. In Kap. 12: „Von leiblicher Gemeinschaft der Heiligen", Beschreibung des Münsterschen Kommunismus: „Wy hebben unse gueder int gemein gemaket usw.". Kap. 15: Von dem Recht und der Herrschaft des Mannes in der Ehe („Dan behör

Nicht minder schlimm als das Münstersche „Reich Gottes" wirkte die Eheirrung des Landgrafen Philipp von Hessen als ein Hemmnis für das Ansehen der Reformation.

---

und herlichkeit des mans in der ehe"). Wie Gott der Herr des Mannes ist, so der Mann der Herr des Weibes. Von diesem Gesichtspunkt beschreibt R. (Neudruck S. 83 ff., in Kap. 15) „die Freiheit des Mannes in der Ehe", „daß er wohl mehr denn eine Frau zugleich ehelich haben mag" („dat he mal mer dan eine Frouwe tho gelike ehelick hebben mach", schreibt er wörtlich). „So ein Man rickliker [d. i reichlicher] vom Godt gesegent were dann eine Frouwe tho befröchtigen, vnde he en moit van wegen des godtlicken gebades sodanen segen nicht mißbruken: so ys em fry gelaten, ya von nöden, meer fruchtbare frouwen in de Ehe tho nemen." Noch einmal derselbe Gedanke S. 85: „Welcke ricklicher van Godt gesegent sint, dan se mit einer Frouwen rein leuen konnen, moegen tho eerer Nodtrofft, vp dat se nicht en sundigen, meer dan eine Frouwe thor Ehe nemen". — Als Beweis wird u. a. das Beispiel der Patriarchen aus dem A. T. angeführt; dann anthropologische Gründe, daß der Mann für eine schwangere und unfruchtbare Frau Ersatz haben müsse, um seinen Geschlechtstrieb zu befriedigen. So schreibt R. für die „Verständigen und Gutherzigen". Die Frau aber „muß dem Manne unterworfen und gehorsam sein . . . sonder allen Murren und Widersprechen" (S. 90). „Gott hat bei uns alle Weiber in Gehorsam der Männer gestellt, daß sie alle, sowohl Jung als Alt, von dem Manne durch Gottes Wort sich müssen regieren lassen (S. 91). — Literatur über die Restitution s. bei Bouterwek a. a. O. S. 14; Auszug des Inhalts derselben a. a. O. S. 14–34. — Den letzten Schritt zur Wiederherstellung des Reiches Gottes durch Vernichtung aller Gottlosen beschreibt R.s Schrift „die Rache".

c) „Von der Rache", oder wie der Titel der Originalausgabe lautet: „Eyn gantz troestlick Bericht van der Wrake vnde Straffe des babilonischen Gruwels, an alle ware Jsraeliten vnd Bundtgenoten Christi, hir vnde dar vorstropet, durch de gemeinte Christi tho Munster". (Anno 1534 im Dez.) Neudruck bei Bouterwek a. a. O. S. 68–80. Die Rache und Strafe Gottes „soll über Babylon d. i. über die Gottlosen kommen" (Bouterwek a. a. O. S. 76). „Die Zeit der Rache ist an uns gelangt . . .; liebe Brüder, rüstet Euch zum Streite . . . all das gottlose Wesen auszurotten . . . Weset [d. i. Seid] unverzagt, Gut, Weib, Kind und Leib in die Schanze zu schlangen" (Bouterwek a. a. O. S. 80).

d) „Van Verborgenheit | der Schrift des Rykes Christi, vnde van dem | Daghe des Heeren, durch de Gemeinte Christi tho | Münster. 1535. In der II. Maendt. Bog. A–L in 4° (Göttg. Univ.-Bibl.). Neudruck in Bernh. Rothmanns Schriften, herausgegeben von E. W. H. Hochhut, H. 1. Gotha 1857. — Inhalt, daß das Reich Christi in der h. Schrift verborgen liegt, wie in einem Schrein. Als h. Schrift benutzt R. aber vorwiegend „Moses und die Propheten"; sie sind „die prinzipale rechte Schrift". „Das Neue Testament und andere Bücher" sind „mehr eine Anweisung [d. i. Nachweis], daß die prinzipale Schrift wahrhaftig in Christo und anderes mehr vollbracht ist" (Bog. A, Bl. 3). „Der Schlüssel der Schrift ist eigentlich anders nicht, denn Gottes Gebot und Willen gelöflick [d. i. gläubig] vollbringen" (Bog. A, Bl. 4). Das ist auch der rechte Schlüssel zum Reiche Gottes (Bog. B, Bl. 1). Zur Herstellung desselben ist „rechter Glaube und Erkenntnis des lebendigen Christus" nötig; diese gipfelt in der Liebe. „Diese . . . ist das schöne lustige Leben in Christo, damit das Herze fluet und der Mensch ganz in Gott verschmolzen und teilhaftig der göttlichen Natur mit Gott ganz vereinigt wird; denn Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott" (Bog. E, Bl. 1). Nun „soll und muß alle Schrift hier auf Erden vollbracht werden" (Bog. E, Bl. 4vo); es tritt „die Restitution aller Dinge" ein, „welche Gott gesprochen hat durch den Mund all' seiner heiligen Propheten von der Welt an" (Bog. H, Bl. 4vo). So weist der Verfasser auf die Wiederkunft Christi gegen „Papisten" und „vermeinte Christen"; die „Gerechten aber mögen

§ 59. Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen.

Die Doppelehe des Landgrafen hat der deutschen Reformation schweren Schaden zugefügt. Wir setzen den äußeren Verlauf dieser schmutzigen Geschichte hier als bekannt voraus[1]. Sie ist und bleibt ein Schandfleck an der deutschen Reformation und im Leben unserer Reformatoren. Wir wollen sie nicht bemänteln, noch weniger entschuldigen. Unsere Aufgabe ist hier nur, die Gedanken zu verfolgen, von denen Luther, Melanchthon und die hessischen Theologen sich dabei haben leiten lassen, sodann die Tragweite der Folgen dieses tragischen Ereignisses zu überblicken. Unbefriedigt vermählt und von wilder Sinnlichkeit erfüllt, hatte der Landgraf den Plan gefaßt, neben seiner rechtmäßigen Gemahlin ein Hoffräulein seiner Schwester, die 16jährige Margarethe von der Saale, zu ehelichen. Um diesen Schritt zu begründen, suchte er durch Butzers Vermittlung im November 1539 die Zustimmung der Wittenberger Theologen zu erlangen. Sie mahnten zwar den Landgrafen von seinem Vorhaben ab, gestatteten es ihm aber doch schließlich mit halben Worten notgedrungen, falls es gewiß sei, daß er sonst in schlimmere Vergehungen verfallen würde (Corp. Ref. III, 864). Sie gaben aber dieses Urteil als einen „Beichtrat", womit sie zugleich verlangten, daß er und die ganze Sache geheim gehalten werden müsse. Hierbei ist zweierlei zu beachten: 1) war Luther durch sein Verständnis des Alten Testamentes innerlich noch nicht evangelisch frei, wie wir es aus seinen Vorlesungen über die Genesis kennen gelernt haben; Philipp aber kannte die Patriarchengeschichten genau und Luthers Erklärung derselben auch; nun zog er die praktischen Konsequenzen, die sich Luther — gefallen lassen mußte. 2) Die Form des „Beichtrates" war der katholischen Pönitenzpraxis entnommen. Was vom Priester im „Beichtrat" gesagt wird, muß geheim gehalten werden und geht keinen Dritten etwas an; es existiert für die Öffentlichkeit nicht. Daher soll Luther, als über diesen leidigen Fall vom 15. bis 17. Juli 1540 zu Eisenach von hessischen und sächsischen Theologen verhandelt wurde, selbst soweit gegangen sein, daß er, wenn über die Sache öffentlich verhandelt werden sollte, eine „gute starke Lüge" nicht scheuen würde[2]. Dieses alles muß man als vom Standpunkte eines katholischen Beichtvaters gesprochen auffassen. Der Reformator, wenn er diese Worte wirklich gesprochen hat, steckte hierbei noch „in den Eierschalen des Mittelalters". Die Sache Philipps wurde aber doch

sich freuen, daß ihre Erlösung nicht weit ist", und „der Herr der Heerschaaren, der den Tempel seines Heiligtums hat aufgeschlossen und den verfallenen Stuhl Davids beschlossen unter einem verworfenen Volke aufzurichten, der wolle", so schließt die Schrift, „seinen starken Arm gewaltiglich ausstrecken, seinen David und Volk lehren streiten und ihre Finger schicken zum Kriege, auf daß bis an alle Enden der Erden seine Herrlichkeit möge in seinem Volke bekannt werden. Amen!"

1. W. W. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Ph. v. Hessen. Marburg 1904. — Friedr. Wiegand, Phil. der Großmütige als ev. Christ. Marburg 1904.

2. Nach handschriftlichen Notizen eines hessischen Rates (aber nicht „Protokoll") bei M. Lenz, Briefwechsel Phil. v. H. mit Bucer I (1880), S. 372 ff. — Vgl. darüber W. Walther, Für Luther wider Rom. Halle 1906, S. 418 ff.

ruchbar und erregte das schlimmste Ärgernis. Wenn der Kaiser den Wortlaut des damaligen Strafrechts gegen Philipp walten ließ, war er verloren; so blieb ihm nichts anderes übrig, als auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 sich zu verpflichten, bei jeder Gelegenheit für die politischen Interessen des Kaisers einzutreten und keinerlei Vereinbarung gegen ihn mitzumachen. Dafür erhielt er vom Kaiser Indemnität. Seitdem hat er im Schmalkaldischen Bunde keine protestantische Vorarbeit mehr getan. Dem Politiker Philipp war das Rückgrat gebrochen. Die Angelegenheiten des Bundes hat er seitdem mehr gehemmt als gefördert. Mit ihm brauchte Karl V. nicht mehr zu rechnen. So wurde die Doppelehe Philipps nicht bloß in moralischer, sondern auch in politischer Hinsicht eine schwere Schädigung der deutschen Reformation. Wie recht hatte doch Luther, indem er sein Werk nicht auf Menschengunst und -kraft, sondern auf Gott und sein Wort stellte! Das half auch in der jetzigen Not.

§ 60. Der Schmalkaldische Krieg. Das Augsburger Interim.

Aber die schwerste und allen fühlbare Hemmung der deutschen Reformation kam erst noch: im Schmalkaldischen Kriege brach der Kaiser die protestantische Fürstenmacht; als Sieger hielt er im September 1547 einen Reichstag zu Augsburg; die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes wurden, soweit sie nicht schon hinter Schloß und Riegel saßen, mit harten Strafen belegt, und der Kaiser fühlte sich jetzt stark genug, dem religiösen Streite in Deutschland nach seinem eigenen Gutdünken ein Ende zu machen. Da von dem Papste Paul III. und dem von ihm beeinflußten Trienter Konzile, das inzwischen von ihm nach Bologna verlegt worden war, kein Entgegenkommen in dieser Sache zu erwarten war, so führte der Kaiser jetzt auf eigene Hand einen neuen interimistischen Rechtszustand für Deutschland herbei. Drei von ihm berufene Theologen, die katholischen Bischöfe Julius von Pflug und Helding von Mainz und der brandenburgische Hofprediger Johann Agrikola, letzterer als Vertreter eines gefügigen Protestantismus, brachten einen Lehrentwurf zustande, in dem zwar Priesterehe und Laienkelch zugestanden, aber über Kirche und Hierarchie, über Kultus und kirchliche Sitten durchaus katholische Ansichten vorgetragen wurden, gegen alle früheren Reformations-Entwürfe ein schlimmer Rückschritt. Auch sollten die Katholiken mit ihm nicht behelligt werden; er galt nur den Protestanten; ihnen wurde auch auferlegt, sich dem Papste und den Bischöfen zu unterwerfen. Am 15. Mai 1548 gab der Kaiser dieser Ordnung Gesetzeskraft. Das ist das sogenannte Interim Augustanum[1]. Mit Anwendung rohester Gewalt setzte der Kaiser die Annahme dieses Interims in Süddeutschland durch; in Norddeutschland gelang das nur ganz vereinzelt, durch Herzog Erich II. von Braunschweig im Fürstentume Göttingen-Kalenberg und durch den Kurfürsten Moritz in der gemil-

1. Text in Bieck, Das dreyfache Interim. Leipzig 1721. Excerpte bei Gieseler II, 1, S. 347 ff.

derten Form des Leipziger Interims in Kursachsen[1]. (Auf den Interimistischen Lehrstreit, der sich daran knüpfte, kommen wir in einem anderen Zusammenhange zu sprechen.) Aber die Macht des Kaisers stieg noch mehr, als der neue Papst Julius III. sich seinen Wünschen anbequemte und das Konzil nach Trient zurückverlegte. Jetzt zwang er die protestantischen Fürsten, das Konzil zu beschicken. Die süddeutschen Stände und Kursachsen ließen zu diesem Zwecke Konfessionen abfassen. So entstanden die Confessio Virtembergensis von Johann Brenz verfaßt[2] und die Confessio Saxonica, aus der Feder Melanchthons[3]. Die Württemberger, welche zeitig genug in Trient eintrafen, konnten ihre Konfession wenigstens in einer Privat-Kongregation des Konzils einreichen. Als aber die sächsischen Gesandten noch auf der Reise waren, wandte sich das Geschick des schwer bedrohten Protestantismus. Moritz' von Sachsen Zug nach dem Süden gelang. Der Kaiser mußte den Passauer Vertrag vom 2. August 1552 annehmen, durch welchen die gefangenen Fürsten frei gegeben und „den Protestanten ein ihre Gewissensfreiheit sichernder Religionsfriede verbürgt wurde"[4].

§ 61. Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555.

Der Reichstag zu Augsburg brachte endlich im Jahre 1555 das ersehnte Friedenswerk, nicht in dem Umfange, wie die Protestanten es erhofft hatten, aber als definitiv gültiges Recht doch von unschätzbarem Werte.

Der Friede galt allerdings nur den Reichsständen und nur den Anhängern der katholischen Religion und denen der Augsburgischen Konfession; zwischen beiden Konfessionen haben die Stände freie Wahl; die Landesregierungen erhielten also hierdurch das Jus reformationis. Den geistlichen Reichsständen aber wurde durch das Reservatum ecclesiasticum (§ 18 der Urkunde) der Übertritt zum Protestantismus äußerst erschwert (sie sollen, falls sie übertreten, Amt und Einkünfte sogleich verlassen ꝛc.). Die Untertanen wurden in ihrem Religionsbekenntnis vom Landesherrn abhängig; an rechtliche Gewährung der Gewissensfreiheit, für die Luther seit 1520 gestritten, und die im Prinzip des Protestantismus lag, dachte niemand; es galt der Grundsatz „cujus regio, ejus religio"; nur wurde ihnen (in § 24 der Urkunde) für den Fall, daß sie die Religion ihres Landesherrn nicht annehmen wollten, das Recht der Auswanderung, aber auch das nur unter gewissen Bedingungen, zugestanden: „freier Abzug nach Verkauf ihrer Hab und Güter gegen billigen Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer". Trotz der offen-

1. Text bei Bieck a. a. O. 361 ff.

2. „Confessio piae doctrinae etc." in Pfaffii Acta et scripta publica eccl. Wirt. Tüb. 1720. 4°. p. 276.

3. Confessio doctrinae Saxonicarum Ecclesiarum Synodo Tridentinae oblata oder nach ihrem Originaltitel Repetitio confessionis Augustanae etc. Herausgegeben von Bürger. Leipzig 1722.

4. Gieseler a. a. O. III, 1, 371. — G. Bonwetsch, Gesch. d. Pass. Vertrages. Gött. Preisschrift 1907.

kundigen Mängel des Religionsfriedens waren doch zweierlei Fortschritte erreicht. Erstens war für die Stände Augsburger Konfession ein bürgerlicher Friedenszustand hergestellt; sie wurden als gleichberechtigt anerkannt, schieden sich jetzt in ein Corpus Catholicorum und ein Corpus Evangelicorum und konnten, wenn sie guten Willen hatten, sich in kirchenpolitischen Angelegenheiten gegenseitig in Frieden lassen; die konfessionelle Scheidung der deutschen Territorien war dadurch allerdings besiegelt. Zweitens ist nicht gering anzuschlagen, daß durch das Reformationsrecht der Stände ein inländisches, einheimisches Kirchenregiment möglich wurde, von dem eine spezielle Fürsorge für die Gemeinden erhofft werden konnte, wenn auch die Durchführung des reformatorischen Prinzips der Gewissensfreiheit noch in weiter Ferne lag. Am 25. September 1555 wurde der Reichstagsabschied promulgiert; aber nur Ferdinand, nicht der Kaiser, der sich von allen diesen Verhandlungen fern gehalten hatte, hat ihn unterstegelt; rechtsgültig wurde er daher für das Reich erst durch die Übertragung der Kaiserwürde an Ferdinand am 14. März 1558[1]. Die Reformierten wurden in den Religionsfrieden nicht mit aufgenommen. Manche sehen daher in diesen Vorgängen eine Isolierung des Luthertums, aber mit Unrecht; denn in Deutschland bildeten 1555 die Reformierten eine so kleine Minorität, daß sie gegenüber den Anhängern der Augsburgischen Konfession nicht in Frage kamen. Und wonach hätte man sie rechtlich charakterisieren können? Ein ansehnliches deutsches reformiertes Bekenntnis gab es 1555 überhaupt noch nicht, während man sich staatsrechtlich über die lutherischen Stände genau, eben nach der Augsburger Konfession, orientieren konnte.

Haben wir bisher bei unserem Überblick über die Fortschritte und Hemmungen des Luthertums bis zur staatsrechtlichen Anerkennung desselben im Augsburger Religionsfrieden unsern Blick hauptsächlich auf die inneren Verhältnisse gerichtet, so treten wir nun erst an unsere eigentliche Aufgabe, die dieser Zeitraum uns stellt, heran, indem wir die dogmengeschichtlichen Fortschritte desselben im Zusammenhange darzustellen versuchen. So kommen wir zu der lutherischen Bekenntnisbildung. Wir haben dabei die genuin lutherische, d. h. von Luther selbst beeinflußte Bekenntnisbildung, von der spätlutherischen, die von Männern der zweiten und dritten Generation des Zeitalters herrührt, wohl zu unterscheiden; jene wird man als eigentliche lutherische Kirchenlehre zu charakterisieren haben. Der Umstand, daß die Augsburgische Konfession und deren Apologie von Melanchthon verfaßt sind, kommt nicht als gegensätzliches Moment in Betracht; denn Melanchthon arbeitet in beiden Schriften mit lutherischem Gedankenmaterial.

---

1. K. Brandi, Der Augsburger Religionsfriede. Krit. Ausg. des Textes. München 1896. — Gieseler a. a. O. III, 1, 372 ff.

B. Die Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften.

§ 62. Einleitung.

Zwischen 1529 und 1537 liegt die eigentlich symbolbildende Periode des lutherischen Protestantismus; denn in dieser Zeit entstanden die originallutherischen Bekenntnisschriften, aus Luthers Feder die beiden Katechismen, aus Luthers Gedanken, aber von Melanchthon verfaßt, die Augsburgische Konfession, der Melanchthon in seiner Apologie derselben eine theologische Lehrschrift hinzufügte; endlich die Schmalkaldischen Artikel, wieder von Luther verfaßt.

Allerdings hat bei Abfassung dieser Schriften kein Mensch daran gedacht, sie als autoritative Lehrnorm für die Zukunft aufzurichten; sie sind vielmehr alle Gelegenheitsschriften, durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingt und veranlaßt; sie müssen also auch aus diesen Verhältnissen verstanden werden. Aber der Lauf der Ereignisse hat es mit sich gebracht, daß man im lutherischen Protestantismus bald eine autoritative Lehrnorm nötig hatte. Da griff man zu diesen Schriften, zuerst 1533 zur Augsburgischen Konfession in Wittenberg (wovon unten weiter die Rede sein soll). So traten diese Schriften allmählich in ein ganz neues Rangverhältnis und erhielten eine autoritative *Bedeutung neben und nach den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen.* Man mag nun in wissenschaftlichen Kreisen hundertmal sagen, die Symbole müssen rein geschichtlich verstanden werden — was wir hier auch nach Kräften tun wollen — so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sie im lutherischen Protestantismus eine ganz singuläre Bedeutung erhalten haben: sie repräsentieren die echt lutherische Kirchenlehre. Um dieser ihrer Bedeutung willen heben wir die Zeit ihrer Entstehung als eine besondere Phase der lutherischen Dogmengeschichte heraus und behandeln jetzt die Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften. Wir vergegenwärtigen uns zunächst die geschichtliche Reihenfolge ihrer Entstehung.

Literatur: Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbes. des Protestantismus 1864, bes. Abh. III „die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des luth. und des ref. Protestantismus. — Joh. Tob. Müller († 1884), Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche. 10. Aufl. Gütersloh 1907. (Ich benutze die 3. Aufl. Stuttg. 1869 und Koldes Einleitung zur 10. Aufl.) — A. Ritschl, Die Entstehung der luth. Kirche, ZKG. 1 (1877), S. 51 ff. — Kattenbusch, A. „Protestantismus" RE.³ 16, 135 ff. — A. Ritschl, Über die beiden Prinzipien des Protestantismus, ZKG. 1 (1877), 397 ff. — K. Müller, Die Symbole des Luthertums, Pr. Jahrb. Bd. 63, S. 121 ff. — C. Stange, Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus, ThStKr. 1897, 3. — E. Fr. Fischer, Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach den Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. Leipzig 1907. — James W. Richard, The Confessional History of The Lutheran Church. Philadelphia, Pa. (1909). (Geschichte der Konfessionen der luth. Kirche.)

§ 63. Luthers Katechismen.

Greg. Langemack, Historia catechetica, II. Stralsund 1729ff. – J. Chr. W. Augusti, Versuch einer hist.-krit. Einleitung in die beiden Katechismen der ev. Kirche. Elberfeld 1824. – G. Veesenmeyer, Literarisch-bibliographische Nachrichten von einigen evangelischen katechetischen Schriften. Ulm 1830. – K. Th. Schneider, D. M. Luthers kleiner Katechismus. Nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet. Berlin 1853. – Th. Harnack, Der kleine Katechismus D. M. Luthers in seiner Urgestalt. Stuttgart 1856. – L. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus. 2 A. Hamb. 1868. – R. Calinich, Luthers kl. Katechismus. Lpz. 1882. – G. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus. Leipzig 1894. D. M. Luthers Katechismen. Hrsg. von Bertheau. Hamburg 1896. – Friederike Fricke, Luthers kleiner Katechismns in seiner Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts. Gött. 1898 [behandelt die Verbreitung des kleinen Katechismus]. – G. Rietschel, Die erste Ausgabe des kleinen Katechismus Luthers in Tafelform. ThStKr. 1898, S. 592ff. – F. Cohrs, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion I (Monumenta Germ. Paed. XX). Berlin 1900. – Derselbe, A. „Katechismen Luthers", RE.[3] 10, 130ff. – A. Ebeling, Historisch-kritische Ausgabe von M. Luthers kleinem Katechismus. Urtext mit den Abweichungen bis 1580 rc. 2 A. Hannover 1901. – K. Knoke, Die Ausgaben des Lutherischen Katechismus bis zu Luthers Tode. Stuttgart 1903. – Derselbe, Luthers kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben in hochdeutscher, niederdeutscher und lateinischer Sprache herausgegeben. Halle 1904. – Derselbe, Zur Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt des kleinen Katechismus. Katech. Ztschr. 1906. – O. Albrecht, Zur Bibliographie und Textkritik des kleinen lutherischen Katechismus, Archiv für Ref.-Gesch. I–III (1903–1905). – Derselbe, Luthers kleiner Katechismus nach der Wittenberger Ausgabe von 1540. Erfurt 1904. – Derselbe, Der kleine Katechismus D. M. Luthers vom Jahre 1536 (Fackimileausgabe) hrsg. u. . . . untersucht. Halle 1905. – Derselbe, Katechismusstudien. ThStKr. 1907.

Wiederholt war Luther in seiner priesterlichen und pfarramtlichen Praxis veranlaßt worden, einzelne von den althergebrachten Katechismusstücken zu behandeln; seit 1516 können wir das verfolgen. Besonders kam er durch das Beichtehören zu der Erkenntnis, daß nicht ein willkürliches Sündenregister, sondern die zehn Gebote der beste Beichtspiegel seien. So erschien von ihm 1518 die „Kurze Auslegung der zehn Gebote, ihrer Erfüllung und Übertretung" (W. A. 1, 248ff.; E. A. 36, 146ff.) und 1519 die „Kurze Unterweisung, wie man beichten soll" (W. A. 2, 57ff.; E. A. 21, 245ff.), auch im Wesentlichen eine Auslegung der zehn Gebote. Noch in demselben Jahre folgten verschiedene Auslegungen des Vaterunsers. Beiderlei Arbeiten samt einer Auslegung des Glaubens faßte Luther 1520 zusammen in der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers" (W. A. 7, 195ff.; E. A. 22, 1). Diese Publikation bietet die erste Zusammenfassung der drei katechetischen Lehrstücke, die bedeutenste Vorarbeit zu den Katechismen. Hier hat er sich auch in der Vorrede über den inneren Zusammenhang dieser drei Stücke ausgesprochen: Aus den „Geboten" lernt der Mensch seine Krankheit erkennen, daß er sieht, was er tun und nicht tun kann; im „Glauben" wird ihm gelehrt, wo er die Arzenei der Gnade finden soll, der ihm helfe fromm werden, daß er die Gebote halte. Der „Glaube" zeigt ihm Gott und seine Barmherzigkeit, in Christo uns angeboten. Das Vaterunser aber

lehrt, wie er dieselben begehren, holen und zu sich bringen soll, nämlich mit ordentlichem, demütigem, tröstlichem Gebet. So wirds ihm gegeben. Also wird er durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig. Die „Kurze Form usw." hat weiteste Verbreitung gefunden und wurde der Grundstock des zuerst 1522 herausgekommenen Betbüchleins (Cohrs, Mon. Germ. Paed. XX. 3ff.). Ein neuer Antrieb, Katechismusstücke vor der Gemeinde zu treiben, erwuchs Luther aus der Verwirrung, welche Karlstadt 1522 in Wittenberg angerichtet hatte. Luther mußte nach seiner Rückkehr von der Wartburg alle Kräfte anspannen, das Wittenberger Kirchenwesen von Grund auf im evangelischen Sinne gewissermaßen neu aufzubauen; dazu war die religiöse Unterweisung der Unmündigen ein dringend nötiges Erfordernis. Seit der Fastenzeit wurden in Wittenberg Katechismuspredigten gehalten, zuerst von Luther, später auch von Bugenhagen, als dieser das Stadtpfarramt übernommen hatte. Um nun für solchen Unterricht der Unmündigen, des Volkes und der Jugend, einen festen Leitfaden zu haben, beschloß Luther 1525 die Herstellung eines „Katechismus". Erst sollten ihn Jonas und Agrikola bearbeiten. Weil sie jedoch beide, aus Gründen, die wir nicht kennen, versagt haben, so entschloß sich Luther selbst, an das Werk zu gehen. Da er aber den Katechismus zugleich mit einer Anleitung zu seinem Gebrauch herausgeben wollte, so zog sich die Sache vorläufig in die Länge. Man benutzte ein aus einer Neubearbeitung von Luthers Betbüchlein hervorgegangenes „Büchlein für die Laien und Kinder" (Cohrs, Mon. Germ. Paed. XX, 169ff.), wo neben den uns bekannten drei katechetischen Hauptstücken auch schon ein Lehrstück von der Taufe (wobei aber der Taufbefehl noch fehlt) und vom Abendmahl auftaucht. Es ist nicht von Luther direkt verfaßt, aber gewiß unter seiner Zustimmung erschienen. In ihm haben wir die Grundlage für den Text des Katechismus. Die Grundlage aber für die Auslegung desselben sind Luthers Katechismuspredigten aus dem Jahre 1528. Für den damals in Braunschweig abwesenden Bugenhagen hielt er drei Reihen Katechismuspredigten, die erste im Mai, die zweite im September, die dritte im Dezember 1528. Der Wittenberger Diakonus Georg Rörer hat sie nachgeschrieben; aus diesen Nachschriften kann man „das allmähliche Wachstum von Luthers Katechismusauslegung noch erkennen" (Kolde)[1]. Ob Luther die schon 1528 in Süddeutschland erschienenen Katechismen von Kaspar Gräter in Heilbronn, von Johann Brenz in Schwäbisch-Hall und von Andreas Althamer in Ansbach, der seine Schrift ausdrücklich „Katechismus" betitelt, gekannt hat, muß dahin gestellt bleiben. Er hatte neuen Anlaß genug, an die Ausarbeitung eines Katechismus zu denken, als er auf der Kirchenvisitation im Jahre 1528 die große Unwissenheit des Volkes in religiösen Dingen selbst kennen lernte. Hatte er schon in der „Deutschen Messe" (1526) im deutschen Gottesdienste einen groben, schlichten, einfältigen, guten Katechismus für nötig gehalten, so mußte er jetzt sich entschließen, dieses Bedürfnis selbst zu befriedigen: es mußte ein Volks- und Kinderbuch werden, gewissermaßen als ob Heiden zu Christen gemacht werden

1. Zu vgl. G. Buchwald, Die Entstehung usw., S. XIVff.

sollten, wie er in der „deutschen Messe“ schreibt: „Katechismus heißt Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wollen, lehret und weiset, was sie glauben, tun, lassen und wissen sollen im Christentum“.

Im Januar 1529 ist Luther an der Arbeit; am 15. d. M. schreibt er an den Braunschweiger Pfarrer Martin Görlitz „modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor“[1]. Es bezieht sich das wohl auf die Ausarbeitung des später sogenannten Großen Katechismus, von dem Georg Rörer am 20. Januar 1529 hoffte, daß er auf der nächsten Frankfurter Messe werde ausgegeben werden. Daneben berichtet Rörer aber zugleich von einem Katechismus in Tafelform („tabulae“) für die Kinder und das Gesinde („pro pueris et familia“). Luther wird also, als er den großen Katechismus schrieb, das Bedürfnis empfunden haben, einen kurzen, leicht faßlichen Auszug daraus herzustellen; nach der Sitte der Zeit wählte er dafür die Tafelform, die Plakatform, die im Hause oder in der Schule an die Wand geheftet werden sollte[2]. Die Tafeln wurden stückweise hergestellt, die erste Tafel im Januar 1529, die zweite im März 1529 (über Beichte, Taufe und Abendmahl)[3]. Dazu werden dann der Morgen- und Abendsegen und die eigentliche Haustafel gekommen sein. Erhalten sind uns diese Tabulae nicht; sie sind schnell vergriffen worden; aber ein niederdeutscher Wittenberger Tafeldruck existiert[4].

In der ersten Hälfte des Monats April 1529 erschien in Hamburg, wohl von Bugenhagen verfaßt, eine niederdeutsche Übersetzung der Tabulae in Buchform (herausgeg. v. C. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus 29. Hamburg 1868). Ihr Titel lautet „Eyn Catechismus effte vnderricht usw.“. Luther selbst gab zuerst seinen Großen Katechismus heraus; am 23. April 1529 versendete ihn Rörer[5]. Er hatte den Titel „Deudsch Catechismus Mart. Luther.“ und enthielt den Text der zehn Gebote, des Apostolischen Symbols und des Vaterunsers. Das seien die nötigsten Stücke, die man zum ersten lernen muß von Wort zu Wort zu erzählen. „Wenn nun diese drei Stücke gefasset sind“, fährt L. fort, „gehört sich auch, daß man wisse zu sagen von unsern Sakramenten“. Deshalb folgen die Einsetzungsworte der Taufe und des Abendmahls und die ausführliche Auslegung derselben, gedacht offenbar als Anleitung „zu nutzbringender Predigt über den Katechismusstoff“. (Abdruck der ersten Ausgabe bei Bertheau a. a. O. S. 40ff.) Der große Katechismus hat im ganzen die Gestalt behalten, in der er zum ersten Male erschien; eine zweite Ausgabe, ebenfalls vom Jahre 1529, brachte am Schlusse noch eine „kurze Vermahnung zur Beichte“ hinzu; eine dritte vom Jahre 1530 eine längere Vorrede über die Wichtigkeit des Katechismusunterrichtes für das ganze Leben. (Über die

1. Enders 7, 43.
2. G. Buchwald, Zur Wittenberger Stadtgeschichte, Leipzig 1893, S. 51; bei Kolde, Hist. Einl. LVIII.
3. Rörer an Roth, bei Buchwald im Archiv f. Gesch. d. deutsch. Buchhandels XVI, 84 f.
4. Rietschel, ThStKr. 1898, S. 522ff.
5. G. Buchwald, Zur Wittenberger Stadtgeschichte S. 59.

weiteren Ausgaben vgl. Schneider a. a. O. S. XXVIIIf.). Noch 1529 erschien eine niederdeutsche und zwei lateinische Übersetzungen, eine von Lonicer (Marburg 1529), die andere von dem Ansbacher Schulrektor Vincentius Obsopoeus (Hagenau 1529). Die letztere hat Selnecker, vielfach verändert, ins Konkordienbuch aufgenommen.

Bald nach Vollendung des großen ging Luther auch an die Drucklegung des kleinen Katechismus; am 16. Mai 1529 lag er in der von ihm besorgten Buchausgabe vor[1] und erlebte bald eine zweite, inhaltlich mit der ersten übereinstimmende Auflage. Beide Auflagen sind, wie es scheint, verbraucht; wir besitzen also keinen Wittenberger Originaldruck derselben mehr, wohl aber drei Nachdrucke, zwei Erfurter und einen Marburger (den einen Erfurter und den Marburger hat Th. Harnack, a. a. O. S. 5ff., den andern Erfurter H. Hartung in Leipzig in faksimilierter Separatausgabe herausgegeben). Aus der Vergleichung der Druckfehler etc. ergiebt sich die Annahme, daß die beiden Erfurter Nachdrucke den beiden ersten Originalausgaben am nächsten stehen dürften. Sie hatten, nach diesen Nachdrucken zu schließen, den Titel „Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger. Mart. Luther." und enthielten außer den Tabulae noch Vorrede, Morgen- und Abendsegen, Haustafel und Traubüchlein; die dritte Auflage brachte das Taufbüchlein hinzu. Während also die Tabulae für die Hausväter bestimmt waren, bildet die Buchform „eine kleine Hausagende" für die Pfarrer und Prediger (Cohrs). Am 13. Juni 1529 lag bereits eine dritte Auflage der Buchausgabe vor, wie G. Rörer in einem Briefe von diesem Tage berichtet[2]. Sie hatte den Titel „Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger, gemehret und gebessert"; von ihr ist eine, leider defekte, Originalausgabe erhalten (abgedruckt bei Th. Harnack a. a. O. 21aff.). Hier ist noch eine „kurze Weise zu beichten für die Einfältigen dem Priester" und die Litanei hinzugefügt. In der Ausgabe von 1531 hat Luther die „kurze Weise zu beichten" von 1529 durch einen andern Beichtunterricht ersetzt und diesen zwischen das vierte und fünfte Hauptstück eingeschoben: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten". (Was ist die Beicht? Antw. Die Beicht begreift zwei Stücke in sich usw.). Auch in den folgenden Originalausgaben, die bis zu seinem Tode erschienen, hat Luther mancherlei sachliche, besonders aber sprachliche Verbesserungen vorgenommen. (Alles dies ist berücksichtigt in Kawerau's Edition des kleinen Katechismus in der sog. Braunschweiger Ausgabe der Werke Luthers III, 82ff.). Erst nach Luthers Tode ist der Eingang in die zehn Gebote „Ich bin der Herr dein Gott" hinzugekommen und endlich ganz später die Doxologie am Schlusse des Vaterunsers (Cohrs).

Der kleine Katechismus wurde ebenfalls 1529 ins Lateinische übersetzt und zwar zuerst von einem Unbekannten als Anhang zu der lateinischen

1. G. Buchwald, Archiv f. Gesch. d. Buchhandels XVI, S. 91, Nr. 220 (Rörer versandte an diesem Tage zwei Catechismi minores) und 92, Nr. 224; Derselbe, Entstehung usw., S. XIIIbf.

2. Derselbe, Archiv usw., S. 92.

Übersetzung des „Betbüchleins" „Enchiridion piarum precationum" unter dem Titel „Simplicissima et brevissima Catechismi expositio", gedruckt zu Wittenberg. In demselben Jahre erschien, ebenfalls in Wittenberg, eine zweite Übersetzung von Joh. Sauermann: „Parvus Catechismus pro pueris in schola", nach der dritten Buchausgabe hergestellt[1]. Diese Übersetzung ist, mit mehreren Veränderungen, ins Konkordienbuch übergegangen.

Nimmt man den kleinen Katechismus als Unterrichtsbuch, so wird man nur Kawerau (in seiner Einleitung zur Braunschweiger Ausgabe) zustimmen können, daß er keine Kinderdogmatik hat sein wollen und die Schulsprache der Theologen sorgfältig vermeidet, daß er sich aller Polemik enthält und das apostolische Glaubensbekenntnis evangelisch verstehen lehrt, indem er es aus der Zerpflückung in zwölf Glaubensartikel befreit und dafür zur Aussage von dem in seinen Werken wirksam gewordenen, das Christenleben beseligenden Gotte der Offenbarung macht. Aber dieser didaktische Gesichtspunkt darf hier zurück treten. Für uns kommt er als Grundstock des Großen Katechismus in Betracht und erhält mit ihm eine eminente dogmengeschichtliche Bedeutung; gerade der kleine Katechismus schafft von 1529 an die Kontinuität des Geistes der lutherischen Kirche, die innere Einheit derselben von einer Generation zur andern.

Man hat gefragt, und muß sich ja auch im wissenschaftlichen Interesse fragen, wie Luthers Katechismen „zum Range symbolischer Schriften" gekommen sind. Das läßt sich sehr leicht beantworten. Ein Beschluß darüber liegt nicht vor, wäre auch recht überflüssig gewesen; denn bei der überragenden Autorität Luthers im Bereiche des deutschen und skandinavischen Protestantismus, wie wir aus der Verbreitung seiner Lehre sahen, mußte sein Katechismus ganz von selbst einzigartige Beachtung finden: der kleine wird Lehrnorm, der große gibt den Stoff für die überall als notwendig eingeführten Katechismuspredigten ab; so gewannen beide ganz von selbst autoritative Bedeutung. 1561 wurde der luth. Katechismus auf einem Tage zu Lüneburg in den dort angenommenen „Artikeln" neben Augustana, Apologie und Schmalkaldischen Artikeln als symbolisches Buch genannt[2]. Das Erscheinen des Heidelberger Katechismus von 1563, der im Gegensatz gegen den lutherischen gedacht ist und ein reformiertes Bekenntnis sein sollte, hat dann den Lutheranern die Bedeutung des lutherischen Katechismus erst recht vor Augen geführt; er galt seitdem unbezweifelt als genuin lutherische Lehrnorm, und das Konkordienbuch bestätigte nur einen vorhandenen Tatbestand, als es die Katechismen Luthers unter die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufnahm.

1. Der Übersetzer, bis jetzt sonst noch unbekannt, ist nicht identisch mit dem Joh. Sauermann, der Kanonikus von Breslau und Plebanus von Hirschberg war; denn dieser starb schon 1510.

2. G. Kawerau, A. „Corp. doctrinae" in RE.[3] 4, 294.

§ 64. Die Augsburger Konfession.

H. Förstemann, Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg, 2 Bde. Halle 1833–35. – Derselbe, Archiv für die Gesch. der kirchl. Ref., Bd. I. Halle 1831. – F. W. Schirrmacher, Briefe u. Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg und des Reichstages zu Augsburg 1530. Gotha 1876. – Dav. Chytraeus, Historie der Augsburger Konfession. Rostock 1576 u. ö. – G. Coelestin, Historia Comitiorum A. MDXXX Augustae celebr. Francof. ad V. 1597. – J. J. Müller, Historie von der Evangelischen Stände Protestation – wie auch ferner dem zu Augsburg auf dem Reichstage 1530 übergebenen Glaubensbekenntnis usw. Jena 1705. – E. S. Cyprian, Historie der A. C. Halle 1731. – Salig, Historie der Augsb. Conf. Teil 1. – G. G. Weber, Kritische Gesch. d. A. C. Frankfurt 1782. – Ed. Köllner, Symbolik der luth. Kirche. Hamburg 1837. – R. Calinich, Luther und die Augsburgische Konfession. Leipzig 1861. – J. K. F. Knaake, Luthers Anteil an d. A. C. Berlin 1863. – G. L. Plitt, Einleitung in die Augustana, 2 Teile. Erlangen 1867 f. – A. Zöckler, Die Augsb. Conf. als Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche. Frankfurt 1870. – Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert. Gotha 1896. – Derselbe, A. „Augsburger Bekenntnis usw." RE.³ 2, 242 ff. – P. Tschackert, Die unveränderte Augsburgische Konfession deutsch u. lat. nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Leipzig 1901. – Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung zum erstenmal herausgegeben u. geschichtlich gewürdigt. Gütersloh 1906. – Derselbe, Neue Augustanastudien, NKZtschr. 17 (1906), S. 729 ff. – Derselbe, Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1907. S. III ff. – Ad. Hasenclever, Neue Mitteilungen über den Verbleib von Melanchthons lat. Originalhandschrift der Conf. Aug., ZKG. 29 (1908), 1.

Als Luther die Katechismen ausarbeitete, verdüsterte sich der politische Himmel in Deutschland gefahrdrohend. Seit dem Speyerer Reichstage im Frühjahr 1529 hatten die katholischen Stände in Deutschland das Übergewicht. Um ein politisches Gegengewicht gegen sie zu schaffen, hatte Philipp von Hessen die schweizerischen und die deutschen Evangelischen zu vereinigen gesucht. Das Marburger Religionsgespräch 1529 (Anfang Oktober) war aber, wie wir oben sahen, erfolglos verlaufen. Fünfzehn Artikel waren zum Vergleich vorgelegt worden; davon einigte man sich wohl äußerlich über vierzehn, aber gerade über den, auf den Luther alles ankam, Art. 15 über die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl, verglich man sich nicht[1]. Von Marburg begab sich Luther nach Schleiz, wohin ihn, Melanchthon und Justus Jonas der Kurfürst Johann von Sachsen berufen hatte. Der Kurfürst plante damals ein Schutzbündnis mit solchen Ständen, die im Glauben wirklich übereinstimmten; auf ein Zusammengehen mit den süddeutschen Städten verzichtete er schroff und brach die Gemeinschaft mit ihnen ab. (Vgl. H. v. Schubert, oben S. 259.) Die 17 „Schwabacher Artikel" („Artikel vom Churfürsten des Glaubens halb") enthalten die Hauptartikel der lutherischen Lehre klar und scharf. Sie sollten gleich eine unerwartet große Bedeutung erhalten[2]. Am 11. März 1530 gelangte nämlich nach Torgau in die Hände des Kurfürsten

1. Die Marburger Artikel bei Kolde, Augsb. Konf. S. 119 ff.
2. Die Schwabacher Artikel ebendas. S. 123 ff.

Johann von Sachsen das kaiserliche Ausschreiben, durch welches Karl V. am 21. Januar d. J. von Bologna aus einen Reichstag auf den 8. April 1530 nach Augsburg berief. Als Gegenstände waren zwei angegeben: 1) die Abwendung der Türkengefahr, 2) die Beilegung der religiösen Streitigkeiten. Die Einladung war wohlwollend und versöhnlich gehalten: Der Kaiser wollte eines Jeglichen Gutdünken, Opinion und Meinung hören und die Fehler beider Teile abtun. Die evangelischen Reichsstände waren also als Partei anerkannt, wie die katholischen auch; der Kaiser stand über beiden. Am kursächsischen Hofe erwartete man viel von diesem Reichstage, da man ihn für einen Ersatz eines bis jetzt vergeblich gewünschten Konzils hielt. Der Kurfürst befahl daher den Wittenberger Theologen, sie sollten über alle zwiespältigen Artikel sowohl vom Glauben als auch von anderen Kirchengebräuchen sich beraten, ob und wieweit man auf dem zukünftigen Reichstage verhandeln könne[1]. Auf den 20. März sollten sie das Ergebnis ihrer Beratung in Torgau vorlegen. Bis zum 20. waren sie aber noch nicht fertig, so daß der Kurfürst noch am 21. ein besonderes Mahnschreiben an sie ergehen ließ. Am 27. März war Melanchthon in Torgau und bei dieser Gelegenheit wird er wohl die Artikel überbracht haben[2]. Da sich in den uns erhaltenen Akten jener Verhandlungen kein Schriftstück mit der Überschrift „Torgauer Artikel" oder einer ähnlichen findet, so war man lange im Ungewissen, was man unter den zu Torgau übergebenen Artikeln zu verstehen habe. Brieger hat es zur Wahrscheinlichkeit erhoben, daß wir als solche eins von den zahlreichen, in Förstemanns Urkundenbuch I abgedruckten Schriftstücken zu verstehen haben, welches von den Mißbräuchen handelt und etwa dem zweiten Teile der Augsburgischen Konfession entspricht (Förstemann a. a. O. I, 68–84, abgedruckt bei Kolde, Augsb. Konf. S. 128ff.). In diesem Schriftstücke wird am Schlusse dem Kurfürsten anheim gestellt, daß er, falls man von ihm noch wissen wolle, was er in seinem Lande sonst predigen lasse, auch noch Artikel der Lehre überantworten könne, damit man sehe, daß er keine ketzerische Lehre zugelassen, sondern das heilige Evangelium aufs reinste habe predigen lassen. Als solche Artikel der Lehre lagen bereits die Schwabacher vor. So verfügte der Kurfürst schon über zwei wertvolle Vorarbeiten, die je nach Bedürfnis weiter bearbeitet werden konnten. Die Gelegenheit dazu kam bald.

Am Sonntage Judica, den 3. April 1530, verließen die Theologen Luther, Melanchthon und Justus Jonas Wittenberg, um, dem kurfürstlichen Befehle gemäß, ihren Landesherrn auf der Reise nach Augsburg zu begleiten. Am 4. April verließ der Kurfürst mit ihnen Torgau; in seine Begleitung traten unterwegs noch hinzu Georg Spalatin aus Altenburg, der Magister Johann Agrikola von Eisleben und Kaspar Aquila aus Saalfeld. Am 15. April war man in Koburg, an der südlichen Grenze des Kurfürstentums, wo acht Tage Rast gemacht wurde. Luther mußte hier zurückbleiben, weil man dem Kaiser nicht zumuten konnte, in seiner Reichsstadt einen geächteten Mann zu dulden. So blieb Luther in der mit einer guten Besatzung verwahrten Burg

1. Förstemann, Urkundenbuch I, 43. 2. Corp. Ref. 2, 33, Plitt 520.

und unterstützte von hier aus die Augsburger Theologen dauernd mit seinem Rate und seinem Troste.

Da man darauf rechnete, dem Kaiser alsbald eine Verteidigungsschrift übergeben zu müssen, so hat Melanchthon schon in Koburg angefangen, die mitgebrachten Vorlagen zu einer solchen „Apologie" zu bearbeiten und eine Einleitung dazu zu schreiben[1]. Am 2. Mai zog der Kurfürst in Augsburg ein. Hier erfuhr man alsbald, daß die bayerischen Herzöge die theologische Fakultät zu Ingolstadt beauftragt hatten, die ketzerischen Lehren Luthers, die er seit zwölf Jahren vorgetragen, zusammenzustellen und anzugeben, wie sie am zweckmäßigsten widerlegt werden könnten. Das dürfte einem Johann Eck zum Anlaß gedient haben, 404 Sätze Luthers, „die den Frieden der Kirche stören", zusammenzustellen und diese Schrift dem Kaiser zu widmen, zugleich mit dem Erbieten, die Unchristlichkeit der lutherischen Sätze in einer öffentlichen Disputation vor Kaiser und Reich zu beweisen. Gegenüber diesem brüsken Angriff Ecks, der die katholischen Stände hinter sich hatte, erwies sich als notwendig, daß die von Kursachsen geplante Verteidigungsschrift zu allererst Artikel des Glaubens enthalten müsse; da aber der Kaiser keine Zeit haben würde, lange Ausführungen anzuhören, so entschloß sich Melanchthon als Redaktor des Ganzen die Glaubensartikel möglichst kurz und in Gestalt eines Bekenntnisses abzufassen; die Verteidigung wegen der abgeschafften Mißbräuche mußte dann in „die zweite Stelle rücken"[2]. Das in Koburg geschriebene Exordium wurde umgearbeitet und „mehr rhetorisch" gestaltet[3]. Am 11. Mai war das Bekenntnis soweit fertig, daß der Kurfürst Johann von Sachsen es an Luther zur Begutachtung schicken konnte[4]. Am 15. Mai sandte Luther es zurück mit dem Bemerken „Ich hab M. Philippsen Apologia überlesen: die gefället mir fast wohl, und weiß nichts dran zu bessern noch ändern, würde sich auch nicht schicken; denn ich so sanft und leise nicht treten kann. Christus, unser Herr, helfe, daß sie viel und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen!"[5] Melanchthon hätte allerdings gewünscht, daß Luther die Glaubensartikel eingehender durchgesehen hätte. („Vellem percurrisses articulos fidei, in quibus si nihil putaveris esse vitii, reliqua utcunque tractabimus." Melanchthon an Luther am 22. Mai 1530, Corp. Ref. 2, 60). Das Manuskript, welches am 11. Mai aus Augsburg nach Koburg geschickt worden ist, besitzen wir nicht mehr; es läßt sich also auch nicht mehr sicher feststellen, was es eigentlich enthalten haben mag.

---

1. Am 4. Mai 1530 schrieb er von Augsburg an Luther, Corp. Ref. 2, 39: „Ego exordium nostrae apologiae feci aliquanto ῥητορικώτερον, quam Coburgae scripseram". Vgl. Th. Kolde, Die älteste Redaktion usw.

2. Kolde, Einleitung usw. S. VII. — Melanchthon an Luther am 11. Mai 1530: „Mittitur tibi apologia nostra, quamquam verius confessio est. Neque enim vacat Caesari audire prolixas disputationes. Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxima vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes fere articulos fidei complexus sum, quia Eckius edidit διαβολικωτάτας διαβολὰς contra nos. Adversus has volui remedium opponere."

3. S. Anm. 1. 4. Enders 7, 327f.

5. E. A. 54, 145, Nr. 316. De Wette 4, 17.

Aber schon Kolde hat auf die Stelle des Briefes des Kurfürsten vom 11. Mai an Luther aufmerksam gemacht, daß der Kurfürst „die Artikel, so der Religion halben streitig sind", habe von Melanchthon in Augsburg weiter „übersehen und in eine Form ziehen lassen", die er jetzt Luther übersende. Das wird also die ganze Augsburgische Konfession gewesen sein, soweit sie damals fertig war, und wahrscheinlich beide Texte, der deutsche und der lateinische. An dieser Form hat nun Melanchthon auch nach dem 11. Mai täglich weiter gearbeitet, wie er selbst am 22. Mai an Luther schrieb: „In ,,,,Apologia'''' quotidie multa mutamus: locum de votis, quia erat exilior justo, exemi; supposita alia disputatione uberiore. Nunc de potestate clavium etiam disputo etc."[1]. Da die Verteidigungsschrift zunächst für den sächsischen Kurfürsten hergestellt wurde, so beteiligten sich auch seine Räte, besonders der Kanzler Brück, an der Gestaltung derselben. „Der sächsische Ratschlag ist von Doktor Luther wiederkommen. Doktor Brück, der alte Kanzler, hat aber noch hinten und vorne (d. h. überall) daran zu formen", schreiben die Nürnberger Gesandten am 24. Mai[2]. Einiges Licht fällt nun in diese für uns dunklen Verhandlungen durch Koldes Auffindung derjenigen Fassung des Bekenntnisses, welches die Nürnberger Gesandten am 31. Mai erhielten und, nachdem ihnen inzwischen auch die Vorrede zugekommen war, am 3. Juni nach Hause schickten mit der Bemerkung: „es mangelt hinten an einem Artikel oder zweien samt dem Beschluß, daran die sächsischen Theologi noch machen". Das Original war lateinisch; wir besitzen es nur in einer deutschen Bearbeitung, die von Hieronymus Baumgartner für den Nürnberger Rat gemacht war. Diesen wichtigen Text, der für die Entstehungsgeschichte der Augsburgischen Konfession einen festen Punkt bietet, liefert Kolde in seiner Schrift „Die älteste Redaktion usw." S. 4ff. In ihm fehlen noch die späteren Artikel 20 u. 21 („vom Glauben und guten Werken" und „von der Heiligenverehrung"). Der zweite Teil hat die Überschrift „Die spenigen Artikel", deckt sich aber sonst schon wesentlich mit dem Inhalt der späteren Redaktion. Am interessantesten aber erscheint die später gänzlich unterdrückte Einleitung Melanchthons, die unter großen Lobsprüchen auf die Friedensbestrebungen des Kaisers eine energische Verteidigung des sächsischen Kurfürsten wegen der Reformation enthielt: in Sachsen herrsche kirchliche Ordnung „meistenteils nach altem Gebrauch und Gewohnheit der römischen Kirche nach Ausweisung der heiligen Lehrer". Der ganze Ratschlag war also bis jetzt als ein sächsisches Sonderbekenntnis gedacht. Als aber eine Reihe anderer Stände, Markgraf Georg von Brandenburg, Landgraf Philipp von Hessen, die Gesandten von Reutlingen und von Nürnberg, sich dem sächsischen Bekenntnis anschließen wollten, so mußte, wenn man einwilligte, Melanchthons Vorrede zurückgezogen werden. Die Einwilligung erfolgte seit dem 15. Juni, als der Kaiser in Augsburg eingezogen,

1. Corp. Ref. 2, 60.

2. Corp. Ref. 2, 62. — Über das Privatbekenntnis, das der Kurfürst heimlich an den Kaiser geschickt hatte („eine schlechte Übersetzung der Schwabacher Artikel", Kolde), ohne etwas zu erreichen s. C. Stange, ThStKr. 1903, S. 459ff. Kolde, Einl. p. X.

und den evangelischen Ständen ihre gemeinsame schwierige Lage vor Augen getreten war. Der Kanzler Brück entwarf eine neue Vorrede in deutscher Sprache; Justus Jonas übersetzte sie ins Lateinische[1]; sie entspricht in ihrer allgemeinen geschäftsmäßigen Haltung dem kaiserlichen Ausschreiben und kulminiert in der Erneuerung der Appellation an ein freies christliches Konzil. Melanchthon arbeitete inzwischen an der Redaktion des Bekenntnisses weiter, bis am Donnerstag den 23. Juni 1530 die Schlußberatung darüber stattfand. Die evangelischen Stände, deren Räte und zwölf Theologen nahmen daran teil; die Stände unterzeichneten das Bekenntnis. Die Namen der Unterzeichner wird man am sichersten aus den besten uns erhaltenen handschriftlichen Originalkopien des Bekenntnisses feststellen; dort lesen wir als Unterzeichner acht Fürsten und zwei freie Städte, nämlich Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, sodann Johann Friedrich, den Kurprinzen von Sachsen, Ernsts Bruder Franz von Braunschweig-Lüneburg, den Fürsten Wolfgang von Anhalt und den Grafen Albrecht von Mansfeld, dazu die Städte Nürnberg und Reutlingen[2]. Am 24. Juni sollte es in der Reichsversammlung übergeben werden; da es in derselben aber schließlich an Zeit gebrach, so wurde der nächste Tag, Sonnabend der 25. Juni, dazu bestimmt. Dem Kaiser wäre es recht gewesen, daß das Schriftstück einfach, ohne Verlesung, übergeben worden wäre; aber die evangelischen Stände erlangten doch endlich, daß ihnen, gegenüber den öffentlichen Beschuldigungen von seiten der Gegner, nunmehr gestattet würde, ihr Bekenntnis auch öffentlich vorzulesen. In der Kapitelstube des bischöflichen Palastes, in dem der Kaiser wohnte, fand Nachmittag um 3 Uhr die Versammlung statt. Die beiden sächsischen Kanzler, Dr. Brück und Dr. Beyer, traten, der eine mit der lateinischen, der andere mit der deutschen Handschrift des Bekenntnisses, in die Mitte des Raumes, und die Stände, welche sich zum Bekenntnis halten wollten, erhoben sich von ihren Sitzen. Da der Kaiser deutsch schlecht verstand, wünschte er die Verlesung des lateinischen Exemplars; aber der Kurfürst bat zu gestatten, daß, da man sich auf deutschem Boden befinde, das Bekenntnis auch in deutscher Sprache verlesen werden dürfe, was der Kaiser dann auch zugab. Hierauf verlas Dr. Beyer das Bekenntnis in deutscher Sprache, so laut und vernehmlich, daß die vielen Zuhörer, die keinen Platz in der Kapitelstube hatten bekommen können, draußen jedes Wort verstehen konnten. Die Verlesung dauerte zwei Stunden. Dann wurden beide Handschriften überreicht; der Kaiser nahm das lateinische Exemplar an sich, das deutsche, welches durch die Verlesung ein Bestandteil der Reichstagsakten geworden war, übergab er dem Reichskanzler, Kurfürsten und Erzbischof Albrecht von Mainz, zur Aufbewahrung im Reichsarchiv. Gleichzeitig aber redete der Kaiser die Unterzeichner der Konfession in der Stille an, sie bei sich zu behalten und nicht in

1. Förstemann I, 460.

2. Vgl. Die unveränderte Augsb. Konfession deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Meine kritische Ausgabe. Leipzig 1901, S. 230.

Druck zu geben, was diese ihm zusagten[1]. Am Tage darauf wurde von Melanchthon[2] eine Abschrift des Bekenntnisses an Luther geschickt, der ihre schließliche Gestalt also erst jetzt kennen lernte; aber inhaltlich war sie aus seinem Gedankenmaterial aufgebaut, sodaß er sie gelegentlich sogar als seine Konfession bezeichnen konnte[3]. Luther bezeugte auch Melanchthon seine Zustimmung zur Konfession, war aber der Meinung, daß man dem Gegner nicht noch weitere Zugeständnisse machen dürfe („pro mea persona plus satis cessum est in ista „„Apologia““, quam si recusent, nihil video, quid amplius cedere possim, nisi videro eorum rationes aut Scripturas clariores quam hactenus vidi“[4]). Am 6. Juli 1530 spricht er in einem Briefe seine helle Freude aus, daß er die Stunde erlebt hat, in welcher Christus durch seine so ansehnlichen Bekenner in so großer Versammlung öffentlich verherrlicht worden ist in dem „durchweg schönsten Bekenntnis“ („confessione plane pulcherrima“), und er wendet auf sie das Schriftwort Ps. 119, 46 an, mit dem als Motto später die Augsburgische Konfession im Druck erschien und fort und fort gedruckt worden ist, „Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar“. Wohl hat er, als neue Ausgleichsverhandlungen mit den Gegnern in Augsburg eingeleitet waren, am 21. Juli 1530 der „Leisetreterin Apologia“ nachgesagt, daß sie gewisse Artikel verschleiert habe („dissimulasse“), über das Fegefeuer, den Heiligenkult und am meisten über „den Antichrist, den Papst“[5]. Aber am Schlusse des Reichstages hat er doch am 15. September 1530 Melanchthon und seinen Gehülfen das Lob erteilt: „Christum confessi estis, pacem obtulistis, Caesari oboedistis, injurias tolerastis, blasphemiis saturati estis nec malum pro malo reddidistis; summa, opus sanctum Dei, ut sanctos decet, digne tractastis[6].

Wenn es sich nun darum handelt, den echten Text der Konfession kennen zu lernen, so wird man auf die beiden übergebenen Originalhandschriften zurückgreifen wollen. Aber beide sind für uns verloren. Die deutsche Handschrift ist wahrscheinlich in einem Aktenbande des Reichsarchivs, der die Aufschrift trug „Acta conventus imperialis Augustan. Anno 1530“ aufbewahrt gewesen und später von da verschwunden. Nach Kolde hat sie Eck im Jahre 1540 noch zur Einsicht verlangt und dies bewilligt erhalten[7]. Vielleicht ist sie schon damals nicht zurückgeliefert worden, vielleicht aber auch für Verhandlungen auf dem Trienter Konzil dahin mitgenommen und von da nicht

1. Vgl. Corp. Ref. 26, 219; 2, 431; 2, 143. Weber, Kritische Geschichte usw. I, 156–158; Tschackert, Die unveränderte Augsb. Konf. usw. S. 8; Kolde, Einl. S. XX.

2. Enders 8, 32f.

3. Luther in den Tischreden: „Der Katechismus, die Auslegung der zehn Gebote und die Augsburgische Konfession sind mein“. Walch XXII, 1532. Lat. bei Kolde, Einl. S. XX, Anm. 6: „Confessio Augustana mea“.

4. Luther an Melanchthon, 29. Juni 1530, Enders 8, 42.

5. Luther an J. Jonas, Enders 8, 133.

6. Luther an Melanchthon, Enders 8, 259. Kolde, Einl. XX.

7. Th. Kolde, Neue Augustanastudien S. 739. Derselbe, Einl. S. XXX.

mehr zurückgekommen[1]. Nachforschungen nach ihr an den Orten, wo Trienter Akten liegen, besonders in Rom, sind bisher resultatlos geblieben. Allerdings hatte man im Mainzer Archiv noch eine deutsche Handschrift der Konfession, die man als die echte ausgab, so daß die lutherischen Theologen sie in gutem Glauben 1580 auch in das Konkordienbuch aufnahmen. Aber diese „Mainzer" Handschrift, die sich jetzt in Wien befindet, ist nicht fehlerfrei geschrieben und hat noch keine Unterschriften, repräsentiert also die noch unfertige Konfession. (Vgl. meine kritische Ausgabe der Augsb. Konf. 1901 S. 15ff.)

Die lateinische Originalhandschrift kam nach Schluß des Reichstages nach Brüssel in das dortige kaiserliche Archiv. Dort ist sie noch im Jahre 1560 von dem Bischofe Lindanus von Roermund eingesehen worden. Als aber Philipp von Spanien auf die hohe Bedeutung dieser Handschrift aufmerksam geworden war, gab er in einem Briefe vom 18. Februar 1569 dem Herzog Alba den Befehl, sich die Originalhandschrift der Konfession von dem Archivar Viglius Zwichem ausliefern zu lassen und sie gelegentlich nach Spanien mitzubringen, „damit das verdammte Werk für immer vernichtet werde"[2]. Zwichem hat die Handschrift an Alba abgeliefert, wie er selbst berichtet[3]. Man nimmt daher mit gutem Grunde an, daß die Handschrift von Alba dem Könige Philipp übergeben und auf dessen Befehl vernichtet ist. Jedenfalls sind alle Nachforschungen nach ihr in Spanien bis jetzt erfolglos geblieben.

Bei dem großen Interesse, das die Konfession erregte, ist es begreiflich, daß im Reiche vieler orten Nachfrage nach ihr stattfand. So erklärt sich, daß noch während des Reichstages, trotz des kaiserlichen Verbotes, von unberufener Seite Drucke derselben veranstaltet wurden; man kennt deren sechs deutsche und einen lateinischen. Da sie zahlreiche Fehler enthielten, so entschloß sich endlich Melanchthon, auch trotz des kaiserlichen Verbotes, einen korrekten Druck der Konfession herzustellen. Für die Herstellung des lateinischen Textes benutzte er ein „Exemplar bonae fidei", wie er sich selbst äußert. So wurde der Druck 1530 fertig gestellt. Da Melanchthon ihn aber zugleich mit der Apologie des Bekenntnisses herausgeben wollte, so verzögerte sich die Ausgabe bis zum nächsten Jahre. Wahrscheinlich erschien zuerst die lateinische Ausgabe der Konfession und Apologie Ende April oder Anfang Mai, und, als Justus Jonas mit der Bearbeitung des deutschen Textes der Apologie fertig geworden war, beide Texte zusammen. Es ist eine Quartausgabe und hat den Titel „Confessio fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V Caesari Aug. in Comiciis Anno MDXXX. Addita est Apologia Confessionis. Beide, Deudsch Vnd Latinisch. Psalm 119. Et loquebar de testimoniis tuis in conspectu Regum et non confundebar". Am Schlusse „Impressum per Georgium Rhau MDXXXI". Das ist die sogenannte Editio princeps der Augsburgischen Konfession, die noch heute

1. Weber, Krit. Gesch. usw. I, 156–158.

2. „Porque se hunda para siempre tan malvada obra". Der originale (spanische) Brief bei J. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte. I. Bd. Regensburg 1562, S. 648.

3. V. Zuichem Epistolae ad Joach. Hopperum, Levardiae 1661, S. 145.

auf zahlreichen Bibliotheken anzutreffen und im Corpus Reformatorum Bd. 26 neu gedruckt ist. Da man, als das Konkordienbuch 1580 hergestellt werden sollte, keine einzige Handschrift des lateinischen Textes kannte, so blieb den lutherischen Theologen nichts anderes übrig, als den von Melanchthon gedruckten Text der Editio princeps in das Konkordienbuch aufzunehmen. So bildet sie den lateinischen Textus receptus. Am deutschen Texte Melanchthons hatten sie mit richtigem Takte Anstoß genommen; denn denselben hatte er in Art. 20. 27. 28 so stark verändert, daß es fast neue Artikel geworden sind, die als solche schon durch die Vergleichung mit der Mainzer Handschrift erkannt werden konnten.

Das gehört nun heute fast zu dem Unbegreiflichen am Charakter Melanchthons, daß er die Konfession, die er doch am besten als Staatsschrift der evangelischen Stände beurteilen mußte, die in feierlicher Sitzung verlesen und übergeben, ein wichtiges Stück der deutschen Staats- und Kirchengeschichte darstellte, unmittelbar nach dem Reichstage und zeitlebens als seine Privatschrift ansah und an ihr änderte, so oft er sie in Druck gab. Man sucht das zu entschuldigen: Melanchthon habe im lehrhaften Interesse gehandelt, um Ausdrücke zu verdeutlichen oder genauer zu erklären. Ferner hätten die evangelischen Stände und Theologen jahrzehntelang an Melanchthons Änderungen keinen Anstoß genommen. Das mag beides richtig sein, ändert aber an der Tatsache nichts, daß der Hauptredaktor der Konfession für die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Staatsschrift evangelischer Stände — kein Verständnis gehabt hat. Daß dagegen der Kurfürst Johann Friedrich die Konfession als sein und der andern Unterzeichner Bekenntnis ansah, zeigt sein Vorhalt an Brück vom 5. Mai 1537, den dieser an Luther machen sollte, wo es unter anderem heißt: „So sollt sich auch M. Philipp angemaßt haben, Ew. Churf. Gn. u. der anderen Fürsten u. Stände Konfession, vor K. Maj. zu Augsburg beschehen, in etzlichen Punkten zu ändern, mildern und anderweit drucken zu lassen, ohne Ew. Churf. Gn. und der Anderen Vorwissen und Bewilligung, daß er sich Ew. Churf. Gn. Erachtens, ja billig sollt enthalten haben, nachdem die Konfession Ew. Chrf. Gn. und der andern Stände fürnehmlich ist; davon Ew. Chf. Gn. und den andern ihren mitverwandten Ständen auferlegt würde, daß sie ihrer Lehre nit gewiß, auch unbeständig wären. Daran sich dann auch das Volk ärgert." Corp. Ref. 3, 366. Heute, wo uns Handschriften in großer Zahl zur Verfügung stehen, dürfen wir sagen, daß Melanchthon schon in der Editio princeps nicht bloß den deutschen, sondern auch den lateinischen Text verändert hat. Man wird also, wenn man jetzt den genuinen Text der am 25. Juni 1530 verlesenen und übergebenen Konfession gewinnen will, sich nach anderen Quellen umsehen müssen. Das sind die Handschriften.

Da sind wir nun in der glücklichen Lage, ziemlich sichere Schritte tun zu können. Es sind bis jetzt nicht weniger als 39 Handschriften der Konfession bekannt. Unter ihnen wird man diejenigen, die neben anderen Merkmalen hauptsächlich die Unterschriften haben, als die besten bezeichnen müssen; sie stammen alle aus dem Besitze von Unterzeichnern der Konfession; es sind

fünf deutsche und vier lateinische, die als Textzeugen ersten Ranges in Betracht kommen: die deutschen „Zerbst", „Reutlingen", „Nürnberg", „Marburg", „Ansbach 2"; die lateinischen „Dresdensis", „Hannoveranus", „Norimbergensis", „Marburgensis 2". Von diesen Handschriften sind zwei sogar fest zu datieren: erstens war „Reutlingen" am Sonnabend, den 25. Juni, vorhanden; denn nach der Verlesung, also gegen Abend, leihen die Reutlinger diese Handschrift den Ulmern; diese lassen sie über Sonntag, den 26. Juni, von drei Abschreibern abschreiben und schicken diese Abschrift schon am Montag, den 27. Juni, nach Ulm. Zweitens schicken die Nürnberger Gesandten am 26. Juni eine Abschrift an den Rat nach Nürnberg; das wird die deutsche Handschrift „Nürnberg" gewesen sein. Aus der Entstehung der Ulmer Handschrift erfahren wir auch mit Gewißheit, daß in etwa 48 Stunden eine Abschrift des ganzen Bekenntnisses sehr wohl hergestellt werden konnte. Es können also andere Abschriften ebenso schnell auch zwischen Donnerstag den 23. und Sonnabend den 25. Juni hergestellt sein. Man kann aber auch annehmen, daß Abschriften ungefähr gleichzeitig mit Melanchthons Originalhandschrift angefertigt sind, so daß man am 23. Juni, wo die Unterzeichnung stattfand, eben nur noch die Unterschriften nachzutragen hatte. Die fünf deutschen stimmen in ihren Texten ziemlich genau überein; wir erhalten aus ihnen also höchst wahrscheinlich den Wortlaut der wirklich verlesenen Konfession, während bisher der deutsche (Mainzer) Text unsicher und an einigen Stellen geradezu unverständlich war. Minder zahlreich sind die Unterschiede *des lateinischen handschriftlichen Textes vom Textus receptus; wir kommen* unten näher darauf zu sprechen. Doch darf schon hier bemerkt werden, daß, wo es sich um den Wortlaut der Konfession handelt, man dem handschriftlichen Texte den Vorzug wird geben müssen[1].

Die Augsburgische Konfession besteht aus zwei Hauptteilen: I) aus den (21) „Artikeln des Glaubens und der Lehre" („articuli fidei praecipui"), II) den (7) „Artikeln, von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Mißbräuche, so geändert sind" („articuli, in quibus recensentur abusus mutati"). Voran steht eine „Vorrede" („Praefatio ad Caesarem Carolum V"); am Ende ein „Beschluß" („Epilogus") und die Unterschriften.

Die 21 Glaubensartikel gliedern sich in drei Abteilungen. Da im Mittelpunkte des Bekenntnisses zunächst die Rechtfertigungslehre (Art. 4) steht, so bilden Art. 1–6 das erste Gedankengefüge. Hauptsatz ist Art. 4: Die Rechtfertigung aus Gnaden durch Glauben. Dazu sind Voraussetzungen Art. 1 Gott, der die Rechtfertigung vollzieht, Art. 2 der sündige Mensch, der sie nötig hat, Art. 3 der Sohn Gottes, der sie vermittelt; so bilden Art. 1–3 die theologische, anthropologische und christologische Voraussetzung der Rechtfertigung. Es folgt Art. 5 die Lehre, wie der rechtfertigende Glaube entsteht

1. Den handschriftlichen Text habe ich unter Zugrundelegung der Nürnberger Handschriften hergestellt in meiner Schrift „Die unveränderte Augsburgische Konfession usw.". Leipzig 1901. Dazu kommen noch die Abhandlungen über die Schwäbisch-Haller Hdschr. in NKZeitschr. XIII (1902), Heft 6 und die über die Ulmer in ThStKr. 1903, Heft 1.

(durch die Tätigkeit des Predigtamtes), und Art. 6, wie der rechtfertigende Glaube sich wirksam erweist in seinen Früchten, im „neuen Gehorsam". Das zweite Gedankengefüge betrifft die Kirche, ihr Wesen, ihre empirische Gestalt und ihre Entwicklung bis zu ihrer Vollendung bei der Wiederkunft Christi, Art. 7–17. Im einzelnen Art. 7 das Wesen der Kirche; Art. 8 ihre empirische Gestalt, Art. 9–13 ihre Sakramente und zwar Art. 9 die Taufe, Art. 10 das Abendmahl, Art. 11 u. 12 Beichte und Buße (beides hier mit bezug auf den katholischen Brauch, die Pönitenz als Sakrament zu behandeln, wie es Luther auch noch in De capt. bab. getan hatte), Art. 13 vom Gebrauch der Sakramente überhaupt. Durch die Gnadenmittel wird die Kirche geistlich versorgt; aber das Amt der Kirchenleitung (de ordine ecclesiastico), das Kirchenregiment (Art. 14), soll nur geübt werden in ordentlichem Berufe. Es folgt Art. 15 von Kirchenordnungen (de ritibus ecclesiasticis) und Art. 16 von Polizei und weltlichem Regiment (de rebus civilibus, vom Staate). So soll der Christ leben bis (Art. 17) zur Wiederkunft Christi. Hier haben die Glaubensartikel ihr natürliches Ende. Aber wegen der üblen Nachreden, die die Feinde des Evangeliums über Luther und seine Anhänger in Umlauf gebracht hatten, werden als dritter Gedankenkomplex vier Zusatzartikel zur Verteidigung der evangelischen Lehre hinzugefügt: Art. 18 vom freien Willen (de libero arbitrio), Art. 19 von Ursach der Sünden (de causa peccati), Art. 20 vom Glauben und guten Werken (de bonis operibus) und Art. 21 vom Dienst der Heiligen (de cultu sanctorum).

Der zweite Hauptteil bietet sieben Artikel ohne inneren Zusammenhang: Art. 22 von beider Gestalt des Sakraments, Art. 23 vom Ehestand der Priester, Art. 24 von der Messe, Art. 25 von der Beichte, Art. 26 vom Unterschied der Speise (de discrimine ciborum), Art. 27 von Klostergelübden, Art. 28 von der Bischöfe Gewalt (de potestate ecclesiastica).

Diese ursprüngliche Augsburgische Konfession ist von ihrem Hauptredaktor Melanchthon mannigfach abgeändert worden. So entstand die

Confessio Augustana Variata.

Wie wir schon vorhin hörten, hat Melanchthon den Text der Konfession verändert, so oft er ihn nur in Druck gab. Zu Anfang mag er dabei das Interesse für größere Deutlichkeit und Klarheit gehabt haben; später aber wich er vom Inhalt der ursprünglichen Konfession ab und brachte seine private Theologie an bestimmten Punkten hinein. Als junger Mann war er einst in den Bannkreis Luthers getreten und hatte sich von ihm so beherrschen lassen, daß er dessen Lehre in allen Beziehungen annahm. Seit Luthers Streit mit Erasmus lockerte sich dieses Verhältnis unbedingter Abhängigkeit; Melanchthon stellte Luthers religiösen Determinismus vorläufig zurück, später bestritt er ihn deutlich und behauptete die Freiheit des menschlichen Willens im Verhältnis zur göttlichen Gnade. In den Loci von 1521 hatte er noch die Unfreiheit des menschlichen Willens gelehrt („nec in internis nec in externis operibus ulla est libertas"). Allein als Luther seine Schrift de servo arbitrio geschrieben, und Erasmus in seinem Hyper-

aspistes geantwortet hatte, fürchtete Melanchthon, daß der Determinismus die Sittlichkeit gefährde, daher gab er die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens auf. Die zweite Hauptausgabe seiner Loci, die von 1535, enthält bereits seinen sogenannten Synergismus, der dann in der dritten Hauptausgabe von 1543 auf die Formel gebracht wurde, daß im Werke der Bekehrung des Menschen drei causae conversionis konkurrieren: spiritus Dei, verbum Dei und voluntas humana assentiens nec repugnans verbo Dei. Das Motiv Melanchthons war zweifellos ein ethisches; seine Lehrweise verfiel aber in eine semipelagianisierende Richtung, indem er den menschlichen Faktor in der Bekehrung dem göttlichen in gewisser Beziehung koordinierte; das aber ist in der Religion stets eine irrtümliche Orientierung; denn in der Religiosität ist und bleibt alles Menschliche in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott. — Der zweite Differenzpunkt betraf das Abendmahl. 1530 hatte Melanchthon noch den Standpunkt Luthers fest gehalten. Auch noch 1536, als er die Wittenberger Konkordie abfaßte, wie wir oben sahen (S. 261 ff.). Später aber überzeugte sich Melanchthon, daß die lutherische Vorstellung nicht das einhellige Zeugnis des kirchlichen Altertums für sich habe. Von da an ließ er die lutherische Konsubstantiationstheorie und deren christologische Begründung, die Ubiquitätslehre, fallen und begnügte sich mit der Behauptung einer realen Mitteilung des erhöhten Christus im Abendmahlsgenuß. „Datis his rebus [Brot und Wein] Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est", schrieb er 1538 an Veit Dietrich (Corp. Ref. 3, 514).

In bezug auf diese beiden Differenzpunkte und noch in betreff einer ganzen Anzahl anderer minder bedeutenderer nahm nun Melanchthon in der lateinischen Ausgabe von 1540 Änderungen vor, weshalb diese später als die eigentliche Variata bezeichnet wurde[1]. Der Synergismus Melanchthons zeigt sich in Art. 5 und 18:

Die Ed. princeps hat in Art. 5 den Satz: „per verbum et sacramenta ... donatur spiritus sanctus".

In Art. 18 läßt die ed. princeps die justitia spiritualis vom h. Geist gewirkt werden, der durch das Wort in die Herzen aufgenommen wird.

Ed. 1540:

„Cum ... erigimus nos fide, simul datur nobis spiritus sanctus".

und:

„Cum evangelium audimus aut cogitamus, aut sacramenta tractamus et fide nos consolamur, simul est efficax spiritus sanctus."

Art. 18: „Efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a spiritu sancto".

Dasselbe „adjuvari" ist auch in Art. 20 eingeschaltet.

1. Sie ist abgedruckt in den Prolegomena zu Hases Libri symbolici, 3 Ed. Lips. 1846, p. XII sqq.; im Corp. Ref. 26, 349 sqq. und bei Th. Kolde, Die Augsb. Konfession. Gotha 1896, 170 ff.

Die Abendmahlsdifferenz betrifft Art. 10:

Ed. princeps: „Quod corpus et . . . sanguis Christi vere adsint“,	Dieser Satz ist in der Ed. 1540 ganz gestrichen. Statt dessen lehrt sie „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini“.
et distribuantur vescentibus in coena Domini,	
et improbant secus docentes.	Dieser Satz ist ebenfalls gestrichen.

Der Zweck der Änderung ist offenbar, das Verhältnis der Gleichzeitigkeit zwischen Abendmahlshandlung und Darreichung von Leib und Blut Christi zum Ausdruck zu bringen. (Man könnte allerdings wegen des „exhiberi“ zur Not auch noch die lutherische Anschauung in die Worte der Variata legen; aber ihr Verfasser hat das jedenfalls nicht beabsichtigt.)

Die Variata sucht überhaupt die kollative Bedeutung der Sakramente abzuschwächen. So fügt sie in Art. 13 die Bemerkung hinzu „Hac fide accipimus promissam gratiam, quam sacramenta significant, et spiritum sanctum.“ Abschwächung der Lehren der ursprünglichen Konfession, das ist die Gesamttendenz der Variata überhaupt, und wenn man fragt, in wessen Interesse Melanchthon sie vorgenommen hat, so kann es doch nur die Rücksicht auf die oberdeutschen und schweizerischen Theologen gewesen sein, denen er den lutherischen Protestantismus hat näher bringen wollen.

Zunächst erhob allerdings weder Luther noch irgend Jemand im Protestantismus gegen diese Ausgabe Widerspruch, obgleich Johann Eck in den Verhandlungen auf dem Religionsgespräche zu Worms 1541 auf die Differenzen des Textes der Ausgabe von 1540 und der Editio princeps hingewiesen hatte. Melanchthon erklärte damals „in der Sache“ nichts geändert zu haben, und bei der Autorität, die er genoß, nahmen die Protestanten die Ausgabe von 1540 ohne Bedenken in Gebrauch und eine noch weiter veränderte von 1542 ebenfalls[1]. Erst als durch die Interimsstreitigkeiten seit 1548 die strengen Lutheraner sich von den Melanchthonianern schieden und beide als zwei Parteien einander gegenüber traten, von da an gilt die Ausgabe von 1540 als Parteisymbol der Melanchthonianer. Auf dem Naumburger Fürstentage 1561, der gegenüber dem Konzil von Trient Stellung nehmen sollte, wollten die streng lutherischen Fürsten resp. ihre Räte, bei der ursprünglichen Augustana und deren „eigentlichen christlichen Deklaration und Richtschnur, den Schmalkaldischen Artikeln“ beharren. Durch das Corpus doctrinae Philippicum[2], das außer den drei altkirchlichen Symbolen nur Schriften Melanchthons enthielt, behielt die Variata aber in Sachsen,

1. Corp. Ref. 4, 34 ff.; Hortleder, Von den Ursachen des Teutschen Krieges usw. Buch I, S. 177. Kolde, Einl. S. XXVII.

2. Vgl. Kolde, Einl. S. XXVIII: ursprünglich ein Privatunternehmen des Leipziger Buchhändlers Vögelin, 1560 deutsch, dann auch lateinisch erschienen: „Corpus doctrinae Christianae d. i. ganze Summa der rechten wahren christlichen Lehre . . .

Pommern und anderweitig zunächst noch ein gewisses Ansehen. Kirchenrechtlich wurde sie später für die deutschen Reformierten wichtig, als sie sich nach dem Vorbilde Calvins selbst[1] zu ihr bekannten und als Confessioni Augustanae addicti (Augsburgische Konfessions-Verwandten) der Segnungen des westfälischen Friedens in Deutschland teilhaftig wurden. Falls sie sich aber auf die Invariata als ihr Bekenntnis beriefen, verstanden sie dieselbe stets so, wie sie im 10. Artikel durch die Variata interpretiert sei[2].

§ 65. Die Apologie der Augsburgischen Konfession.

J. C. Bertram, Von der Apologie der Augsburgischen Konfession und ihren verschiedenen Abfassungen, in Literarische Abhandlungen Bd. III u. IV. Halle 1782. 1783. – G. Plitt, Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt. Erlangen 1873. – Th. Brieger, Beiträge z. Gesch. d. Augsburger Reichstages von 1530, ZKG. XII (1891), 123 ff. – J. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipzig 1891. – O. Winckelmann, Der schmalkaldische Bund 1530–32 und der Nürnberger Religionsfriede. Straßburg 1892. – Th. Kolde, Hist. Einleitung in die symb. Bücher ꝛc. Gütersloh 1907, S. XXXIII ff. – A. Warko, Die Erbsünden- u. Rechtfertigungslehre der Apologie in ihrem geschichtl. Gegensatze zur mittelalt. u. gleichzeitigen kath. Theologie, ThStKr. 79 (1906), 86 ff. 200 ff. (Untersuchung über die Kontroverse Loofs-Eichhorn, ThStKr. 1884 u. 1887).

Am 3. August 1530 war vor sämtlichen Reichsständen zu Augsburg die „Augustanae confessionis Responsio" der altgläubigen Stände, die sogenannte „Confutatio pontificia", wie sie von den Protestanten später genannt wurde, in deutscher Sprache verlesen worden. Sie hat eine merkwürdige Vorgeschichte. Nach dem kaiserlichen Ausschreiben zum Augsburger Reichstage hätte man erwarten sollen, daß auch der katholische Teil der Stände, gerade so wie der evangelische, seine „Opinion und Meinung" schriftlich vorgetragen, also ein Bekenntnis seines Glaubens eingereicht hätte. Das taten die Altgläubigen aber nicht, weil sie von der Lehre der Kirche nicht abgewichen seien. Man beschloß daher, sich nur auf eine Beantwortung der evangelischen Konfession einzulassen. Dazu wurden etwa zwanzig der in Augsburg anwesenden katholischen Theologen ausersehen, die, inspiriert von dem päpstlichen Legaten Campeggi (Campegius), ans Werk gingen. Unter ihnen befanden sich die gehässigsten Widersacher der Reformation, Eck, Wimpina, Dietenberger, Fabri, Cochläus u. A. m. Statt einer sachgemäßen Beantwortung der Augsburgischen Konfession lieferten sie eine langweilige Schmähschrift gegen Luther und die evangelischen Prediger überhaupt, mit der aber selbst der Kaiser, dem sie am 12. (oder 13.) Juli in lateinischer und deutscher Sprache übergeben wurde, aufs höchste unzufrieden war[3]. Sie mußte umgearbeitet werden, zumal der Kaiser sich zu der Anweisung entschloß, die Be-

durch Phil. Melanchthonem. Vgl. Corp. Ref. XXII, 35 und XXI, 587, wo die ausführlichen Titel.

1. Er hat seiner Zeit in Straßburg die Augustana unterschrieben „sicut eam auctor ipse interpretatur" d. h. die Ausgabe von 1540.

2. Vgl. Öhler, Symbolik 1876, 191. 3. Text bei Ficker a. a. O. S. 1 ff.

antwortung der Konfession auch in seinem Namen zu stellen. Nach mehrfachen Bearbeitungen kam dann die endgültige lateinische Fassung zu stande, die hauptsächlich von dem bayerischen Kanzler Leonhard von Eck ins Deutsche übersetzt wurde. Auch in dieser Gestalt ist sie noch immer wesentlich mehr eine Anklage gegen die Evangelischen und ein Versuch, alle mittelalterlich kirchlichen Gebräuche festzuhalten als eine Widerlegung der Konfession[1]. Mit Recht aber urteilt Th. Kolde über sie, daß sie „als ein von den deutschen Führern der römischen Partei unter den Augen des päpstlichen Legaten geschriebenes, von dem Kaiser, den deutschen Bischöfen und den römisch gesinnten Fürsten gebilligtes Bekenntnis zu den historisch wichtigsten Dokumenten römisch-katholischen Glaubens jener Zeit gerechnet werden müsse". Denn damals erklärte der Kaiser, der darin ausgesprochene Glaube sei sein Glaube, verlangte seine Annahme von den Evangelischen und drohte, im Falle des Widerstrebens als ein „„Vogt christlicher Kirche"" gegen sie vorzugehen"[2]. Dabei sollten die Evangelischen sich beruhigen. Das taten sie natürlich nicht, sondern beschlossen sofort, die Confutatio beantworten zu lassen. Aber es wurde ihnen keine Abschrift derselben verabfolgt, und da alsbald in Augsburg trotz Augustana und Confutatio Ausgleichsverhandlungen zwischen Vertrauenspersonen beider Parteien eingeleitet und fast durch den ganzen Monat August hindurch geführt wurden, so blieb diese Angelegenheit vorläufig zurückgestellt. Erst als über das Scheitern der Ausgleichsverhandlungen kein Zweifel mehr waltete, entschloß man sich zur Beantwortung der Konfutation. Da man auch jetzt keine Abschrift derselben zur Verfügung hatte, mußte man sich auf Aufzeichnungen verlassen, die hauptsächlich von Joachim Camerarius, der der Verlesung beigewohnt hatte, gemacht worden waren. Unter Beratung mit Anderen übernahm Melanchthon die Ausarbeitung der Schrift. Aber erst in der zweiten Hälfte des Monats September (am 20.) erfahren wir von ihm, daß er die Apologie der Konfession in diesen Tagen geschrieben habe, welche, wenn es nötig wird, übergeben werden solle[3]. Dies geschah schon nach zwei Tagen. Als nämlich am 22. September den Ständen ein Entwurf für den Reichstagsabschied vorgelegt wurde, in dem sich die Bemerkung befand, daß das evangelische Bekenntnis mit gutem Grunde widerlegt sei, da widersprach dem der sächsische Kanzler Brück und überreichte Melanchthons Apologie. Anfangs geneigt sie anzunehmen, lehnte der Kaiser aber schließlich doch die Annahme derselben ab[4]. Das ist der erste Entwurf der Apologie ge-

1. Th. Kolde, Einl. S. XXXIV. XXXV.

2. A. a. O. XXXV. Lateinischer Text zuerst bei Andr. Fabricii Leodii Harmonia Confessionis Augustanae. Coloniae 1573; deutscher Text bei Chr. Gottfr. Müller, Formula confutationis Augustanae etc. Lipsiae 1808. Beide Texte auch in Corp. Ref. 27, 82 ff. Der lat. auch bei Th. Kolde, Die Augsb. Konfession ic. S. 141 ff.

3. Melanchthon an Camerarius, 20. Septbr. 1530: „Scripsi his diebus apologiam confessionis nostrae, quae, si opus erit, exhibebitur". Corp. Ref. 2, 383.

4. Förstemann, Archiv S. 184. Spalatin, Annalen S. 197. Th. Kolde, Einl. S. XXXVII.

wesen[1]. Melanchthon hat bald das Bedürfnis empfunden, seine bessernde Hand anzulegen. Nach seiner Rückkehr konnte er auch noch eine Abschrift der Confutatio einsehen, die er nach Fickers und Koldes Vermutung wahrscheinlich von Nürnberg aus erhielt, dessen Gesandter am 28. August 1530 eine Abschrift nach Hause geschickt hat[2]. Darauf hin arbeitete er nun die ganze Apologie um und beschloß, sie mit der Augustana zugleich in Druck zu geben. Die Sache zog sich aber unerwarteter Weise sehr in die Länge. Erst Ende April oder Anfang Mai 1531 war der Druck fertig. Aber diese Editio princeps der Augustana und ihrer Apologie in Quart enthielt nur den lateinischen Text, obgleich auf dem Titel auch der deutsche in Aussicht genommen war.

Unter den Umständen, unter welchen sie entstand, gestaltete sich die Apologie zu einer Widerlegung der Konfutation und dadurch zugleich zu einer theologischen Begründung der Augustana. Darin liegt „ihr Hauptwert für alle Zeiten" (Kolde). Sie schließt sich an den Gedankengang der Augustana an; doch faßt Melanchthon mehrere Artikel, die verwandte Lehren enthalten, zusammen und behandelt so das Ganze in vierzehn Artikeln. Um möglichst verständlich zu sein und einer späteren Verständigung mit den Gegnern nicht entgegen zu arbeiten, schloß er sich in der Gedankenbildung nach Möglichkeit der hergebrachten Lehrform an. „Semper hic meus mos fuit in his controversiis", sagt er in der Vorrede, „ut quanto omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset". Da aber vorläufig auf die Gegner keine besondere Rücksicht genommen zu werden brauchte, und Melanchthon sich hier freier gehen lassen konnte als bei der Redaktion der Augustana in Augsburg, so fiel der Ton der Apologie erheblich schärfer aus als dort.

Von Melanchthon rührt nur der lateinische Text her; den deutschen bearbeitete Justus Jonas in breiter „mehr erbaulich gehaltener" Form. Melanchthon hat aber auch daran gebessert. Erst im Herbste 1531 ist diese Ausgabe fertig geworden"[3].

Die Apologie fand in den Kreisen des Protestantismus ungeteilt günstige Aufnahme. Johann Brenz bezeichnete sie als des „Kanons würdig"[4]. Den Katholiken kam sie völlig überraschend, und da ihre Konfutation nicht gedruckt war, so gerieten sie in der öffentlichen Meinung sogar in erheblichen Nachteil, den sie, wie wir aus Cochläus' Korrespondenz erfahren, bitter empfanden. Obgleich Melanchthon die Schrift laut seiner Vorrede eigentlich als sein Privat-

1. Text bei Chytraeus, Historia Augustanae Confessionis Francf. ad M. 1578, p. 328 und Corp. Ref. 27, 275 ff.

2. Corp. Ref. 2, 415. Kolde, Einl. S. XXXVII.

3. Am 26. September 1531 besserte Melanchthon noch am deutschen Texte: „[Die Buchdrucker] adhuc cudunt Germanicam Apologiam, in qua emendanda nonnihil habeo negotii." Melanchthon an Reiffenstein, Corp. Ref. 2, 541 ff. Am 30. November 1531 will Georg Rhau in Wittenberg an Stephan Roth in Zwickau eine eingebundene „Deutsche Apologia" schicken. Buchwald, Archiv z. Gesch. d. deutschen Buchhandels XVI (1893), S. 131. Kolde, Einl. XXXIX.

4. Corp. Ref. 2, 510, Brenz an Melanchthon, 5. Juli 1531. Das dort gedruckte „apologiam canone dignum" ist doch Druckfehler?

werk bezeichnet hatte, erhielt sie schnell öffentliche Bedeutung. Auf dem Tage zu Schmalkalden unterschrieben die dort anwesenden Theologen sie neben der Augustana. So „wurde sie in aller Form als Bekenntnisurkunde der Augustana zur Seite gestellt" (Kolde).

Die vielfach nötig gewordenen neuen Auflagen des lateinischen und auch des deutschen Textes zeigen auch hier wieder die stets ändernde und bessern wollende Hand des Verfassers; aber die Änderungen haben nicht in dem Grade den Charakter einer Lehrveränderung wie in der Augustana. Man hat daher im allgemeinen keinen Anstoß daran genommen. In das Konkordienbuch ist aber sowohl für den lateinischen als für den deutschen Text die Editio princeps aufgenommen worden.

§ 66. Die Schmalkaldischen Artikel und der Tractatus de potestate et primatu papae.

Articuli qui dicuntur Smalcaldici. Edidit Ph. Marheineke. Berol. 1817. Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537. Nach Dr. M. Luthers Autograph in d. Univ.-Bibl. zu Heidelberg usw. Hrsg. von Karl Sangemeister. Heidelberg 1883. — J. Chr. Bertram, Gesch. d. symbolischen Anhangs der Schmalk. Art. Hrsg. von Riederer. Altdorf 1770. — G. L. Plitt, De auctoritate articulorum Smalcaldicorum. Erlangen 1862. — H. Virck, Zu den Beratungen der Protestanten über die Konzilsbulle vom 4. Juni 1536, ZKG. XIII (1892), 487 ff. — K. Thieme, Luthers Testament wider Rom. Leipzig 1900. — Th. Kolde, A. „Schmalk. Artikel" RE.[3] 17, 640 f. — Derselbe, Martin Luther II (1889), S. 445 ff. — Ders., Einleitung in die symbol. Bücher ꝛc. 1907, p. XLII ff.

Die Abmachungen des Augsburger Reichstages waren von der Kurie nicht anerkannt worden. Daher drängte der Kaiser jetzt den Papst energisch auf Einberufung eines allgemeinen Konzils zur Beilegung der religiösen Streitigkeit; denn er selbst, in weitausschauende Weltpolitik verwickelt, wollte diese ihm äußerst unangenehme und hinderliche Angelegenheit endlich, aber natürlich zu seinem Vorteil, aus der Welt geschafft wissen. Das war aber nur möglich, wenn auch den Protestanten die Beschickung des Konzils möglich gemacht würde. Der Papst Paul III., der einsah, daß weiterer Widerstand gegen den Kaiser zum Nachteil der Kurie ausschlagen könnte, gab daher in allem dem Kaiser nach und berief durch eine Bulle vom 4. Juni 1536 das Konzil auf den 8. Mai 1537 nach Mantua. Auch die protestantischen Stände wurden eingeladen, es zu beschicken. Obgleich sie nun von Anfang an nicht an den Ernst der Kurie glaubten und am Zustandekommen des Konzils zweifelten, galt es doch auf alle Fälle dazu Stellung zu nehmen. Der Kurfürst von Sachsen Johann Friedrich beauftragte seine Wittenberger Gelehrten, in dieser Sache auf bestimmte Fragen Bericht zu erstatten. Gleichzeitig erging aber an Luther ein privater Auftrag, Artikel des Glaubens aufzustellen, auf denen er selbst Angesichts des Todes bestehen wolle. Am 3. September 1536 berichtet der Kanzler Brück darüber dem Kurfürsten, daß Luther sich „alles Gehorsams erboten habe. Mich dünkt auch, er sei schon in guter Arbeit, Ew. Churf. Gnaden sein Herz der Religion halben, als für sein

Testament zu eröffnen“[1]. Es kam aber der Winter heran, und Luther hatte den Auftrag noch nicht erledigt. Am 1. Dezember 1536 erneuerte der Kurfürst seinen Auftrag, sowohl den an die Gelehrten als auch den privaten an Luther. Diesem gab er auf, bis spätestens Konversionis Pauli (25. Jan. 1537) eine Schrift zu verfassen, „worauf er in allen Artikeln, die er bisher gelehrt, gepredigt und geschrieben, auf einem Konzilio, auch in seinem letzten Abschied von dieser Welt vor Gottes allmächtigem Gericht gedenkt zu beruhen und zu bleiben und darinnen ohne Verletzung göttlicher Majestät, es betreffe gleich Leib oder Gut, Frieden oder Unfrieden, nicht zu weichen“. Dazu sollte Luther angeben, „in welchen Artikeln — wiewohl derselben ohne Zweifel wenig sein werden — um christlicher Liebe willen, doch außerhalben Verletzung Gottes und seines Wortes, die nicht nötig wären, etwas könnte und möchte nachgegeben werden“[2]. Auf Wunsch und auf Kosten des Kurfürsten sollten auch einige auswärtige lutherische Theologen, Amsdorf, Spalatin, Agrikola, an den Beratungen über Luthers Artikel in Wittenberg teil nehmen, damit der Entwurf gleich von vornherein in einer Gestalt erscheine, die die Zustimmung der Kollegen und Freunde Luthers für sich hätte. Das Resultat, wie es in der Heidelberger Originalhandschrift uns noch vorliegt, mag Ende 1536 fertig geworden sein und hat nach Beratung mit den Genannten deren Zustimmung gefunden. Es unterschrieben nach Luther Justus Jonas, Johann Bugenhagen, Caspar Cruciger, Nicolaus von Amsdorf, Georg Spalatin und Johann Agrikola einfach mit Namensunterschrift, Philipp Melanchthon aber mit einem charakteristischen Vermerk: „Ich Philippus Melanchthon halt diese obgestalte Artikel auch für recht und christlich. Vom Papst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen sei.“ Mit diesen Unterschriften sandte Luther am 3. Jan. 1537 die Artikel durch Spalatin an den Kurfürsten[3]. Sie fanden bei ihm ungeteilten Beifall. Am 7. Januar dankte er Luther mit freudiger Anerkennung, daß derselbe die Artikel „so christlich, rein und lauter gefertigt“, er habe sie zweimal gelesen, nehme dieselben „für göttlich, christlich und recht an, wolle auch dieselbigen vor einem Conzilio, auch vor der ganzen Welt . . . frei öffentlich bekennen“. Dann bittet er Gott, „er wolle unserm Bruder und uns, auch unsern Nachkommen, Gnade geben, daß wir beständiglich und ohne Wanken darinnen beharren und bleiben mögen“. Sehr energisch aber lehnt er den Zusatz Melanchthons über das Papsttum ab. „Des Papsts halben hat es bei uns gar kein Bedenken, daß wir uns zu dem allerheftigsten wider ihn legen; denn so wir den aus guter Meinung und um Friedens willen, wie M. Philippus vorgiebt, einen Herrn bleiben ließen, der über uns und unsere Bischöfe, Pfarrer und Prediger zu gebieten, setzten wir uns selbst

1. Corp. Ref. 3, 147. Kolde, Einl. S. XLIII.
2. Corp. Ref. 3, 139f. Kolde, Einl. a. a. O.
3. Kolde, Einl. S. XLV.

in die Fahr und Beschwerung, weil er doch nicht ruhen würde und seine Nachkommen, uns und unser allerseits Nachkommen gänzlich zu vertilgen und auszureuten." Nachdem wir „einmal aus seiner babylonischen Gefängnis durch Gott frei geworden sind", wäre es Gott versuchen, sich wieder in solche Gefährlichkeit zu begeben[1]. Gleichzeitig beauftragte der Kurfürst den Kanzler Brück, dafür zu sorgen, Luthers Artikel von den angesehensten Pfarrern des Landes unterschreiben zu lassen, „daß, wenn Gott der Allmächtige Doktor Martinum von dieser Welt forderte, welches in seinem göttlichen Willen stehet, dieselben Pfarrer und Prediger, so sich unterschrieben, es bei den Artikeln müßten bleiben lassen und kein sonderliches oder eigenes nach ihrer Meinung und Gutdünken machen"[2].

Luthers Artikel bauen sich in drei Teilen auf. Der erste Teil handelt „von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät", über welche zwischen Evangelischen und Römischen kein Streit war, kurze Sätze, die den Inhalt der ökumenischen Symbole wiederholen. Scharf polemisch dagegen und so recht Luthers Eigenart widerspiegelnd erscheint der zweite Teil „von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen". Da ist „der erste und Hauptartikel" der von unserer Versöhnung und Erlösung durch Christus. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will." „Auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben." Es folgt der Artikel „von der Messe", dem „größten und schrecklichsten Gräuel im Papsttum", weil es angeblich den Menschen von Sünden helfe, was doch allein das Lamm Gottes tut. Bleibt die Messe im Papsttum, so „sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander". „Über das alles hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefer und Geschmeiß mancherlei Abgötterei gezeugt": das Fegefeuer, mit Seelmessen, Vigilien usw., Wallfahrten, Brüderschaften, Heiltümer, Abläße, Heiligenanrufung. Der dritte Artikel „von Stiften und Klöstern" fordert die Benutzung der Klostergüter zu Erziehungsanstalten für die Jugend und für den Kirchendienst. Der vierte Artikel bringt Luthers Anschauung vom Papsttum, wie er sie sich in den Kämpfen der letzten zwanzig Jahre gebildet hatte; sie gipfeln in der entschiedenen Verwerfung des Papsttums für die gesamte Christenheit. Der Papst ist nicht jure divino, d. h. aus Gottes Wort, das Haupt der ganzen Christenheit — denn das gehört allein Jesu Christo zu — sondern nur Bischof oder Pfarrer der Kirche zu Rom und derjenigen, die sich freiwillig zu ihm begeben. Indem er sich aber zum „allergnädigsten Herrn" der Bischöfe und der Christen überhaupt gemacht, hat er sich eine lästerliche Gewalt angemaßt. Was er kraft solcher frevler Gewalt getan, ist eitel teuflisch Geschäft zur Verderbung der ganzen heiligen christlichen Kirche und zu verstören den ersten Hauptartikel von der Erlösung Jesu Christi. Die Kirche ist zum wenigsten über fünfhundert Jahre ohne Papst gewesen, wie die

1. Text bei Kolde, Analecta Lutherana. Gotha 1883, S. 285 ff.
2. Bei Virck a. a. O. S. 511 ff. und bei Kolde, Einl. S. XLV.

griechische Kirche noch heute; also muß die Kirche bleiben und bestehen ohne den Papst. Gesetzt auch den Fall, der Papst begebe sich seines sogenannten „göttlichen Rechtes" — was doch unmöglich ist — so würden der Rotten nur um so mehr werden; denn ein solches Papsttum, dem man aus menschlichem guten Willen untertan sein sollte, würde bald in Verachtung kommen. Statt dessen kann die Kirche am besten regiert werden, wenn wir alle unter dem einem Haupte Christo leben, und die Bischöfe alle ein gleiches Amt haben und fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe usw. „Dieses Stück zeigt gewaltiglich, daß er (der Papst) der rechte Endechrist (Antichrist) oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet hat, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet noch geboten . . . Zuletzt ist nichts denn eitel Teufel, da er seine Lügen von Messen, Fegfeuer, Klösterei, eigen Werk und Gottesdienst treibet über und wider Gott, verdammet, tödtet und plaget alle Christen, so solchen seine Gräuel nicht über alles heben und ehren. Darum, so wenig wir den Teufel selbst für einen Herrn oder Gott anbeten können, so wenig können wir auch seinen Apostel, den Papst oder Endechrist, in seinem Regiment zum Haupt oder Herrn leiden . . ." „An diesen vier Artikeln werden sie genugsam zu verdammen haben im Concilio." Denn Luther gibt sich nicht der Hoffnung hin, dort etwas zu erreichen. In Augsburg habe man vor dem Kaiser oder der weltlichen Obrigkeit gestanden, der doch in Güte die Sachen verhören ließ; jetzt werde man vor dem Papste und dem Teufel selbst stehen, der nichts gedenkt zu hören, sondern nur zu verdammen, zu morden und zur Abgötterei zu zwingen. Alle vier Artikel stehen in natürlichem Zusammenhange: Christus, das einzige und ewig gültige Opfer, dessen Segnungen uns aus Gnaden ohne alles Verdienst zugeeignet werden; daher das Meßopfer unnötig und schädlich. Dasselbe gilt vom Klosterwesen, weil es auf der Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Werke ruht. Über beiden aber hält das Papsttum seine Hand, mit dem man also völlig brechen muß. Daran schließt Luther einen dritten Teil der Artikel, den er mit den Worten einführt: „Folgende Stücke oder Artikel mögen wir mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns selbst handeln". Nicht in dem Sinne, als ob Luther sie als Disputationsobjekt ungewiß gelassen hätte, sondern nur um sich darüber zu verständigen. Soweit hatte also auch er die Hoffnung noch nicht aufgegeben, daß es doch „Verständige" in der Gegenpartei gebe, die sich mit der in diesen folgenden Artikeln vertretenen Gesamtanschauung befreunden könnten. An ein Nachgeben hat Luther auch hierbei nicht gedacht. Es sind im ganzen fünfzehn Artikel, die er aufstellt und ziemlich eingehend behandelt. Von der Sünde, vom Gesetze, von der Buße mit einer breiten Ausführung „von der falschen Buße der Papisten", vom Evangelium als Gnadenmittel, durch das Gott Rat und Hülfe wider die Sünde gibt in der Predigt des Wortes, in der Taufe, im Abendmahle, im Amt der Schlüssel, aber auch „per mutuum colloquium et consolationem fratrum Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc." Es folgen die Artikel von der Taufe,

vom Sakrament des Altars, von den Schlüsseln, von der Beichte, vom Bann, von der Weihe und Vokation der Prediger, von der Priesterehe, von der Kirche, wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken, von Klostergelübden und von Menschensatzungen. „Dies sind die Artikel", schließt er, „darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod, ob Gott will, und weiß darinne nichts zu ändern noch nachzugeben. Will aber jemand etwas nachgeben, das thue er auf sein Gewissen".

Auf dem Konvent zu Schmalkalden im Februar 1537 liefen nun die Verhandlungen gegen die Absichten des sächsischen Kurfürsten. Die evangelischen Fürsten und Stände und in ihrer Begleitung zahlreiche Theologen hatten sich eingefunden. Ehe man sich aber über die Frage nach der Beschickung des Konzils schlüssig machte, bekamen die Theologen den Auftrag, sich über die Lehre zu verständigen, damit sie bei einem etwaigen Besuch des Konzils wüßten, was sie zu vertreten hätten. An eine bündige Annahme der Artikel Luthers dachten dabei die Stände nicht; das hatte Melanchthon, der den Landgrafen Philipp von Hessen darüber avisiert hatte, hintertrieben, weil ihm der Artikel über das Abendmahl nicht zusagte. Die Theologen bekamen also jetzt den Auftrag, „die Augsb. Konfession zu übersehen, nichts wider deren Inhalt und Substanz, auch der Konkordie (der Wittenberger von 1536) zu ändern, allein das Papsttum herauszustreichen, das vormals auf dem Reichstage der Kais. Maj. zu untertänigem Gefallen und aus Ursachen unterlassen ꝛc."[1]. Die Theologen sollten also erstlich die Augustana durchsehen, zweitens einen dort fehlenden Zusatzartikel über das Papsttum liefern. Augustana und Apologie fanden wiederum Zustimmung und wurden von ihnen unterschrieben[2]. Luther beteiligte sich dabei nicht, weil er krank darnieder lag. Den Zusatzartikel über das Papsttum lieferte Melanchthon; er schrieb ihn merkwürdigerweise „paulo asperius" als es sonst seine Art war, wie er selbst an J. Jonas am 23. Febr. 1537 berichtet, wahrscheinlich, weil er sich der antipäpstlichen Stimmung des Konventes nicht entziehen konnte.

Der Traktat „De potestate et primatu papae" verwirft das sogenannte „göttliche Recht" der Obergewalt des römischen Papstes über alle Bischöfe und Pfarrer, ebenso das sogenannte „göttliche Recht" der zwei Schwerter, d. h. der unbedingten Gewalt in geistlichen und in weltlichen Dingen, dazu auch die Lehre, daß der Glaube an dieses göttliche Recht heilsnotwendig sei. Diese drei Artikel erkennen wir für falsch, ungöttlich, tyrannisch und der Kirche für schädlich. Die Unhaltbarkeit der päpstlichen Anmaßungen beweist Melanchthon aus der h. Schrift und aus der Geschichte. Gottesfürchtige Leute sollen die groben Irrtümer des Papstes und seine Tyrannei fliehen. Besonders aber sollen die „praecipua membra ecclesiae", die Könige und Fürsten, der Kirche helfen und dafür sorgen, daß die Irrtümer abgestellt und die Gewissen recht unterrichtet werden. Der Traktat schließt wie eine herbe Anklageschrift gegen das Papsttum. Die es mit dem

1. Th. Kolde, Analecta Lutherana 1883, S. 297.
2. Die Unterschriften im Corp. Ref. 3, 286 f.

Papste halten und seine Lehre und seinen Kultus verteidigen, beflecken sich mit Abgötterei und gotteslästerlichen Meinungen, machen sich schuldig des Blutes der Frommen, welche der Papst verfolgt, verletzen die Ehre Gottes und verhindern das Heil der Kirche, weil sie Irrtümer und Schandtaten verteidigen und auf die Nachwelt bringen.

Näher aber als das ferne Papsttum lag den Ständen in Schmalkalden der Episkopat, mit dem sie eigentlich täglich zu rechnen hatten. Daher läßt Melanchthon jetzt, allerdings ganz unvermittelt, noch eine kurze, aber recht deutliche Abhandlung „De potestate et jurisdictione episcoporum" folgen. Melanchthon denkt nicht daran, die bischöfliche Gewalt abzuschaffen. Aber nach göttlichem Rechte sei kein Unterschied zwischen Bischof und Pfarrer; eine Ordination also, die ein Pfarrer in seiner Kirche vollzieht, ist ebenso gültig wie die eines Bischofs. Wenn daher die verordneten Bischöfe das Evangelium verfolgen und sich weigern, tüchtige Personen zu ordinieren, so hat eine jegliche Kirche in diesem Falle Fug und Recht, sich selbst Kirchendiener zu ordinieren. Denn wo die Kirche ist, da ist auch Recht und Pflicht, das Evangelium zu predigen. Darum müsse die Kirche das Recht haben, Kirchendiener zu berufen, zu wählen und zu ordinieren. Keine weltliche Gewalt könnte ihr dieses Recht entreißen. Die Ordination aber ist kein Sakrament, sondern eine feierliche öffentliche Bestätigung des Berufenen und Erwählten. — Die Jurisdiktion müsse gründlich umgestaltet werden. Jetzt ist sie eine bischöfliche Tyrannei. Nach biblischen Begriffen gehört die Vollmacht, Personen, welche in öffentlichen Lastern liegen, zu bannen, den Pfarrern; ihnen soll dies Recht wieder gegeben werden, daß sie es recht verwalten zur Besserung der Sitten und zur Ehre Gottes. Die Ehesachen, welche die Bischöfe auch an sich gebracht haben, gehören vor das Forum der weltlichen Obrigkeit, deren Pflicht es sein wird, die unrechten Satzungen des päpstlichen Rechtes in diesem Stücke zu bessern und die Ehegerichte für sich selbst anders zu bestellen. Wenn Bischöfe, die sich dem Papste versprochen haben, gottlose Lehre und falsche Gottesdienste verteidigen, fromme Prediger nicht ordinieren, sondern die Grausamkeit des Papstes gegen sie noch befördern, außerdem den Pfarrern die Jurisdiktion entziehen und sie tyrannisch selbst ausüben und schließlich in Ehesachen viele ungerechte Gesetze beobachten: so brauchen die Kirchen sie nicht mehr als Bischöfe anzuerkennen. Wenn sie nun doch fortfahren, die bischöflichen Güter zu genießen, die doch gestiftet sind zur Ausübung des Amtes zu Gunsten der Kirche — denn „beneficium datur propter officium" —: so betrügen sie die Kirche und werden dafür von Gott ihre Strafe zu erwarten haben. — Die Stände billigten diesen Traktat, der ihnen zum ersten Male eine biblisch und geschichtlich begründete Lehre vom Papsttum und der kirchlichen Gewalt darbot; sie unterschrieben ihn samt der Augustana und Apologie und zwar den deutschen Text, der von Veit Dietrich nach dem lateinischen Originale Melanchthons hergestellt war.

Da man sich inzwischen entschieden hatte, das Konzil überhaupt nicht zu beschicken, so fiel damals für die Stände das Bedürfnis nach einem neuen Bekenntnis weg. Luthers Artikel unterschrieben sie also nicht. Damit aber

die Theologen nicht auseinandergingen, ohne aufs neue ihre Übereinstimmung mit Luther bezeugt zu haben, lud Bugenhagen sie ein, Luthers Artikel zu unterschreiben. Fast alle unterschrieben; gerade dadurch bekamen sie erst gewichtige Bedeutung für die evangelischen Kirchen Deutschlands, und es ist doch nicht unangebracht, sie deshalb „Schmalkaldische" Artikel zu nennen, obgleich sie in Wittenberg geschrieben sind und in den Schmalkaldischen Verhandlungen keine öffentliche Rolle gespielt haben. Für ihren theologischen Wert ist dieser Umstand ja auch völlig Nebensache; denn dogmengeschichtlich bilden sie das Facit der Theologie Luthers, den Höhepunkt, ja den Endpunkt seiner Entwicklung. Falsch dagegen ist es, Melanchthons Traktat als Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln zu behandeln, wie das im Konkordienbuche geschehen ist. Er hat vielmehr durch die Unterschrift der Stände eine selbstständige kirchenrechtliche Autorität. Im folgenden Jahre gab Luther selbst die „Schmalkaldischen Artikel", so wollen wir sie der leichteren Verständigung wegen von jetzt ab nennen, im Druck heraus: „Artikel, so da hätten sollen aufs Concilion zu Mantua oder wo es würde sein, überantwortet werden, von unsers Teils wegen. Und was wir annehmen oder [nach]geben könnten oder nicht ꝛc. D. Mart. Luther. Wittenberg 1538." (E. A. 25, 109 ff.) Er hat hier dem handschriftlichen Texte eine längere Vorrede vorangestellt und den Text selbst an mehreren Stellen erheblich erweitert, ohne aber den eigentlichen Inhalt und Ton des Ganzen zu verändern. Ebenso verfuhr er in der Ausgabe von 1543. Da er wegen seiner schweren Erkrankung zu Schmalkalden über die Verhandlungen daselbst nicht genügend orientiert war, so gab er sich, wie die erwähnte Vorrede zeigt, der irrtümlichen Meinung hin, daß die Artikel „von den Unsern angenommen und einträchtiglich bekannt, und beschlossen (sei), daß man sie solle (wo der Papst mit den Seinen einmal so kühn wollte werden, ohne Lügen und Trügen mit Ernst und Wahrhaftigkeit ein recht frei Concilium zu halten, wie er wohl schuldig wäre) öffentlich überantworten und (als) unsers Glaubens Bekenntnis fürbringen". Luther glaubte also, daß auch die Fürsten und Stände zu Schmalkalden wie die Theologen seine Artikel unterzeichnet hätten. Da nun damals Niemand daran dachte, diesen geschichtlichen Irrtum zu korrigieren, so wird Luthers Vorrede um so mehr die Autorität seiner Artikel in der öffentlichen Meinung gestärkt haben. Nach den Interimsstreitigkeiten, als die eifrigen Anhänger Luthers sich ängstlich genau an den Wortlaut seiner Lehre klammerten, wurden die Schmalkaldischen Artikeln neben Augustana und Apologie in die Corpora doctrinae aufgenommen, so daß das Konkordienbuch, als es die Artikel in die Reihe der lutherischen Bekenntnisschriften aufnahm, dadurch nur einen bereits vorhandenen Tatbestand bezeugte. Von Luther stammt nur der deutsche Text; der im Konkordienbuche zugleich gedruckte lateinische rührt von Selnecker her, und zwar wurde der verbesserte von 1584 gebraucht. Eine früher von dem Dänen Generanus besorgte lateinische Übersetzung vom Jahre 1541, neue Ausgabe 1542, hatte keinen rechten Anklang gefunden.

Je höher seit den Interimsstreitigkeiten das Ansehen der Artikel Luthers

stieg, desto mehr trat Melanchthons Traktat in den Hintergrund. 1540 war er in Straßburg lateinisch (Corp. Ref. 23. 667. 722), 1541 zu Nürnberg in einer von Veit Dietrich herrührenden Übersetzung deutsch erschienen (Kolde, Einl. LII). Aber als Joh. Stolz und Joh. Aurifaber 1553 eine Ausgabe der Schmalkaldischen Artikel veranstalteten, waren sie schon über die Autorschaft des Traktates ohne Kenntnis. Sie druckten ihn unter dem Titel „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papsts, durch die Gelehrten zusammengezogen. Schmalkalden 1537" und stellten ihn als Anhang hinter die Schmalkaldischen Artikel. Dabei ist es dann geblieben. Auch im Konkordienbuche erscheint er als Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln, noch dazu mit derselben falschen Überschrift, wie in der erwähnten Ausgabe von 1553: „Tractatus per Theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus", „durch die Gelehrten zusammengezogen zu Schmalkalden". Der lateinische Text ist aber erst in der Ausgabe des Konkordienbuches von 1584 der originale Melanchthons.

Da die vorbenannten Schriften im Laufe des 16. Jahrhunderts als offizieller Ausdruck der Lehre der lutherischen Kirche galten und diese Geltung noch heute haben, so ist dabei stillschweigend angenommen, daß der Lehrgehalt dieser Schrift ein einheitliches Ganzes bildet. Diese Annahme darf man durchaus aufrecht erhalten. Denn wenn auch alle diese Schriften als Gelegenheitsschriften entstanden, die die evangelische Glaubensansicht in einzelnen ausgewählten Artikeln oder Lehrstücken für bestimmte praktische Zwecke darstellten, so wirkte dabei im Hintergrunde doch stets das Ganze der evangelischen Glaubensansicht. Aber selbst, wenn man dies annimmt und zugibt, so wird man, wenn man dieses Ganze darstellen will, doch hierbei nicht die Erwartung eines reinlichen Systems der Lehre hegen dürfen. Ein logisch in sich völlig abgeschlossenes, lückenloses System des Denkens und der Lehre gibt es überhaupt nicht, nicht einmal in der Philosophie, trotzdem sie auf reiner Vernunfterkenntnis basiert. In der Theologie gibt es kein streng geschlossenes System, weil hier die religiöse Erfahrung mitspricht, die immer subjektiven Charakter hat. Denn wie heute jede normal orientierte Dogmatik sich aus Schriftgehalt und religiöser Erfahrung mit Vernunftgründen aufbaut, so ist es ja tatsächlich in der evangelisch-theologischen Geistesarbeit immer geschehen, wenn man dafür auch keine lehrhafte Formel hatte. Die an der heiligen Schrift orientierte religiöse Erfahrung der evangelischen Glaubenswahrheit werden wir auch bei den Verfassern unserer symbolischen Schriften als selbstverständliche Voraussetzung annehmen und darum den geistigen Gehalt dieser Schriften, trotz ihres Gelegenheitscharakters, als ein Ganzes behandeln dürfen. Die Conf. Aug. Art. 20, § 23 sagt, daß es nicht blos auf die historia der Heilstatsachen, sondern auf den effectus historiae ankomme d. h. auf die Wirkung, die von ihnen auf uns ausgeht, d. i. auf die religiöse Erfahrung. Der Einblick in das Lehrganze wird uns freilich nur so gelingen, daß wir gewisse Gedankengefüge herausfinden, die zu einander in nächstem Verhältnis stehen. Auch wird man zum Lehrganzen nicht alle einzelnen Worte oder Sätze der Symbole rechnen dürfen, sondern nur die Grundgedanken mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen. Denn in der Beweisführung wird dort

viel historisches d. h. zufälliges Material verwendet, und selbst das Schriftverständnis ist zeitgeschichtlich bedingt. Noch einen andern Umstand müssen wir in Rechnung ziehen. Die Untersuchung des Lehrgehalts der lutherischen Bekenntnisse ergibt das Resultat, daß er in der Hauptsache aus den Grundgedanken Luthers geflossen ist, wie wir sie schon oben als antirömische und antispiritualistische dargestellt haben. Die lutherische Kirchenlehre ist aus Luthers Geist geflossen, wie er ja auch die beiden Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel verfaßt, aber auch die Augustana „sein" genannt hat, während Melanchthon in der Apologie mit lutherischem Gedankenmaterial deren theologische Verteidigung lieferte. Inhaltlich bleibt also die lutherische Kirchenlehre Luthers Schöpfung; in der Darstellung derselben werden sich daher auch einige Wiederholungen aus dem ersten Hauptteile nicht umgehen lassen.

Quellen für unsere Darstellung sind streng genommen nur die symbolischen Schriften. Werke und Briefe Luthers und Melanchthons werden nur zur Erklärung und Beleuchtung einzelner Punkte heranzuziehen sein. Melanchthons eigentümliche Lehrweise, die sogenannte synergistische, lassen wir hier ganz weg, weil wir sie bei Gelegenheit der Darstellung der Lehrstreitigkeiten ausführlich berücksichtigen wollen. Auf die Bekenntnisschriften selbst hat sie ja auch noch keinen Einfluß gehabt.

C. Das Lehrsystem der lutherischen Kirche nach ihren genuinen Bekenntnisschriften.

§ 67. Disposition.

Wie die Entwicklung Luthers zeigte, war bei ihm und dem entsprechend auch in der Kirche, die sich nach seinen Gedanken aufbaute, die Grundfrage die nach der Erlangung des Heiles. Die bündige Antwort gab Luther selbst in den Schmalkaldischen Artikeln, Teil 2, Art. 1, indem er die objektive Versöhnung und Erlösung durch Christus und damit zugleich unsere Rechtfertigung ohne Verdienst aus Gnaden als „den Hauptartikel" christlicher Lehre bezeichnete, „von dem man nicht weichen und nichts nachgeben könne, es falle Himmel und Erde und was nicht bleiben will. Auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben". Man könnte also von dem Werke Christi, das natürlich von seiner Person unabtrennbar ist, den prinzipiellen Ausgang nehmen und die ganze Lehre der lutherischen Kirche christocentrisch darstellen. Aber da der Verlauf der gesamten lutherischen Reformationsgeschichte seit dem Thesenanschlag von 1517 anthropologisch orientiert ist, indem die Heilserlangung des Sünders im Vordergrunde alles Interesses steht, so wird man auch in Luthers „Hauptartikel" das christologische Element als die objektive Basis des „Gerechtwerdens ohne Verdienst aus Gnaden" d. i. der evangelischen Rechtfertigung auffassen dürfen. Alle Abschnitte, die von der Vergebung der Sünden handeln, gehören hierher.

Die Darstellung der Rechtfertigungslehre wird also einen Abschnitt der lutherischen Kirchenlehre ausmachen müssen. Die Lehre von Gott, vom Menschen und von Christus bilden dazu die Voraussetzungen; denn, wie wir schon oben skizzierten, Gott ist es, der die Rechtfertigung vollzieht, der Mensch ist es, der als Sünder sie nötig hat, und Christus ist es, der sie objektiv begründet. Sind diese drei Voraussetzungen erörtert, die theologische, die anthropologische und die christologische, so wird die Rechtfertigung in ihrem Wesen, ihrer subjektiven Bedingtheit und ihrer Bewährung beschrieben werden müssen. Darauf führt schon die Augsburgische Konfession Art. 1 – 6.

In diesem Lehrstück handelt es sich um die Zueignung des Heils an die einzelnen Gläubigen. Das Heil ist aber nur in der Gemeinschaft vorhanden. Darum reiht sich ein zweiter Abschnitt an, der von der Gemeinschaft der Gläubigen oder der Kirche handelt. Die Bekenntnisschriften belehren uns über ihr Wesen und ihre Erscheinungsform, über die ihr anvertrauten Mittel der Gnade, über ihre Verfassung und über ihre Vollendung.

Woher aber diese ganze Lehre von der Rechtfertigung und von der Kirche? Erkenntnisquelle dafür ist nur die heilige Schrift. In einer systematisch aufgebauten Dogmatik wird dieses Lehrstück ebenfalls eine selbstständige Stellung bekommen müssen; aber in den Symbolen wird dieses Verhältnis nur gelegentlich ausdrücklich berührt. Aber es ist selbstverständliche Voraussetzung, daß die gesamte Kirchenlehre auf der H. Schrift ruht. Wir werden sie dem entsprechend auch vorher behandeln, am besten als Prolegomena zur Lehre von der Rechtfertigung und von der Kirche. Wir gewinnen demnach für die Darstellung des Lehrsystems der lutherischen Kirche folgende Disposition:

Prolegomena: Von der heil. Schrift.

Erster Abschnitt: Von der Zueignung des Heils durch die Rechtfertigung.

Erstes Lehrstück: Die Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre.

Erstes Kapitel: Die theologische,

Zweites Kapitel: Die anthropologische,

Drittes Kapitel: Die christologische Voraussetzung.

Zweites Lehrstück: Die Rechtfertigungslehre.

Erstes Kapitel: Das Wesen der Rechtfertigung.

Zweites Kapitel: Ihre Begründung.

Drittes Kapitel: Ihre Bewährung.

Zweiter Abschnitt: Von der christlichen Kirche.

Erstes Lehrstück: Wesen und Erscheinungsform der Kirche,

Zweites Lehrstück: Die der Kirche gegebenen Gnadenmittel.

Drittes Lehrstück: Amt und Verfassung der Kirche. Verhältnis der Kirche zum Staat.

Viertes Lehrstück: Die Vollendung der Kirche.

§ 68. Prolegomena. Von der Heiligen Schrift.

Einen speziellen Artikel „Von der Heiligen Schrift" haben die lutherischen Symbole nicht. Das könnte auffällig erscheinen, und in der Augustana möchte man es aus dem irenischen Charakter erklären, den sie behufs des Ausgleichs mit den Gegnern zeigen mußte. Aber die andern Symbole haben auch alle keinen Artikel über die H. Schrift. Das hat einfach seinen Grund darin, daß sie überall als Autorität vorausgesetzt wird, entsprechend der Lehre Luthers. Diese darf man also auch hier ohne weiteres voraussetzen. Ausdrücklich kommen die Symbole nur gelegentlich auf die H. Schrift zu sprechen. Daraus ergeben sich folgende Bestimmungen. Die Heilige Schrift ist erstens Gnadenmittel, weil sie das heilkräftige Gotteswort enthält, durch das der Heilige Geist wirkt. Da aber das Thema vom „Worte Gottes" am besten erst im Zusammenhange der Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt besprochen wird, so verschieben wir die Ausführung darüber bis zur Lehre von der Kirche. — Die Heilige Schrift ist zweitens Erkenntnisquelle der Lehre und Norm des Glaubens. Die Augsburgische Konfession kommt in der Einleitung und im Schlusse des ersten Teils auf ihr Schriftfundament zu sprechen. Vorrede § 8: Unsere Pfarrer und Prediger predigen „aus Grund göttlicher H. Schrift" („ex scripturis sanctis et puro verbo Dei"). Am Schlusse des I. Teils, § 1: „Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unsern Kirchen ... gepredigt ist. ... Dieselbige ist „in heiliger Schrift klar begründet ꝛc.". („Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest, nihil inesse, quod discrepet a scripturis etc."). Eindrucksvoll die Schmalkaldischen Artikel Teil 2, Art. 2: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel".

Abgelehnt sind dadurch in Glaubenssachen alle anderen angeblichen Autoritäten. Schmalk. Art. a. a. O.: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens machet; sonst müßte auch ein Artikel des Glaubens werden, was sie für Speise, Kleider, Häuser ꝛc. gehabt hätten". Abgelehnt sind dadurch zugleich alle dem Evangelium widerstreitenden Traditionen. Aug. Art. 15: „Darüber wird gelehrt, daß alle Satzungen und Traditionen, von Menschen der Meinung gemacht, daß man dadurch Gott versühne und Gnade verdiene, dem Evangelio und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen sind. Derhalben sind Klostergelübde und andere Traditionen von Unterschied der Speisen, der Tage ꝛc., dadurch man vermeint, Gnade zu verdienen und für die Sünde genug zu tun, untüchtig und wider das Evangelium". Die Apologie Art. 15 (8) fügt hinzu, daß von den heiligen Vätern die Traditionen eingerichtet seien, um Ordnung und Ruhe in der Kirche aufrecht zu erhalten. („Nulla traditio a sanctis patribus hoc consilio instituta est, ut mereatur remissionem peccatorum aut justitiam, sed sunt institutae propter bonum ordinem in ecclesia et propter tranquillitatem.") Die Schmalkaldischen Artikel Teil 3, Art. 15 erklären es für „unchristlich und verdammt", daß die Beobachtung von Menschensatzungen zur Vergebung der Sünde gereiche oder die Seligkeit verdiene. Sehr scharf spricht

sich auch Melanchthons Tractatus de pot. papae, J. T. Müller S. 338, § 48 gegen die dem Glauben entgegenstehenden Traditiones humanae aus; nicht minder auch gegen die ungerechten Traditionen in Ehesachen. J. T. Müller S. 343, § 77f. Das schließt nicht aus, daß man in der Kirche tradierte Ordnungen weiter beobachtet, wenn das ohne Sünde möglich ist und zu Frieden und guter Ordnung in der Kirche dient; nur daß dabei die Menschen unterrichtet werden, daß man die Gewissen nicht damit beschweren soll, als seien solche Dinge nötig zur Seligkeit. Aug. Art. 15.

Über den Ursprung der Heiligen Schrift haben sich die Symbole nur gelegentlich ausgesprochen; alle darauf bezüglichen Äußerungen laufen darauf hinaus, daß die H. Schrift das Werk des Heiligen Geistes oder von Gott eingegeben sei zu dem Zwecke, die Gnadenoffenbarung Gottes an die Menschheit zu vermitteln. Es sind dies aber immer nur allgemeine Äußerungen, und eine Theorie über die Inspiration der H. Schrift fehlt hier noch gerade so wie bei Luther; aber die Tatsache ihrer Inspiration steht den Symbolen fest[1]. Aus der Bedeutung der H. Schrift als Offenbarungskodex folgt die praktische Forderung, sie fleißig zu lesen. Dabei ist die freie Forschung in der H. Schrift durchaus eine Konsequenz dieses Gedankens. C. Aug. 23, § 18: Die H. Schrift enthält das „mandatum Dei"; Schmalk. Art. Teil 2, Art. 2, § 15: sie ist „Gottes Wort". Ebendaselbst Teil 3, Art. 1, § 3: Die Offenbarung in H. Schrift übertrifft die menschliche Vernunft: Die „Erbsünde ist sogar eine tief böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet (ut nullius hominis ratione intelligi possit), sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden". C. Aug. 28, § 49: in der H. Schrift mahnt der Heilige Geist. („Num frustra haec praemonuit Spiritus Sanctus?") Apologie, Vorrede § 9 wird die H. Schrift bezeichnet als „manifesta scriptura Spiritus Sancti". Derselbe Gedanke Art. 4 (2) § 108. Ebendas. Art. 27 (13) § 51: „Neque vero ulla vota aut ullae leges possunt abolere mandatum Spiritus Sancti". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 8, § 13: Durch die Propheten „redet der H. Geist". Tägliche Lesung von Abschnitten der H. Schrift empfiehlt der Große Katechismus, Vorrede § 3.

Die freie Forschung in der H. Schrift wird wesentlich dadurch erleichtert, daß die Symbole über den Umfang des Kanons keine Festsetzungen enthalten; es fehlt jede Aufzählung der einzelnen Bestandteile des Kanons. Die Symbole benutzen einfach den in der Kirche des Mittelalters gebrauchten Kodex mit Ausnahme der Apokryphen. Nur an zwei Stellen werden von Melanchthon in der Apologie Apokryphen angeführt, aber an beiden Stellen nur, weil die Gegner sich darauf beriefen, nicht als Beweisstellen für die evangelische Lehre. Apologie (Art. 3), J. T. Müller S. 135, § 156, ist Tobias 4, 11, „Die Almosen erlösen von der Sünde und von dem Tode", zitiert, aber nur als Bemerkung, daß es die Gegner für ihre Ansicht benützen.

1. Eine Theorie der Verbalinspiration der biblischen Schriften hat im Luthertum zuerst Flacius, Clavis scripturae sacrae (1567), ed. Joh. Musaeus, 1674 t. 1 praef. fol. 2 aufgestellt. Vgl. Otto Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus I (1908) S. 142.

Apologie Art. 21 (9), J. T. Müller S. 224, § 9 kommt 2. Makk. 15, 14 vor: Dem Hohenprieſter Onias erſcheint im Traum Jeremias, der ſoviel gebetet habe für ſein Volk. Aber dieſer Traum wird eben von Melanchthon nicht als Autorität behandelt, weil wir über Gebete von Verſtorbenen ſonſt „kein Zeugnis in der Schrift" haben.

Mit der freien Forſchung iſt in der lutheriſchen Kirchenlehre auch die Freiheit der Interpretation der H. Schrift gegeben. Es finden ſich darüber keine ausdrücklichen Beſtimmungen in den Symbolen; ſie iſt aber tatſächlich dadurch eingeführt, daß man jede äußere Autorität der Schrifterklärung aufgegeben hatte. Da blieb nur, wie bei Luther, die Heilige Schrift ihre eigene Auslegerin, weil derſelbe Heilige Geiſt, der ſie geſchaffen hat, in ihr wirkſam iſt und ihren Sinn erſchließt, oder jeder Fromme lieſt die H. Schrift unter dem Beiſtande des H. Geiſtes und findet ſo den heilsnotwendigen Sinn von ſelbſt heraus. Darüber hatte ſich Luther ausführlich ausgeſprochen, und welche Tragweite dieſer Grundſatz hat, iſt dabei ebenfalls dargeſtellt worden. (Vgl. oben § 14.)

Die Freiheit in der Handhabung der H. Schrift zeigt ſich auch in der Behandlung des Alten Teſtamentes. Sie entſpricht durchaus den Anſichten Luthers, die wir bereits kennen. Der Kl. Katechismus zählt z. B. entſprechend dem damaligen kirchlichen Gebrauche kein Bilderverbot. Luther hatte ſich eben an den Sinn, nicht ſklaviſch an den Wortlaut des Dekalogs für gebunden erachtet. Für die abergläubigen Israeliten war das Bilderverbot nötig; gläubige Chriſten brauchen es nicht, war Luthers Anſicht. In den Erklärungen der Gebote aber faßte er den Sinn aller in die eine chriſtliche Grundpflicht der ehrfurchtsvollen Liebe zu Gott zuſammen.

Nehmen wir nun an, daß in den lutheriſchen Symbolen, wie oben dargetan, als erſtes großes Gedankengefüge die Zueignung des Heils durch die Rechtfertigung erſcheint, ſo haben wir zunächſt die Vorausſetzungen derſelben aufzuſuchen, die theologiſchen, anthropologiſchen und chriſtologiſchen, ſoweit die Symbole davon handeln.

Erster Abschnitt:

Die Zueignung des Heils durch die Rechtfertigung.

Erstes Lehrstück:

Die Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre.

Erstes Kapitel:

Die theologische Voraussetzung.

§ 69.

Da über die Lehre von Gott zwischen der evangelischen und katholischen Partei kein Streit war, so hatten die Evangelischen auch zunächst keinen Anlaß zur Aufstellung einer besonderen Lehre von Gott. In den Anfangszeiten der Reformation walteten überdies die praktischen religiösen Interessen so stark vor, daß Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci vom Jahre 1521 die Trinitätslehre überhaupt wegließ. Der Grund dieses Verhaltens lag in der Antipathie der Reformatoren gegen die scholastische Gotteslehre, in welcher über Gott rein theoretisch, ohne Zusammenhang mit der Heilslehre verhandelt wird. Als aber bald darauf sich unitarische Bestrebungen geltend machten, welche über kurz oder lang zur Sektenbildung führen mußten, sah sich Melanchthon auch zum Ausbau der Trinitätslehre genötigt, und je tiefer man die Christologie erfaßte, desto mehr brauchte man eine evangelische Gotteslehre als Voraussetzung für Christi Person und Werk. Von dieser Erkenntnis ist die Augsburgische Konfession geleitet, die in ihrem ersten Artikel ihre Übereinstimmung mit der altkirchlichen Gotteslehre ausspricht, mit der Tendenz, sie noch deutlicher, als es in den ökumenischen Symbolen geschieht, zu bekennen. Man wird den „neueren Samosatenern" gegenüber das Bedürfnis dazu empfunden haben, gewiß aber auch das andere, „sich in dieser wichtigen Lehre von jedem Verdachte der Heterodoxie frei zu halten"[1]. A. Ritschl hat die Hypothese aufgestellt, daß die Reformatoren die altkirchliche Trinitätslehre beibehalten hätten aus Rücksicht auf das römische Reich, weil nach dem Staatsgesetze seit Theodosius und Justinian die Zugehörigkeit zum römischen Reiche an das Bekenntnis zum trinitarischen Gottesglauben geknüpft war[2]; allein eine solche rechtliche Begründung findet sich in den Schriften der Reformatoren nicht vor; sie haben vielmehr die altkirchliche Trinitätslehre beibehalten, weil sie darin die biblischen Aussagen über Gott und sein Wirken ausgesprochen fanden.

Die Augsburgische Konfession beginnt in ihrem ersten Artikel, im An-

1. E. Köllner, Symbolik der luth. Kirche. Hamburg 1837, S. 615.

2. Rechtfertigung ff. I² S. 146. Cod. Justin. I, 1. 1 u. 5. 8. — Ähnlich Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökum. Symbolen 1883. S. 2.

schluß an das Symbolum Nicaenum und damit an die Lehre der allgemeinen christlichen Kirche, mit dem Bekenntnis zur Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit der Personen in demselben einen göttlichen Wesen: Vater, Sohn und Heiliger Geist, alle drei ein göttliches Wesen, ewig, unkörperlich, unteilbar, von unermeßner Macht, Weisheit und Güte, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der sichtbaren und unsichtbaren. Und zwar wird „Person" in dem Sinne der kirchlichen Väter gebraucht für das, was durch sich selbst besteht („quod proprie subsistit"). „Diesen Artikel haben wir allzeit gelehrt und verfochten", schreibt Melanchthon dazu in Apologie Art. 1, „und wir halten auch dafür, daß er gewisse und starke Gründe in der Heiligen Schrift für sich habe". In Übereinstimmung damit handeln die Schmalk. Artikel in ihrem ersten Teile „von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät" und wiederholen die Bestimmungen des Symbolum apostolicum und des Athanasianum, mit genauerer Ausprägung einzelner Bestimmungen: daß der dreieinige Gott der eine Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen hat, und daß die drei Personen der Gottheit in ihrer Subsistenz durch einander bedingt sind („der Sohn vom Vater geboren, der H. Geist vom Vater und Sohn ausgehend"). Aber schon hier zeigt sich, daß diese Bestimmungen nicht der Kontemplation wegen, sondern zu dem praktischen Zwecke der Erlösung aufgestellt sind: Gott der Sohn ist Mensch geworden und bewirkt das Heil von der Empfängnis durch den H. Geist bis zur Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebendige und Tote. Das wird schon hier mit bemerkt, obgleich es streng genommen erst in die Christologie gehört. Entschiedenen Nachdruck legt der Große Katechismus in der Erklärung des ersten Gebotes im ersten Hauptstück auf die Einheit Gottes aber so, daß Gott sich als Vater, als Gegenstand der unendlichen Liebe, offenbart, dem der Mensch als Kind vertrauensvoll sich nahen darf. „Einen Gott haben, ist nichts anderes denn ihm von Herzen trauen und glauben" (J. T. Müller, 386, § 2). „Einen Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet" (387, § 10), „ihm allein trauet und sich eitel Gutes von ihm versieht und von ihm gewarten soll, als der uns giebt Leib, Leben, Essen, Trinken, Nahrung, Gesundheit, Schutz, Friede und alle Notdurft zeitlicher und ewiger Güter" (389, § 24). Wir nennen Gott nach dem Wörtlein „gut", als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußt, und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfleußt (390, § 25). Darin besteht zugleich die rechte Verehrung Gottes, ihm ganz zu vertrauen und dankbar seine Gnade und Güte annehmen. „Die rechte Ehre [Verehrung Gottes] und Gottesdienst, so Gott gefällt, ist, daß das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern wage darüber und setze hintan alles, was auf Erden ist" (388, § 16). Im Gegensatz dazu steht der falsche Gottesdienst und die Abgötterei: der Polytheismus der Heiden, die Verehrung von Kreaturen, Heiligen, Teufeln, Engeln und was sonst außer Gott an seiner Statt verehrt wird (389, § 19). Falsch ist auch die Verehrung durch Werkverdienst, wenn das irre geleitete Gewissen „sich vermisset, Gott den Himmel abzuzwingen, und rechnet, wieviel es ge-

stiftet, gefastet, Messe gehalten hat ꝛc. ... Was ist das anders, denn aus Gott einen Götzen ... gemacht" (389, § 22).

Verworfen werden daher in der Augsburgischen Konfession Art. 1 die Irrlehrer, welche sich gegen diese Gotteslehre gewandt haben und zwar a) diejenigen, welche die Einheit des göttlichen Wesens umstießen, die Manichäer mit ihrem Dualismus zweier Prinzipien, eines guten und eines bösen, nicht minder die Valentinianer; gemeint sind die Gnostiker im allgemeinen, deren Systeme auch alle vom Dualismus ausgehen; b) solche, welche die Dreiheit der göttlichen Personen leugnen, Arianer, Eunomianer, die Bekenner des Islam und ähnlich Denkende; c) solche, die den Sohn Gottes und den H. Geist unterschätzten und einen unbiblischen Subordinationismus lehrten, die Samosatener, alte und neuere, Unitarier, die nur eine Person der Gottheit annehmen, „Wort" und „Geist" aber anders definieren als die Kirche („Wort" bedeute Idee Gottes (mens Dei) oder aber leibliches Wort, Stimme (verbum vocale), und „H. Geist" geschaffene Regung in Kreaturen („motum in rebus creatum").

Zweites Kapitel:

Die anthropologische Voraussetzung der Rechtfertigungslehre.

Die Anthropologie ist ein Teil der Kosmologie. Wir untersuchen daher erst die Äußerungen der Symbole über die Welt.

§ 70. Die Lehre von der Welt, von Engeln und Teufeln.

Über Kosmologie handeln die Symbole nur gelegentlich, da wo Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt berührt wird, bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott und der speziellen Vorsehung Gottes. Die Schmalkaldischen Artikel Teil 1 (J. T. Müller S. 299) lehren den dreieinigen Gott als Schöpfer Himmels und der Erde, während im Symbolum apostolicum die Schöpfung nur erst auf den Vater bezogen war und im Nicaenum, auf das Conf. Aug. Art. 1 verweist, die Welt vom Vater durch den Sohn geschaffen wird („per quem omnia facta sunt"). Die Erhaltung der Welt wird gelehrt Conf. Aug. Art. 1: Gott der „Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge". Die spezielle Vorsehung hat Luther im Katechismus 2. Hauptstück, 1. Art. in populärer, aber treffender Weise dargetan: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh ....., (mich) mit aller Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Übel behütet und bewahret". Dieselben Gedanken liegen der Erklärung der 4. und der 7. Bitte des 3. Hauptstücks zu Grunde. Hier bitten wir, „daß uns der Vater im Himmel von allerlei Übel Leibes und Seele, Guts und Ehre

erlöse". Weiter als auf diese Grundgedanken der christlichen Kosmologie einzugehen, lag für die Verfasser der symbolischen Schriften kein Anlaß vor.

Ebenfalls wird nur gelegentlich von Engeln und Teufeln gehandelt. Vorausgesetzt wird das Vorhandensein von guten Engeln, die von Gott geschaffen sind zu seinem Dienste an den Menschen; aber sie dürfen nicht angerufen, nicht göttlich verehrt werden. Spekulationen über die Engel werden nicht versucht, sondern lediglich die biblischen Angaben über sie erneuert. Die Apologie Art. 21 (9) (J. T. Müller S. 224 § 8) gibt zu, daß die Engel für uns bitten („Largimur, quod angeli orent pro nobis"), nach Zach. 1, 12, wo der Engel betet: Herr der Heerschaaren, wie lange willst Du Dich nicht erbarmen über Jerusalem? Ebenso Luther in den Schmalk. Art. Teil 2 Art. 2 (J. T. Müller S. 305 § 26): „Wiewohl die Engel im Himmel für uns bitten (wie Christus selber auch tut), also auch die Heiligen auf Erden oder vielleicht auch im Himmel, so folget daraus nicht, daß wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, ihnen fasten, feiern, Messe halten, opfern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stiften und andre Weise mehr dienen, und sie für Nothelfer halten und allerlei Hilfe unter sie teilen und jeglichem eine sonderliche zu eignen sollten, wie die Papisten lehren und tun. Denn das ist Abgötterei und solche Ehre gehöret Gott allein zu". Im „Morgen-" und „Abendsegen", dem ersten Anhang zum Kleinen Katechismus, stellt Luther anheim, ein Gebet zu sprechen („Willst Du, so magst Du dies Gebetlein dazu sprechen"), in welchem gute Engel als Schutzgeister der Frommen gedacht sind: „Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde" (J. T. Müller S. 367 § 2 u. 5).

Über die Teufel wird nur das Faktum ihres Falles, nicht dessen Natur und Ursache gelehrt. Sie bilden ein Reich des Bösen mit dem Satan als Oberhaupt, der dem Reiche Gottes möglichst Abbruch tut. So wird ein Dualismus gelehrt, der aber nur relativer Natur ist, keinen uranfänglichen und keinen dauernden Gegensatz zwischen Gott und einem bösen Prinzip darstellt, sondern durch die Erlösung überwunden wird: Gott überwindet durch die Erscheinung Christi das Reich des Bösen und stürzt ihn in ewige Verdammnis[1].

1. Im einzelnen lehren die Schmalk. Art. Teil 3, Art. 8 (J. T. Müller § 5), daß der Teufel die erste Ursache aller menschlichen Sünde ist, indem er die ersten Menschen zur Sünde verleitete, als er sie von dem Worte Gottes weg auf Eigendünkel führte. Dazu der Große Kat. 2. Hauptst. 2. Art. (J. T. Müller S. 453, § 28): „Da wir geschaffen waren und allerlei Gutes von Gott dem Vater empfangen hatten, kam der Teufel und brachte uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alles Unglück, daß wir in seinem Zorn und Ungnade lagen, zu ewigem Verdammnis verurteilt, wie wir verwirkt und verdienet hatten". In den verführten Menschen ist dann der böse Wille ebenfalls Ursache der Sünde geworden. So Conf. Aug. Art. 19: Die Ursache der Sünde ist nicht Gott, sondern „der verkehrte Wille ... des Teufels und aller Gottlosen" („Causa peccati est voluntas malorum, ... diaboli et impiorum"). Hierbei hat der deutsche Text einen Ausdruck, der an sich mißverständlich sein kann; daher der Sinn des Bekenntnisses hier nach dem lateinischen Text festzustellen ist. Im Deutschen lesen wir nämlich, daß der Wille des Teufels und der Gottlosen „alsbald, so Gott die Hand abgetan, sich von Gott zum Argen gewandt hat" (das kann man kausal verstehen). Deutlicher sagt

Den Schluß dieser Anschauungen bildet der Ausblick auf das Weltgericht, wo ewige Strafe über die Teufel und Gottlosen ergeht. C. Aug. Art. 17

---

der lateinische Text: „Voluntas malorum ... quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo" d. h. Gott ist dabei nicht beteiligt gewesen. Die Apologie Art. 19 (J. T. Müller S. 219, § 77) läßt den betreffenden Zusatz einfach weg: „Causa peccati est voluntas in diabolo et hominibus, avertens se a Deo". Seine Macht über die Menschen benutzt der Satan zur Verführung derselben in Sünden und Irrtümer. Conf. Aug. Art. 20, § 31: „Humanae vires sine Spiritu Sancto plenae sunt impiis affectibus ... sunt in potestate diaboli, qui impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera". Und zwar befindet sich der sündige Mensch zur Strafe in der Gewalt des Teufels. Apologie, Art. 2 (J. T. Müller S. 85, § 47): „Mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poenae sunt. Est enim natura humana in servitutem tradita, et captiva a diabolo tenetur, qui eam, impiis opinionibus et erroribus dementat et impellit ad omnis generis peccata". Der Kleine Katech., 2. Hauptst. 2. Art. Erklärung, bekennt „die Gewalt des Teufels", von der uns Christus erlöst hat. Dazu die entsprechende Stelle im Groß. Kat. (J. T. Müller S. 453, § 27): „Jesus Christus ist „mein Herr" geworden, das ist, daß er mich erlöst hat von Sünde, vom Teufel, vom Tod und allem Unglück. Denn zuvor habe ich keinen Herrn noch König gehabt, sondern bin unter des Teufels Gewalt gefangen, zum Tode verdammt, in der Sünde und Blindheit verstrickt gewesen". Aus diesem Zustande kommt Hülfe und Rettung nur durch Christus. Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller S. 85, § 50: „Datus (est) nobis Christus, qui et haec peccata et has poenas auferat et regnum diaboli, peccatum et mortem destinat. Beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra". Groß. Kat. 2. Hauptst. 2. Art. (J. T. Müller S. 453, § 29): „Da war kein Rat, Hülfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen. Also sind nun jene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben und ist an ihre Stelle getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Guts und Seligkeit, und hat uns arme verlorene Menschen aus der Höllen Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade und als sein Eigentum unter seinen Schirm und Schutz genommen, daß er uns regiere durch seine Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, Leben und Seligkeit". Ist dem Teufel zwar die Herrschaft genommen, so hören doch die Versuchungen von seiner Seite nicht auf; ihnen gilt es ernstlich und stetig zu widerstehen. Groß. Kat. Vorrede, J. T. Müller S. 378, § 12 u. 14: Der Teufel „ein Tausendkünstiger". Gott weiß „der Teufel stetiges und wütiges Stürmen und Anfechtung". Gott „will uns warnen, rüsten und bewahren als mit gutem Harnisch wider ihre feurigen Pfeile und mit guter Arzenei wider ihre giftige böse Geschmeiß und Eingaben". 1. Hauptst. 4. Gebot, J. T. Müller 405, § 100: „Das laß Dir gesagt sein, ob Du es gleich aufs beste könntest und aller Dinge Meister wärest, so bist Du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, Dich zu beschleichen, daß er in Deinem Herzen Unglauben und böse Gedanken wider ... alle Gebote anzünde". 3. Hauptst. 6. Bitte, J. T. Müller S. 481, § 104: „Dazu kommt nun der Teufel, hetzet und bläset auch allenthalben zu". § 106. 107: „Versuchung und Reizung kann niemand umgehen, weil wir im Fleische leben und den Teufel um uns haben". Da gilt es, nicht in die Anfechtung „willigen" oder „Ja dazu sagen"; es gilt zu bitten, daß wir nicht „fallen und untergehen". S. 482, § 109: „Der Teufel ist ein solcher Feind, der nimmer abläßt noch müde wird, daß, wo eine Anfechtung aufhört, gehen immer andere und neue auf". 5. Hauptst., J. T. Müller S. 511, § 81: „Was ist nun der Teufel? Nichts anders denn wie ihn die Schrift nennt, ein Lügner und ein Mörder. Ein Lügner, das Herz zu verführen von Gottes Wort und verblenden, daß Du Deine Not nicht fühlest noch zu Christo kommen könntest; ein Mörder, der Dir keine Stunde das Leben gönnt. Wenn Du sehen solltest,

und Apologie Art. 17. Die von Täufern wieder aufgenommene Lehre von der Apokatastasis wird, ohne sie so zu nennen, verworfen, indem die Meinung, daß die Strafen für die Teufel und Gottlosen nur endliche sein würden („hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse"), abgelehnt wird. Ebenso aber verwirft man auch den Chiliasmus, „daß vor der Auferstehung der Toten eitel heilige Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden".

Das Detail der Vorstellungen Luthers vom Teufel ist zeitgeschichtliche Hülle, die er mit seinen Zeitgenossen gemeinsam hat. Dabei darf nicht vergessen werden, daß Luther „die religiösen zentralen Vorgänge dargestellt hat, ohne maßgebenden Gebrauch von diesen Vorstellungen zu machen" (Seeberg, Dogmengesch. II, 229). Alles kommt hier nur auf die Grundanschauung an; sie aber ist der dunkle Hintergrund, auf dem sich das Lichtbild der Erlösung abhebt. Eine Vorfrage dazu ist die nach der Versündigung des gut geschaffenen Menschen.

§ 71. Die Lehre vom ursprünglichen Zustande des Menschen.

Je tiefer die Reformatoren die Schuld des Menschen auffaßten, desto idealer mußte ihnen sein ursprünglicher Zustand erscheinen. Daher lehren die

wieviel Messer, Spieße und Pfeile alle Augenblicke auf Dich gezielt werden, Du solltest froh werden, so oft Du könntest, zu dem Sakrament zu kommen". (Es handelt sich um Hindernisse beim Abendmahl.) Ebendas. § 84: (Du sollst Hunger nach dem Sakrament empfinden;) „sonderlich weil Dir der Teufel so zusetzet und ohn Unterlaß auf Dich hält, wo er Dich erhasche und bringe um Seele und Leib, daß Du keine Stunde vor ihm sicher kannst sein. Wie bald möchte er Dich plötzlich in Jammer und Not gebracht haben, wenn Du Dich am wenigsten versiehest". Wie er nach Luthers Meinung fort und fort Böses anrichtet, schildert der Große Kat. 3. Hauptst. 4. Bitte, J. T. Müller S. 477, § 80 u. 81: „Fürnehmlich ... ist dieses Gebet auch gestellt wider unsern höchsten Feind, den Teufel. Denn das ist all sein Sinn und Begehren, solches alles, was wir von Gott haben, zu nehmen oder zu hindern, und läßt ihm nicht genügen, daß er das geistliche Regiment hindere und zerstöre damit, daß er die Seelen durch seine Lügen verführe und unter seine Gewalt bringe, sondern wehret und hindert auch, daß kein Regiment noch ehrbarlich und friedlich Wesen auf Erden bestehe. Da richtet er soviel Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item Ungewitter, Hagel, das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften ꝛc. Summa, es ist ihm leid, daß jemand ein Bissen Brots von Gott habe und mit Frieden esse; und wenn es in seiner Macht stünde, und unser Gebet (nächst Gott) nicht wehrte, würden wir freilich keinen Halm auf dem Felde, keinen Heller im Hause, ja nicht eine Stunde das Leben behalten, sonderlich die, so Gottes Wort haben und gern wollten Christen sein". Zu den Übeln in der Kirche, die vom Bösen herrühren, rechnet Luther in den Schmalk. Art. 2. Teil Art. 4 (J. T. Müller S. 307, § 5. 6) auch das Papsttum: Die Kirche würde besser geblieben sein, „wo solch Haupt durch den Teufel nicht aufgeworfen wäre". Luther redet ferner im Groß. Kat. 1. Hauptst. 1. Gebot, J. T. Müller S. 387, § 11, von solchen, „die es gar zu grob treiben und mit dem Teufel einen Bund machen, daß er ihnen Geld genug gebe oder zur Buhlschaft helfe, ihr Vieh bewahre, verlorenes Gut wiederschaffe ꝛc.". Vertrieben wird er durch Gebet und Beschäftigung mit dem Worte Gottes. Groß. Kat. Vorrede, J. T. Müller, S. 377, § 10, und das Anrufen des Namens Gottes hat, wie Luther aus Erfahrung selbst berichtet, oft bewirkt, daß sich ein großer Unfall gewendet und ohne Schaden abgegangen ist. Ebendas. 1. Hauptst. 2. Gebot, J. T. Müller S. 399, § 72.

Symbole, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit, d. h. der Mensch besaß Vollkommenheit des Körpers und des Geistes und zwar letztere als intellektuelle, religiöse und ethische Rechtbeschaffenheit oder wenigstens die Fähigkeit dazu. So lehrt die Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller S. 80, § 15–22: „Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi". Die ursprüngliche Gerechtigkeit besteht also in dem wohlgeordneten Zustande der Eigenschaften des Körpers und des Geistes, und zwar bezieht sich die „notitia Dei certior" auf die intellektuelle, die „timor Dei" auf die religiöse, die „fiducia Dei" auf die ethische Funktion des Geistes. Besaß der Mensch sie noch nicht in Vollendung (aktuell), so doch gewiß (aut certe) als gesunde Anlage (rectitudo) und Fähigkeit (vis ista efficiendi). Bei dieser idealen Anschauung vom Urzustande des Menschen ergibt sich als Konsequenz, daß, wenn er in Sünde fiel, er durch den Verlust der justitia originalis in seiner Natur wesentlich verschlechtert werden mußte. Daher das tiefe Schuldgefühl des Protestantismus in der Lehre von der Sünde.

§ 72. Die Lehre von der Sünde.

C. Stange, Die ref. Lehre von der Freiheit des Handelns (Libertas in externis operibus), NKZ. 1903, 214ff.

Um das Heilsbedürfnis des Menschen zu wecken, mußte die Lehre von der Sünde mit größtem Ernste behandelt werden. Schon oben haben wir der symbolischen Lehre gedacht, daß nicht Gott Urheber der Sünde ist. Der Mensch fiel durch Ungehorsam gegen Gottes Gebot, verführt vom Teufel. So kam die Sünde in die Welt. Sie gehört also – das ist das Tröstliche an diesem dunklen Bilde – nicht zur Natur des Menschen; die Erlösungsfähigkeit des Menschen bleibt bestehen. (Conf. Aug. Art. 2 „lapsus Adae". Apologie Art. 2 (1). J. T. Müller S. 78, § 2. 3. Schmalk. Art. 3. Teil, 1. Art. „Von der Sünde".)

Aber zur Strafe für den Fall verlor der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit. Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller S. 85, § 46: „Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata; mors et alia corporalia mala .... proprie poenae sunt". Seine Natur wird verderbt und zum Guten gänzlich untüchtig, und diese Verderbtheit wird durch Zeugung auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt, so daß sie alle mit Erbsünde geboren werden. Statt der ewigen Seligkeit wartet ihrer – wenn sie im unerlösten Zustande verharren – die ewige Verdammnis. Die Conf. Aug. beschreibt in Art. 2 den sündigen Zustand des Menschen: alle Menschen werden in Sünden empfangen und geboren („nascuntur cum peccato") d. i., daß sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind, und zwar besteht diese Krankheit („morbus") oder Erbsünde („vitium originis") negativ in dem Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen („sine metu Dei, sine fiducia

erga Deum"), positiv in der bösen Lust („cum concupiscentia"); sie ist Defectus und Affectus zugleich. Und zwar zeigt sie sich nicht bloß in der Sphäre der niedern Kräfte des Menschen, in seiner Sinnlichkeit, sondern erst recht in der höheren, in der Sphäre des Willens. Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller S. 81, § 25: „Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus". Und S. 82, § 26: „(Concupiscentia) quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum". Die Sünde ist gottwidrige Selbsterhebung des Menschen. Darum nennen die Schmalkald. Artikel, 3. Teil, 1 Art., die Erbsünde „die Hauptsünde" und beschreiben sie als eine „so gar tiefe böse Verderbung der Natur", daß sie nicht aus der Vernunft erkannt, sondern aus der Schrift-Offenbarung geglaubt werden müsse. (J. T. Müller S. 310, § 3).

Wie aber besteht mit der Erbsünde der Wille des empirischen Menschen? Ihm fehlt die Fähigkeit, die „justitia spiritualis" zu leisten, wobei spiritualis im Sinne des neutestamentlichen Pneumatischen gedacht ist, also das Verhältnis zu Gott betrifft (Conf Aug. Art. 18). Der Wille des unwiedergeborenen Menschen vermag nicht aus eigener Kraft Gott über alles zu lieben. Conf. Aug. Art. 2: „Bei uns wird gelehrt, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, d. i. daß sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können". Die Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller 78, § 3, bemerkt dazu: „Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam". Vgl. Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 91, § 27. Daß dieses Urteil von allen Menschen gilt, ist schon oben aus Conf. Aug. Art. 2 ersichtlich. Geblieben ist dem Unwiedergeborenen nur die Kraft oder relative Freiheit, eine bürgerliche Gerechtigkeit, justitia civilis, rationis oder philosophica, zu leisten d. h. eine äußere Angemessenheit an das Gesetz in ehrbarem Wandel. Denn in der Sphäre der natürlichen Vernunft besitzt er ein gewisses Liberum arbitrium, und kann die äußeren Werke des Gesetzes „aliqua ex parte" leisten. Conf. Aug. Art. 18: „Vom freien Willen wird also gelehrt, daß der Mensch etlicher Maßen einen freien Willen habe (aliquam libertatem), äußerlich ehrbar zu leben (ad efficiendam civilem justitiam) und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift (et deligendas res rationi subjectas). Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 110, § 9: „Civilia opera, hoc est, externa opera legis, sine Christo et sine Spiritu Sancto aliqua ex parte fieri possunt". Soviel über die Tatsache der Erbsünde. Es fragt sich nun, ob sie als schuldverhaftend beurteilt werden muß.

Dabei ist auseinander zu halten, ob die Erbsünde einfach als sündiger Zustand schuldverhaftend ist, und ob die Schuld des ersten Menschen allen seinen Nachkommen angerechnet (imputiert) wird (Erbschuld). Klar aus-

gesprochen ist in den Symbolen nur die erste Auffassung, aber auch diese nur hypothetisch. Da nämlich in den Augen des heiligen Gottes jede Sünde Schuld involviert, so durfte die Erbsünde nicht ausgenommen werden. Conf. Aug. Art. 2: „(Docent .... quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem". Aber praktisch wird diese These doch eigentlich nicht; denn die Erbsünde bleibt nicht ein für sich bestehender und für sich zu beurteilender Zustand des Menschen, da zugleich mit dem Beginn des selbständigen Lebens der ererbte sündige Zustand in den empirischen übergeht, in welchem ererbte und erworbene Sündhaftigkeit in einer unzertrennlichen Einheit vorhanden sind. Da giebt es nun zwei Möglichkeiten: entweder wird der Mensch durch den göttlichen Geist wiedergeboren und wird aller Sündenschuld ledig, oder aber sein empirischer sündiger Zustand (der gesamte, ererbte und erworbene) findet seine Strafe. Daher fährt oben die Conf. Aug. Art. 2 fort: „(damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem) his qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum".

Eine Anrechnung (Imputatio) der Schuld des ersten Menschen auf alle Nachkommen ist nicht symbolische Lehre, sondern kommt nur in der Conf. Variata Melanchthons vor. Text bei Hase, Libri symbolici eccl. ev., ed. 3. Lips. 1846. Proleg. p. XII: „Intelligimus autem peccatum originis, quod sic vocant sancti Patres ... videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei et mortis aeternae, et ipsam corruptionem humanae naturae propagatam ab Adam".

Gänzlich aufgehoben wird die Erbsünde in diesem Leben nicht. Als Strafen der Erbsünde nennen die Symbole leibliche Übel, die Herrschaft des Teufels, den leiblichen Tod, die ewige Verdammnis, was aber nur abstrakte Thesen sind, weil, wie wir oben sahen, die Erbsünde nicht für sich existiert. Conf. Aug. Art. 2. Apologie Art. 2 (1), J. T. Müller S. 85, § 46: „In Genesi . . . describitur poena imposita pro peccato originali. Ibi enim non solum morti et aliis corporalibus malis subjicitur humana natura, sed etiam regno diaboli". Öhler hat[1] beanstandet, daß in der symbolischen Lehre die Erkenntnis des Unterschiedes im Schuldcharakter der Erbsünde und der aktuellen Sünde fehle. Das mag richtig sein; aber dieser Gesichtspunkt, den wir heute fest ins Auge fassen, lag den Reformatoren eben noch fern. Wir werden heute diesen Unterschied stark betonen. Als Glieder der Menschheit nehmen wir teil an der allgemeinen Vitiositas und ihrer Schuld; aber die individuelle Schuld, die wir durch freies Eingehen in den sündigen Hang kontrahieren, wiegt unendlich schwerer. Fehlt, wie gesagt, in den Symbolen die klare Erkenntnis dieses Unterschiedes, so hat man sie doch gefühlt. Das zeigt sich an dem Umstande, daß über die ungetauft sterbenden Kinder kein positives Verdammungsurteil ausgesprochen ist. Streng genommen müßte ihre Verdammlichkeit allerdings aus Conf. Aug. Art. 2 folgen; („Vitium originis . . . damnans et afferens nunc quoque

1. Symbolik § 109.

aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum"). Aber bei Abfassung dieses Artikels hat man gewiß nicht an eine solche Konsequenz gedacht. Jedenfalls hat sich Luther selbst, auf den doch materiell auch der Inhalt des Art. 2 der Conf. Aug. zurückgeführt werden darf, sehr deutlich gegen ihre Verdammlichkeit ausgesprochen. In der Erklärung von Genesis Kap. 17 lesen wir: „Relinquendae animae illorum (sc. infantum) sunt voluntati coelestis patris, quem scimus misericordem esse. Et valet hic quoque, quod Paulus Rom. 5, 14 mansuete dicit de iis, qui non peccaverunt ad similitudinem transgressionis Adae. Et de Jacob et Esau dicit (ibid 9, 11): „Priusquam aliquid boni vel mali facerent". Etsi enim infantes afferunt peccatum innatum, quod originale vocamus, tamen magnum est, quod contra legem nihil peccaverunt; cum igitur Deus natura misericors sit, non ideo deteriore conditione eos esse sinet, quod vel circumcisionem in vetere testamento vel baptismum in novo consequi non potuere"[1].

Hierher gehört auch noch der scheinbar merkwürdige Umstand, daß die Symbole keine Aufzählung von Todsünden haben. Nach katholischer Lehre besteht ein Unterschied von läßlichen (vergebbaren) und Todsünden (peccata venialia und mortalia). Man knüpft diese Lehre an 1. Joh. 5, 16. 17 und deutet das dahin, daß es Sünden gebe, durch welche der Sünder nicht von der Gnade ausgeschlossen wird, und solche, welche den Tod bringen. Den Unterschied beider finden die katholischen Theologen in der Natur der Sünde, und schon im Mittelalter zählt man sieben „Todsünden": Superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia (*ἀκηδία*, moralische Stumpfheit, gänzliche Verhärtung in Bezug auf das ewige Heil der Seele). Gegen diese Auffassung und Abgrenzung hatte Luther schon 1520 in seiner Schrift „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden" Stellung genommen. Schon damals sagte er, daß nicht alle „Todsünden" erkannt werden können, da wir heimliche Sünden haben, die nur Gott bekannt sind. „Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeih mir die verborgenen Fehler". (Ps. 19, 13.) Diese heimlichen Sünden könne man daher auch nicht beichten, sondern müsse ihrethalben zu Gottes Gnade fliehen. „Darum soll man die Leute mit Frieden lassen und nicht treiben, alle ihre Sünde zu erforschen, sintemal das unmöglich ist"[2]. Dem entsprechend wird eine Lehre von „Todsünden" anders orientiert werden müssen. Auch dazu geben die Symbole, obgleich sie nicht ausdrücklich davon handeln, doch Gesichtspunkte genug an die Hand. Nach den Symbolen ist nicht nur die Erbsünde, sondern auch jede aktuelle Sünde, wenn der Sünder nicht Vergebung erlangt, todbringend. Es hängt also von der Beschaffenheit der Person des Sünders ab, ob seine Sünde Todsünde oder läßliche Sünde ist. Jenachdem der Sündigende zu Gott steht, ist seine Sünde entweder Todsünde oder läßliche Sünde. Ist der Seelenzustand des Sünders mit Reue und Glauben an

1. E. A. Op. lat. vol. IV, 78.
2. E. A. 24, 2 A., S. 55 ff. S. 95. 96. (1. Aufl. 93. 94).

Gottes Gnade verbunden, so wird ihm seine Sünde vergeben; dann ist sie also „peccatum veniale"; fehlt beim Sündigen die Reue und der Glaube an Gottes Gnade, so führt jede Sünde zum Tod, wird „peccatum mortale". Der Unterschied der beiden Kategorien von Sünde ist also in der inneren Stellung der sündigen Person zu Gott begründet: im Unwiedergeborenen sind die Erbsünde und alle Tatsünden peccata mortalia; im Wiedergeborenen ist alle Sünde veniale, zunächst die Erbsünde. „Die natürlichen Lüste bleiben zwar noch Sünde, aber sie machen den Menschen nicht verdammlich, wenn er kraft seiner Taufgnade ihnen Widerstand leistet und für sie fortwährend Vergebung erwirkt". Sodann alle Tatsünden; an sich wären sie alle verdammlich, aber wenn der Sündigende ernstlich Reue empfindet und die göttliche Gnade gläubig ergreift, so werden sie venialia. Die Sünden des Wiedergeborenen sind eben Schwachheitssünden. Darum bedürfen auch sie der täglichen Buße. Kl. Katech. 4. Hauptst. J. T. Müller S. 362, § 12: „Der alte Mensch in uns soll durch tägliche Reue und Buße ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe". Glaube und Todsünde schließen sich aus: Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 98, § 64: „(Fides) non stat cum peccato mortali" oder, wie sich schon Luther 1520 ausgedrückt hatte, „Was die Rechtfertigung hindert, das ist eine Todsünde"[1]. Die Möglichkeit muß aber gedacht werden, daß der Gnadenstand verloren geht; ein Verwilligen in die Lüste des Fleisches würde ihn aufheben. Das ist lutherische Lehre. Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 112, § 22: „(Fides) non potest existere in his, qui secundum carnem vivunt, qui delectantur cupiditatibus suis et obtemperant eis". § 23: „Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum in corde perterrefacto et fugiente peccatum, non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato". Gegen die schwarmgeistige Lehre, daß Gläubige trotz aller Sünden nie aus der Gnade fallen können, wandten sich sehr energisch die Schmalk. Art. Teil 3, Art. 4, J. T. Müller S. 319, § 42. 45: Wenn heilige Leute in öffentliche Sünde fallen, wie David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, dann ist bei ihnen Glaube und Geist abhanden gekommen. „Denn der h. Geist läßt die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuert und wehret, daß sie nicht muß tun, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so ist der h. Geist und Glaube nicht dabei". Damit widerlegte Luther die „Rottengeister", „die da halten, daß alle die, so einmal den Geist der Vergebung der Sünden empfangen hätten oder gläubig worden wären, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben und schadet ihnen solche Sünde nicht, und schrieen also: Tu was du willst, glaubest du, so ist alles nichts; der Glaube vertilget alle Sünde etc. Sagen dazu: Wo Jemand nach dem Glauben und Geist sündiget, so habe er den Geist und Glauben nie recht gehabt". Die Kehr-

1. Grund und Ursach etc. E. A. 24, 2 A., S. 95 (1. Aufl. 93).

seite dieser lutherischen Lehre ist die These, daß der Gnadenstand durch erneuerte Buße und Bekehrung wiedergewonnen werden kann. Doch ist man in lutherischen Kreisen erst später zu einer klaren Erkenntnis darüber gekommen, obgleich bekanntlich Luther schon in seinen Vorreden zu den Schriften des Neuen Testamentes 1522 den Hebräerbrief gerade wegen seiner harten Bußlehre so gering einschätzte, das er ihn mit Jakobus, Judas und der Apokalypse Johannis an den Schluß des Kanons stellte, ohne ihm in der Zählung der neutestamentlichen Schriften überhaupt eine Nummer zu geben. (Er zählt nur von Nr. 1 – 23; die vier genannten werden tatsächlich von ihm überhaupt nicht mitgezählt.) – Auf dem gezeichneten dunklen Grunde hebt sich die Erlösung ab. Wir handeln mit den lutherischen Symbolen von der Person, von den Ständen und von dem Werke des Erlösers.

Drittes Kapitel.

Die christologische Voraussetzung der Rechtfertigungslehre.

§ 73. Von der Person des Erlösers.

Die Reformatoren hatten mit einem lebendigen Heilsglauben an Christus begonnen[1]; aber die lehrhafte Form für ihn nahmen sie aus der altkirchlichen Theologie herüber. Es ist der Standpunkt der chalcedonensischen Zweinaturenlehre, von dem die lutherische Kirche ausging, über den sie aber unter Luthers Vorgang derartig hinausging, daß sie an Doketismus streifte. Im Abendmahlsstreite 1526 – 28 hatte Luther, wie wir sahen, seine Lehre von der Ubiquität des verklärten Christusleibes aufgestellt; aber es wäre verfehlt, nun die Meinung auszugeben, daß die lutherische Christologie nur zum Zwecke der lutherischen Abendmahlstheorie gebildet worden sei. Das Motiv der Lehrbildung ist vielmehr von Anfang an ein rein religiöses; man will die Möglichkeit und Wirklichkeit des Heilswerkes Christi sicher stellen; diesem Zwecke dienen alle Aussagen über seine Person[2]. Schulmäßige Formeln zur Fortbildung einer Theorie über die Person Christi stellt man erst später auf. Hier haben wir es nur mit dem Inhalte der von uns ins Auge gefaßten Symbole zu tun. Danach ist der Erlöser der Gottmensch, in welchem

1. Luther an die Christen zu Straßburg 1524, Dez. 15., E. A. 53: Christus ist uns nicht sowohl ein Exempel, was das geringste Stück an ihm ist, als vielmehr ein Geschenk Gottes, nämlich nach 1. Kor. 1, 30 Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und unsere Erlösung.

1. Groß. Kat. 2. Teil, 2 Art. (J. T. Müller S. 453, § 26 f.): „Hie lernen wir die andere Person der Gottheit kennen. . . . Dieser Artikel ist nu sehr reich und weit; aber daß wirs auch kurz und kindlich handeln, wollen wir ein Wort für uns nehmen und darin die ganze Summa davon fassen, nämlich daß man hieraus lerne, wie wir erlöset sind, und soll stehen auf diesen Worten: An Jesum Christum, unsern Herrn. Wenn man nu fragt: Was glaubest du im andern Artikel von Jesu Christo? antwort aufs kürzeste: Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gottessohn, sei mein Herr worden. Was ist nu das: Ein Herr werden? Das ists, daß er mich erlöset hat von Sünde, vom Teufel, vom Tod und allem Unglück".

eine göttliche und eine menschliche Natur untrennbar und unvermischt vorhanden war zur Vollbringung des Heilswerks. So Conf. Aug. Art. 3: Gott Sohn ist Mensch geworden, indem er im Schoße der Jungfrau Maria menschliche Natur annahm; so ist er vom H. Geist ohne Zutun eines Mannes empfangen (Schmalk. Art. I, 4), geboren aus der reinen Jungfrau Maria, wahrer Gott und wahrer Mensch; zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sind in einer Person unzertrennlich vereinigt ein Christus, der wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, abgestiegen zur Hölle, wahrhaftig am dritten Tage von den Toten auferstanden, aufgefahren gen Himmel, sitzt zur Rechten Gottes, von dannen er öffentlich kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten ꝛc. laut des Symboli apostolorum. Kl. Katech. 2. Hauptst. 2. Art. mit der Erklärung: „Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren". Aber der Große Katech. legt an der betreffenden Stelle den Nachdruck auf das Wirken Christi als „unser Herr"; darin gipfelt alles, was über die andre Person der Gottheit ausgesagt werden kann. J. T. Müller S. 453, § 26. Schmalk. Art. 1. Teil, Absatz 4, wo ebenfalls die Aussagen des Symbolum apostolicum wiederholt werden, aber auch auf das Symbolum Athanasianum verwiesen wird. Die göttliche Natur hat die menschliche aufgenommen (Conf. Aug. 3); alles, was die Kirche von der zweiten Person der Trinität, dem filius Dei, λόγος oder verbum, gelehrt hat, gilt auch von der göttlichen Natur des Gottmenschen. Aber gemäß dem Athanasianum Satz 4 behält jede der göttlichen Personen, hier also auch die göttliche Natur des Gottmenschen, ihre Eigentümlichkeit („neque confundentes personas neque substantiam separantes„). Aber während die alte Kirche es nicht über das Nebeneinander von Gottheit und Menschheit im Gottmenschen hinausgebracht hatte, repräsentiert die lutherische Christologie einen dogmatischen Fortschritt über diesen Standpunkt hinaus. Das Interesse an der Einheit der gottmenschlichen Person war das naheliegende, gegeben als notwendig für das rationale Denken wie für das religiöse Empfinden. Daher pflegte schon Luther Gottheit und Menschheit in Christus in einem Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung zu denken. Wie im glühenden Eisen Feuer und Licht in und miteinander sind und wirken, so sind und wirken im einheitlichen Gottmenschen während des gesamten Heilswerkes die göttliche und die menschliche Natur. Luther im Groß. Bekenntnis vom Abendmahl (E. A. 30, 212); „Wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht von einander sondern und von einander trennen; es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht".

Daraus folgt für die Menschheit Christi, daß sie teil nimmt an der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, und daß das vom Erlöser vergossene Blut versöhnend wirkt. Sodann wenn der Gottmensch angebetet wird, so gilt das dem ungeteilten Gottmenschen nach seiner göttlichen und menschlichen Natur.

Aus dieser Anschauung hat man später die Lehre von der Communicatio idiomatum schulmäßig fortgebildet, wovon unten die Rede sein soll.

Aus der lutherischen Anschauung vom Gottmenschen ergibt sich ferner, daß nach dem Berichte der h. Schrift seine menschliche Gestalt in Armut und Niedrigkeit erschien; der Gottmensch hat sich also während seines Erdenwandels nach seiner menschlichen Natur oder genauer: die menschliche Natur des Gottmenschen hat sich der göttlichen Eigenschaften, die ihr zuteil geworden waren, entäußert; sie ist in einen Stand der Erniedrigung getreten[1] und verzichtete in demselben auf den Gebrauch ihrer göttlichen Eigenschaften. So glaubte man im Denken Raum zu schaffen für den biblischen historischen Christus und sein Bild mit der altkirchlichen dogmatischen Vorstellung zu vereinigen. Nach dem Symbolum apostolicum umfaßt dieser Stand seine niedrige Geburt, sein Leiden, Kreuz, Tod und Begräbnis. Da erreicht der Stand der Erniedrigung sein Ende. Mit dem Descensus Christi ad inferos beginnt der Stand der Erhöhung der menschlichen Natur des Gottmenschen. War man darüber auch im Anfang nicht entschieden klar, so liegt es doch in der Konsequenz der lutherischen Lehrbildung, daß der Abstieg des Gottmenschen zu den Todten als ein Siegeszug des Erlösers gedacht ist, wie es später die Konkordienformel ausdrücklich darstellt (Art. 9). Nun folgen nach dem Apostolicum die weiteren Stufen der Erhöhung: am dritten Tage auferstanden von den Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, wiederkommend zum Weltgericht. Zwischen seiner Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht verläuft die geschichtliche Entwicklung der Kirche unter seiner wie Gottes Leitung. Conf. Aug. Art. 3: Er sitzt zur Rechten Gottes, „daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere; daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste; ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austeile und wider den Teufel und wider die Sünde schütze und beschirme". Der Große Katechismus 2. Art. hatte die ganze Summa der Christologie in die Erkenntnis des Wirkens Christi „als Herr" gelegt (J. T. Müller S. 453, § 26). Alles Einzelne, was im Apostolicum dabei steht, von seiner Menschwerdung bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht, soll nur näher erklären, wie Christus unser Herr oder Erlöser ist (a. a. O. S. 454, § 31). „Das ganze Evangelium, so wir predigen", schreibt der Groß. Kat. (a. a. O. § 33), „stehet darauf, daß man diesen Artikel wohl fasse, als an dem all unser Heil und Seligkeit liegt und (nur) so reich und weit ist, daß wir immer genug daran zu lernen haben". Die Regierung der Kirche durch den erhöhten Christus beschreibt die Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller 152, § 5: „Ecclesia dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat" (nach Eph. 1, 22). Dazu Schmalk. Art. Teil 2, Art. 4, J. T. Müller S. 308, § 9: „Die Kirche kann nimmermehr besser regiert und er-

1. Die Bezeichnungen exinanitio und exaltatio nach der Vulgata-Übersetzung von Phil. 2, 6–11: ἑαυτὸν ἐκένωσε, exinanivit, und αὐτὸν ὑπερύψωσε, exaltavit. Die Symbole haben zwar den Ausdruck „Stände Christi" noch nicht, aber die Sache wohl in den einzelnen Aussagen, die dazu gehören.

halten werden, denn daß wir alle unter einem Haupte Christo leben." Luthers Theorie von der Ubiquitas corporis Christi ist nicht in unsere Symbole übergegangen; sie wird erst später aus Anlaß der erneuten Abendmahlsstreitigkeiten von der Konkordienformel aufgenommen, wovon wir unten handeln wollen.

Wie wir schon im Eingange dieses Paragraphen angedeutet haben, muß man unterscheiden zwischen dem lutherischen Heilsglauben an Christus und dem schulmäßigen, aus altkirchlichen Formeln gezimmerten Bilde von Christus. Konsequent durchgeführt mußte dieses Bild bei dem Doketismus endigen, indem die Menschheit des Gottmenschen nur als Organ seiner Gottheit, nicht als sittliches Einzelwesen gedacht ist; aber der beständige Blick auf die heilige Schrift, der tägliche Umgang mit ihr, regulierte das Denken der Reformatoren doch letztlich auf richtige Bahn; so klingt durch alle ihre Aussagen doch schließlich die Grundanschauung hindurch: der Gottmensch ist nach seiner ganzen Person der Mittler des Heils, nicht bloß in der Heilsgeschichte, soweit sie der Vergangenheit angehört, sondern auch für die Gegenwart und für alle Zukunft. Seinem Wirken wenden wir uns jetzt zu.

§ 74. Das Heilswerk Christi.

Das Wirken Christi ist in den lutherischen Symbolen nicht Gegenstand eines besonderen Lehrartikels, sondern wird nur gelegentlich, meist wo es sich um die Heilszueignung durch die Rechtfertigung handelt, mit kurzen aber durchaus klaren und bündigen Sätzen zur Sprache gebracht. Voraussetzung dafür ist die Tatsache der Versündigung und Verschuldung der Menschheit und die Strafe, die ihr drohte, die ewige Verdammnis. Da setzt das Heilswerk Christi ein: Christus leistet stellvertretend für die Menschheit Sühne. Das Heilswerk Christi besteht in der Satisfactio vicaria, nicht im Sinne Anselms, sondern im Anschluß an die neutestamentlichen Aussagen, nach denen Christus als Hoherpriester und zugleich als Opfer erscheint, und in der Intercessio. So vertraut sind die Verfasser der Symbole mit dieser Anschauung, daß sie an unzähligen Stellen wiederkehrt. Conf. Aug. Art. 3: „Christus — wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde und Gottes Zorn versöhnte" („ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis"). Art. 4: „peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit". Art. 20: Christus — allein der Mittler, den Vater zu versöhnen . . . („qui solus positus est mediator et propitiatorium, per quem reconcilietur pater".) — Art. 21: „Scriptura . . . unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem. Hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras, et hunc cultum maxime probat, videlicet ut invocetur in omnibus afflictionibus I Joh. 2, 1: „Si quis peccat, habemus advocatum apud

Deum etc." Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 106, § 103 (nach Ambrosius) „(Jesus) ... totius mundi peccatum abstulit". Art. 3, J. T. Müller S. 118, § 58: „Christus ... sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est". Apologie Art. 6, J. T. Müller S. 193, § 43: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte". Art. 13 (7), J. T. Müller S. 203, § 8: „Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satisfuisse pro peccatis totius mundi nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris". Art. 21 (9), J. T. Müller S. 225, § 17ff.: „In propitiatore haec duo concurrunt: primum oportet exstare verbum Dei, ex quo certo sciamus, quod Deus velit misereri et exaudiri invocantes per hunc propitiatorem ... alterum est in propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea tamquam propriis meritis justi reputentur.... Ita Christi merita nobis donantur, et justi reputemur fiducia meritorum Christi". In Art. 24 (12), J. T. Müller S. 252, § 19 unterscheidet die Apologie zweierlei Opfer, das Sühnopfer und das Dankopfer. Dort beschreibt Melanchthon das „Sacrificium propitiatorium" als „opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est, reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum". § 22: „Revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, videlicet mors Christi" (nach Hebr. 10, 4. 10). § 24: „Levitica ... sacrificia propitiatoria tantum sic appellabantur ad significandum futurum piaculum". Gr. Katech. 2. Hauptst., J. T. Müller S. 454, § 31 sagt von Christus: „gelitten, gestorben und begraben, daß er für mich genug täte und bezahlete, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eigenen teuren Blut". Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1: „Hie ist der erste und Hauptartikel, daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden (Röm. 4, 24), daß er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), und daß Gott unser aller Sünde auf ihn gelegt hat (Jes. 53, 6). Item: „Sie sind allzumal Sünder und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blute" (Röm. 3, 23 f.).

Daraus folgt, daß „alle anderen Genugtuungen unnötig und verwerflich sind". Conf. Aug. Art. 20, § 9: „Unsere Werke vermögen uns nicht mit Gott zu versöhnen und Gnade zu erwerben, sondern solches geschieht allein durch den Glauben, so man glaubt, daß uns um Christus willen die Sünden vergeben werden" („Opera nostra non possunt reconciliare Deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam etc."). Art. 25, § 14ff. Verwerfung des Meßopfers; Art. 26, § 1ff. Verwerfung der genugtuenden Kraft der Fasten und dergleichen Einrichtungen, die von Menschen eingesetzt sind, sich dadurch Gnade zu verdienen und für die Sünde genugzutun. § 21: Die Befolgung solcher menschlichen Traditionen ist kein

notwendiger Bestandteil des Gottesdienstes. Art. 27, § 38 verwirft den genugtuenden Charakter der Klostergelübde. „Quid hoc est aliud, quam de gloria Christi detrahere et obscurare ac negare justitiam fidei?" Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 122f. über die „impiae opiniones de operibus", bes. § 92: „Haec tribuere operibus nostris, quod sint propitiatio, quod mereantur remissionem peccatorum et gratiam, quod propter ea justi coram Deo reputemur, non fide propter Christum propitiatorem, quid hoc aliud est, quam Christo detrahere honorem mediatoris et propitiatoris?" Apologie Art. 13 (7), J. T. Müller S. 203, § 8: „Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris. Ideo justificantur homines non propter ulla reliqua sacrificia, sed propter illud unum Christi sacrificium, si credant illo sacrificio se redemtos esse". Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1: „(Die Erlösung) mag mit keinem Werk, Gesetz noch Verdienst erlangt oder gefaßt werden".

Sämtliche Symbole, mit denen wir es hier zu tun haben, sehen als genugtuend das Leiden und Sterben des Gottmenschen an, die später sogenannte „oboedientia passiva" d. h. den Gehorsam, den er leidend und sterbend bewies. Conf. Aug. Art. 3. 4: „Christus . . . sua morte pro nostris peccatis satisfecit". Kl. Katech. 2. Hauptst., 2. Art.: „(Jesus Christus hat mich erlöset) mit seinem heiligen teuren Blute und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben". Gr. Katech. ebendas., J. T. Müller S. 454, § 31: „(Christus that für mich genug) mit seinem eigenen teueren Blut". Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 118, § 58: „Christus, qui sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit . . . jus legis, ne accuset, ne damnet nos". Art. 6, J. T. Müller S. 193, § 43: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte". Ferner die vorhin zitierte Stelle Art. 13 (7), J. T. Müller S. 203, § 8 vom „sacrificium Christi morientis in cruce" ꝛc. Art. 24 (12), J. T. Müller S. 252, § 22 wird die „mors Christi" als das „unicum in mundo sacrificium propitiatorium" bezeichnet. Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1: „Jesus Christus — um unserer Sünde willen gestorben". Daß später die Konkordienformel die oboedientia activa in das genugtuende Wirken Christi hinzunahm, wovon unten die Rede sein wird, war kein Abbiegen von der bisherigen symbolischen Lehre, sondern eine nicht inkonsequente Erweiterung derselben[1].

Auf das hoheprieſterliche Wirken haben also unsere Symbole den Nachdruck gelegt; eine Lehre von „Drei Ämtern", in welchen der Gottmensch das Opus salvificum vollzieht, findet sich hier noch nicht, sondern ist erst Produkt der späteren Theologie, und zwar zuerst der reformierten, aus der es in die lutherische übergegangen ist. Aber der Ausdruck „Amt" Christi kommt doch in den Schmalk. Artikeln, Teil 2, Überschrift, vor und die Hauptgedanken

1. So auch Köllner, Symbolik der luth. Kirche 1837, S. 650.

über die Wirksamkeit Christi als „Prophet, Hoherpriester und König" fanden wir schon in klarer und bestimmter Form bei Luther; die Symbole haben eben für ihren praktischen Zweck aus dem Reichtum seiner Gedanken nur das unbedingt Notwendigste übernommen[1]. (Einen Ansatz zur Lehre von einem „königlichen" Amte Christi haben die Schmalk. Art. Teil 2, Art. 4, wo Jesus Christus (im Gegensatz zum Papste) als das „Haupt der ganzen Christenheit" bezeichnet wird.)

Zweites Lehrstück:

Die Rechtfertigungslehre[2].

Unser Lehrstück umfaßt nach den Symbolen drei Kapitel, 1) das Wesen der Rechtfertigung, 2) ihre Bedingtheit, 3) ihre Bewährung.

Erstes Kapitel:

Das Wesen der Rechtfertigung.

§ 75.

Das Heil, welches Gott durch seinen ewigen Liebesratschluß dem Menschen bestimmt und durch Christus objektiv beschafft hat, wird ihm durch die Justificatio zugeeignet, und zwar besteht das Wesen der Justificatio nach den überwiegenden Aussprüchen der Symbole in der Vergebung der Sünden von seiten Gottes auf Grund des Heilswerkes Christi unter Bedingung des Glaubens des Sünders und zugleich in der Aufnahme in das Gnaden- oder Kindschaftsverhältnis, ist also einerseits „remissio peccatornm", andererseits „in gratiam recipi" (adoptio), beides ein einheitlicher Akt Gottes. Da nämlich der Mensch im Zustande der Sünde nicht aus eigener Kraft in die Gemeinschaft mit Gott eintreten kann, so erfolgt dies durch die Rechtfertigung allein aus Gnade, indem der Sünder im Glauben das Verdienst Christi ergreift, woraufhin Gott ihn als ihm angenehm oder gerecht ansieht, obgleich er das

1. A. Ritschl hat die Vorstellung von „Ämtern" Christi als unzutreffend verworfen; aber als „Funktionen Christi" kann man sie gerade im Anschluß an Luther sehr gut beibehalten, nur darf man das „Amt" nicht mechanisch denken.

2. Literatur: A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, 1. A. 1870, 3. A. 1889, S. 141ff. — Böhl, Rechtfertigung durch den Glauben 1890, 10ff. (ref.); die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Thomasius-Seeberg, A. Harnack III (1890), 700ff., Loofs (4. A. 1906), Seeberg; die Lehrbücher der Symbolik von Köllner, Öhler, Hermann Schmidt, Karl Müller (Erlangen, ref.), Nösgen, Plitt. Dazu die Abhandlungen von Loofs in ThStKr. 1884, 613ff. über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der luth. Kirche, von Eichhorn ebendaselbst 1887, 415ff.: Die Rechtfertigungslehre der Apologie. — H. Mandel, Die scholast. Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther. Leipziger Dissert. 1906. — K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus. Tübingen 1906. — Joh. Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Gütersloh 1908.

tatsächlich noch nicht ist. Die Formulierung des Begriffes wechselt: bald ist es die Gerechtigkeit Christi, bald der Glaube, der zugerechnet wird; doch ist das nur eine formelle Verschiedenheit, sachlich ist beides dasselbe, ein actus Dei forensis. Derselbe ist aber nie so äußerlich gedacht worden, als ob Gott im Himmel wie von einem Richterstuhl einen Spruch fällte, sondern als „Relatio mentis", „vermöge deren Gott den christgläubigen Sünder nicht wie er an sich ist, sondern in seinem Zusammenhange mit Christus anschaut". Conf. Aug. Art. 4 beschreibt den Rechtfertigungsvorgang „Homines . . . gratis justificantur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso". Deutlich hat die Apologie den forensischen Rechtfertigungsbegriff in Art. 3, J. T. Müller 139, § 184 „Justificare . . . hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem". § 186: „Quia justitia Christi donatur nobis per fidem, ideo fides est justitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei". Danach ist die Rechtfertigung der richterliche Akt Gottes, durch welchen er den christusgläubigen Sünder von der Schuld und Strafe der Sünde, aber nicht von der Sünde selbst befreit. Dies ist aber nach den Symbolen kein bloß theoretischer Satz, sondern der Ausdruck der religiösen Grunderfahrung Luthers mit der doppelten praktischen Wirkung 1) der certitudo salutis und 2) der libertas christiana. Conf. Aug. Art. 12, § 5: Der rechtfertigende Glaube, welcher „credit propter Christum remitti peccata, consolatur conscientiam et ex terroribus liberat" d. h. es findet eine solche Tröstung statt, daß das Gewissen um das Heil nicht mehr besorgt zu sein braucht; es findet auch eine Befreiung desselben von Schuld und Empfindung des Übels statt, sodaß es nicht mehr erschrecken darf. Art. 20, § 15: „Experiuntur piae et pavidae conscientiae plurimum eam [sc. doctrinam de fide] consolationis afferre, quia conscientiae non possunt reddi tranquillae per ulla opera, sed tantum fide, cum certo statuunt, quod propter Christum habeant placatum Deum". So ist überwunden das „certamen perterrefactae conscientiae" (§ 17). Vgl. Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 108, § 118. 119 (über die „certa spes salutis"). Nun finden sich allerdings in der Apologie einzelne wenige Ausdrücke, wonach „justificari" auch für „ex injusto justum effici seu regenerari" gebraucht wird z. B. Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 108, § 117ff. Diese Definition hält Loofs für den älteren Justifikationsbegriff[1]. Aber dieser Ausdruck ist nur vorübergehend gebraucht, keineswegs durchgängig; ferner bedeutet er jedenfalls nur in Luthers Sinne (s. oben S. 80ff.) das Eingetretensein in das neue religiöse Verhältnis zu Gott, nicht die ethische Umwandlung des Menschen. Weiter aber ist zu bemerken, daß der Ausdruck, wie J. Kunze

1. Loofs a. a. O., ThStKr. 1884; vgl. Eichhorn ebendas. 1887 und Frank in NKZ. 1892, S. 846ff.

nachgewiesen hat, nur mit Beziehung auf die Terminologie der damaligen katholischen Theologen von Melanchthon übernommen worden ist[1]. An all den in Frage kommenden Stellen handelt es sich um das „consequi remissionem peccatorum propter Christum", und um ein „justos effici seu regenerari" nur im Zusammenhange damit, weil in den Gläubigen wirklich eine Veränderung vor sich geht, wie wir es eben vorhin als praktische Wirkung der Sündenvergebung aus der Conf. Aug. erfuhren: Die Gläubigen, denen Sündenvergebung zu teil wird, erleben in der Tat die Veränderung, daß sie freudige Gotteskinder werden eben mit dem Troste im Gewissen und der gewissen Hoffnung auf das Heil. Inwieweit nun gleichzeitig eine sittliche Umwandlung mit dem Menschen im Vorgange der Rechtfertigung ihren Anfang nimmt, davon wollen wir unten handeln. Hier bleiben wir zunächst bei der Tatsache stehen, daß in unsern Symbolen als Justifikation die imputative Remissio peccatorum und das „In gratiam recipi" gedacht ist. Abschließend Luther in den Schmalk. Art. Teil 3, Art. 13 „Wie man vor Gott gerecht wird": „Was ich davon bisher und stetiglich gelehret habe, das weiß ich gar nicht zu ändern, nämlich daß wir durch den Glauben . . . ein ander neu rein Herz kriegen, und Gott um Christus willen, unsers Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält; obwohl die Sünde im Fleisch noch nicht gar weg oder todt ist, so will er sie doch nicht rächen noch wissen".

Die Notwendigkeit gerade dieses Vorganges ist schon psychologisch begründet. Der Sünder befindet sich, Gott gegenüber, im Zustande der objektiven Schuld und des subjektiven Schuldbewußtseins. Solange beides andauert, vermag der Mensch Gott nicht wahrhaft zu lieben; beides muß also zunächst aufgehoben werden. Das kann aber nur durch Gott selbst, bildlich gesprochen: durch seinen erklärenden Spruch geschehen, und sofort ist das Kindschaftsverhältnis des Gläubigen da. Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 93, § 36: „Non potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus. Donec terret et videtur nos abjicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, judicantem et punientem. Facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit Deum diligere super omnia, quia non sentiunt, quid sit ira aut judicium Dei. At in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum". Daher muß die Rechtfertigung als deklaratorischer Akt Gottes gelehrt werden, als actus declaratorius oder forensis; justificare gleich reum absolvere, pronuntiare seu reputare justum.

Weiter muß man die Begründung der Rechtfertigung in ihren einzelnen Momenten unterscheiden, die causa efficiens, die causa objectiva und die causa subjectiva oder apprehensiva justificationis. Entstammen diese Ausdrücke auch erst der späteren kirchlichen Theologie, so liegt doch die durch sie bezeichnete Sache bereits in der symbolischen Rechtfertigungslehre vor.

1. Joh. Kunze a. a. O. S. 25ff.

Zweites Kapitel:

Die Begründung der Rechtfertigung.

§ 76. Der Beweggrund und der Realgrund der Rechtfertigung.

Der letzte bewegende Grund des Heilsweges, den Gott mit uns in der Justificatio einschlägt, ist sein Gnadenwille. Conf. Aug. Art. 4: „gratis" justificantur homines; es ist das neutestamentliche χάριτι (Röm. 3, 24), das uns in das ewige Erbarmen Gottes führt. Die Reformatoren leben in der religiösen Gewißheit, daß die Vergebung der Sünden lediglich in der Gnade Gottes ruht. Diesem religiösen Gedanken hatte Luthers Kampf gegen den philosophisch skeptischen Erasmus gegolten, und zeitlebens hat er ihn nie aufgegeben oder zurückgenommen. Noch am 9. Juli 1537 schrieb er an Capito in Straßburg: „Nullum ... agnosco meum justum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum"[1]. Aber er selbst hatte längst vorher schon seine ganze Prädestinationslehre auf ihren religiös wichtigen Inhalt reduziert. In einem Trostschreiben an einen ungenannten Adressaten, der unter schweren Anfechtungen wegen seiner Erwählung litt, wies er den Grübler auf den uns im Evangelium geoffenbarten Gnadenwillen Gottes hin, wonach Gott will, daß alle Menschen selig werden. „Es ist sein ernstlicher Wille und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig und der ewigen Freuden teilhaftig zu machen" nach Ezech. 18, 23: „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe". Und Christus rufet „Kommet alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken". Wolle man recht von der Vorsehung (Prädestination) disputieren, so möge man bei „der Gnade Gottes und dem Evangelium anfangen, das allen Menschen verkündigt ist". Wir haben das Wort der Verheißungen, die Zusagen und Verheißungen Gottes von Christo oder in Christo; an ihnen soll sich der Glaube aufrichten. Die Schuld des Verlorengehens trifft also lediglich den Unglauben[2]. Auf diesem rein praktischen Standpunkte Luthers stehen auch die lutherischen Symbole aus der Zeit von 1529 bis 1537: eine ausdrückliche Prädestinationslehre haben sie nicht. Melanchthon hat in dieser Hinsicht über die Apologie in einem Briefe an Brenz vom 30. September 1531 mitgeteilt, daß er in ihr mit Absicht die Prädestinationslehre übergangen habe: „Ego in tota Apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera. Ac facio hoc certo consilio; non enim volo conscientias perturbare illis inexplicabilibus labyrinthis. Ideo ita constituo, homines acceptos esse propter Christum fide, hoc est autem, esse justos etc."[3]. Daß nur auf seiten Gottes die bewegende Ursache unserer Rechtfertigung liegt, ergibt sich auch aus der uns schon (aus § 72) bekannten Beschaffenheit des sündigen Menschen. Wir er-

1. Enders 11 (1907), S. 247. 2. E. A. 54, S. 21 ff.
5. Corp. Ref. 2, Sp. 547.

innern hier nur daran, indem wir einen Ausspruch Luthers aus seiner lateinischen Genesiserklärung hinzufügen. „Habemus quidem liberum quodammodo arbitrium in iis, quae infra nos sunt ... Sed in iis, quae ad Deum attinent et sunt supra nos, homo nullum habet liberum arbitrium, sed vere est sicut lutum in manu figuli, positus in mera potentia passiva et non activa. Ibi enim non eligimus, non facimus aliquid, sed eligimur, paramur, regeneramur, accipimus, sicut Jesaias (64, 8) dicit: „Tu figulus, nos lutum tuum““[1]. Daß aber bei der Behauptung einer bloßen „potentia passiva“ des sündigen Menschen im Hintergrunde das ungelöste Problem liegt, wie dann der Mensch für seinen Unglauben verantwortlich gemacht werden kann, das kümmerte Luther damals gar nicht; Melanchthon wird es gefühlt haben, indem er von den *„unentwirrbaren Labyrinthen“* sprach, die er — mit Absicht umgangen hatte.

Über den Realgrund (Causa objectiva oder meritoria) der Rechtfertigung können wir uns kurz fassen, da wir das hierher gehörige Gedankengefüge bereits in der christologischen Voraussetzung der Rechtfertigung (oben § 72 und 73) dargelegt haben. *Gott führt seinen Gnadenratschluß* aus durch Christus, den vollgültigen Mittler und Versöhner: Justificamur propter Christum, Conf. Aug. 4. 20. 21. (Weitere Stellen oben § 73.) Gott kann das rechtfertigende Urteil über die an Christus gläubigen Menschen aussprechen, weil Christus „der Herr“ ist auch über ihre Sünde; in seiner Person liegt daher auch die Bürgschaft, daß die Menschen, die an ihn glauben, faktisch gerecht werden, wenn auch vorläufig nur die Schuld und Strafe der Sünde, noch nicht die Sünde selbst von ihnen genommen wird. Möhler hat gelegentlich recht einseitig kritisiert: Die protestantische Rechtfertigungslehre mute Gott zu, daß er einen Mohren für einen Weißen halte. Das tun wir gar nicht; denn in der Rechtfertigung kommt nicht der Sünder, wie er an sich ist, in Betracht, sondern in seinem Verhältnis zu Christus. Da ist er eben gedacht in einer einzigartigen Vereinigung mit ihm, wie wir es aus Luthers Grundgedanken kennen (vgl. seine „Freiheit eines Christenmenschen“). Da ist doch „der Mohr“ keine isolierte Einzelpersönlichkeit mehr, sondern ist überstrahlt von dem Heiligkeits- und Herrlichkeitsglanze des Erlösers, mit ihm verbunden, wie der Edelstein mit dem Ringe, in den er gefügt ist. Diesen mystischen Einschlag der Gedanken Luthers, der durchaus neutestamentlich gesichert ist (Gal. 2), wird man freilich dazu denken müssen.

§ 77. Die subjektive Bedingung der Rechtfertigung.

H. Römer, Die Entwicklung des Glaubensbegriffs bei Melanchthon nach dessen dogmatischen Schriften. Diss. Bonn 1902.

Auf seiten des Menschen ist die einzige Bedingung der Rechtfertigung *der Glaube an Christus*, weil nur er im Stande ist, die Verheißungen des Evangeliums zu ergreifen, „velle et accipere promissionem“, Conf. Aug.

1. E. A. Op. lat. vol. 1, 106.

Art. 4: „Wir werden gerecht aus Gnaden, um Christus willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat". Art. 12: „Glaube an das Evangelium". Art. 15: „Glaube an Christus". Art. 20, § 9: „(Versöhnungsgnade erlangt man) allein durch den Glauben, so man glaubt, daß uns um Christus willen die Sünden vergeben werden". Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 100, § 78: „Sola fide justificamur", S. 108, § 79 „Fide: erigimus nos fiducia promissae misericordiae propter Christum". Art. 3, J. T. Müller S. 123, § 96: „Non potest autem conscientia pacata reddi coram Deo nisi sola fide, quae statuit nobis Deum placatum esse propter Christum juxta illud (Röm. 5, 1) „„Justificati, ex fide, pacem habemus"", quia justificatio tantum est res gratis promissa propter Christum, quare sola fide semper coram Deo accipitur". Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1: „Allein solcher Glaube macht uns gerecht, wie Röm. 3, 28 St. Paulus spricht: „„Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohne Werke des Gesetzes durch den Glauben""; item (V. 26): „„Auf daß er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jesus""".

Dieser Glaube entsteht durch die Predigt des Evangeliums; das Verbum Dei ist seine causa instrumentalis. Conf. Aug. Art. 5: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt" ... „Der heilige Geist wirkt den Glauben ... in denen, so das Evangelium hören, welches lehret, daß wir durch Christus' Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches glauben". Auf seiten des Menschen muß als Bedingung der Entstehung des Glaubens die Buße oder Reue („contritio cordis") hinzukommen. In unsern Symbolen werden „contritio cordis" und „fides" noch als Bestandteile der „poenitentia" zusammengefaßt und mitten unter den Sakramenten behandelt. Das hat seinen Grund in dem langen Schwanken der Reformatoren, weil sie sich nicht leicht von der katholischen Anschauung losmachen konnten, als ob die poenitentia ein „Sakrament" sei. Luther hatte sie noch in Capt. babyl. als Sakrament stehen lassen, und Melanchthon schreibt selbst in der Apologie Art. 13 (7), J. T. Müller S. 202, § 4: „Vere igitur sunt sacramenta: baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae". Und da die Conf. Aug. in Art. 9 bis 13 von den Sakramenten überhaupt handelt, so folgt hier auf Taufe und Abendmahl die Lehre von der poenitentia, aber natürlich im positiv evangelischen Sinne. In einer systematischen evangelischen Glaubenslehre gehört die Lehre von der Buße in die Heilsordnung; ihre Stelle in der Conf. Aug. verdankt sie nur der friedfertigen Rücksichtnahme auf die katholische Auffassung derselben; aber was die Conf. Aug. lehrt, ist durchaus gut evangelisch begründet. Art. 12: „Constat poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides, quae concipitur evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat". Die „Contritio" ist das schmerzvolle Innewerden des Widerspruchs des empirischen Zustandes des

Sünders gegen den heiligen Gott; kommt er darüber nicht zum Glauben, so muß er verzweifeln und ewig verloren gehen.

In der katholischen Lehre hatte man in der Pönitenz drei Bestandteile unterschieden 1) die Contritio cordis, 2) die Confessio oris und 3) die Satisfactio operis. Davon strichen die Reformatoren den dritten, erklärten nur den ersten für notwendig und modifizierten den zweiten. Eine Aufzählung aller einzelnen Sünden in das Ohr des Priesters (Confessio auricularis) sei nicht notwendig; denn wir bekennen die Sünde nicht vor Menschen, sondern vor Gott; sie ist auch nicht möglich; denn Ps. 19, 13 spricht: „Wer kann merken, wie oft er fehlet? verzeihe mir die verborgenen Fehler". (Conf. Aug. 11 u. 25. Apologie Art. 12 (5), J. T. Müller S. 166, § 65; S. 169, § 11 u. 12. Art. 6, J. T. Müller S. 185, § 5; S. 187, § 13 u. 14. Schmalk. Art. Teil 3, Art. 3, J. T. Müller S. 315, § 19.) Damit sollte aber keineswegs die Privatbeichte und Privatabsolution aufgehoben sein. Apologie Art. 6, J. T. Müller S. 185, § 3: „Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 8: „Man soll die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirche, sonderlich um der blöden Gewissen willen, auch um des jungen rohen Volkes willen, damit es verhöret und unterrichtet werde in der christlichen Lehre. . . . Die Absolutio privata soll man nicht verachten, sondern hoch und wert halten, wie alle anderen Ämter der christlichen Kirche". Wohl wird durch jede Predigt des Evangeliums Absolution oder Vergebung der Sünden verkündigt; aber durch die Privatabsolution wird sie individuell appliziert. Das gibt einen um so gewisseren Trost, wie denn überhaupt nur zu Hilfe und Trost wider Sünde und böses Gewissen die Beichte von Christus im Evangelium gestiftet ist. Schmalk. Art. a. a. O. Apologie Art. 6, J. T. Müller S. 185, § 6: „Ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est judicium seu lex" (im Gegensatz gegen die römische Anschauung von der Confessio). Die Einrichtung einer sogenannten „Generalbeichte", die öffentlich in der Kirche geschieht, kennen die lutherischen Symbole nicht; sie ist „ein reformiertes Gewächs und von der reformierten Kirche in die lutherische gedrungen"[1].

Die Fides selbst aber ist nicht etwas bloß theoretisches, nicht ein bloßes historisches Wissen, wie auch die Teufel das Dasein Gottes glauben (notitia historiae), sondern ein assentiri promissioni Dei, ein velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 95, § 48. Conf. Aug. Art. 25: „Id est meminisse Christi, beneficia meminisse . . . Nec satis est historiam recordari". Conf. Aug. Art. 20, § 23: „Hic nomen fidei non significat tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem

1. Öhler, Symbolik § 181.

peccatorum". Diesen „Effectus historiae" auf sich zu beziehen, ist ein ethisches Moment im Glauben selbst. Daher die Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 139, § 183: „Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum". Die Apologie nennt das Fides specialis, den individuellen Glauben, die Beziehung der Person auf Gott und Christus, indem der Gläubige die Gewißheit erlebt, daß die Vergebung der Sünden ihm zu teil wird. Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 94 u. 95: „Haec . . . fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum, et Deum placatum et propitium esse propter Christum, consequitur remissionem peccatorum et justificat nos". „Durch diesen Glauben wird die Stellung des Menschen zu Gott auf ein Mal verändert; der vorher von Gott abgekehrte Mensch ist nun Gott zugekehrt, der Schuld entlastet und Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. In dieser Stellung kann es nichts Successives geben; sie ist auf einmal fertig. Der Akt aber, durch den sie eintritt, ist die Rechtfertigung, welche zwar begrifflich, aber nicht zeitlich vom Glauben zu unterscheiden ist"[1].

Wenn hier von der „fides justificans" die Rede ist, Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 96, § 53, so kann leicht der Irrtum unterlaufen, als ob der Glaube die Rechtfertigung produziere, als ob er der prinzipielle Anfang sei, aus dem sich die wirkliche Rechtbeschaffenheit des Sünders entwickeln werde. So hat man schon im Reformationszeitalter und recht oft in der Neuzeit die protestantische Rechtfertigungslehre umzubilden gesucht. Aber schon Melanchthon hat dieses Gedankengefüge abgelehnt: Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 96, § 56: „Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam", und S. 99, § 71: „Nonnulli fortassis, quum dicitur, quod fides justificet, intelligunt de principio, quod fides sit initium justificationis seu praeparatio ad justificationem, ita ut non sit ipsa fides illud, quo accepti sumus Deo, sed opera quae sequuntur, et somniant, fidem ideo valde laudari, quia sit principium. . . . Non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum justi reputemur seu accepti Deo simus"[2].

Das ist das Sola-fide-Prinzip der lutherischen Reformatoren, welches in unauflöslicher Verbindung mit der Schätzung des objektiven Heilswerkes Christi den „Hauptartikel" der evangelischen Glaubenslehre bildet, von dem man nicht weichen kann, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will

1. Öhler, Symbolik § 145.

2. Trotz dieser deutlichen Darlegung ist der von Melanchthon abgelehnte Standpunkt in der neueren Dogmatik oft genug wiedergekehrt; K. J. Nitzsch, Beyschlag u. A. vertraten ihn wieder. Da hatte es denn Döllinger leicht, zu behaupten, daß die protestantischen Theologen das Sola-fide-Prinzip der Reformation selbst nicht mehr anerkennten.

(Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1). Abgegangen von diesem Prinzip ist offiziell die Kirche auch bis zum heutigen Tage nicht mit einer Silbe. Wenn theoretische Theologen das tun, so mag es sich um mehr oder minder gelungene Versuche zur Neubildung kirchlicher Lehre handeln; aber offiziell anerkannt ist kein einziger solcher Versuch. Im Vergleich mit ihnen bewährt sich das Sola-fide-Prinzip unserer Symbole als Ausdruck für echt evangelische Heilsvermittlung im Gegensatz zu aller priesterlich-kirchlichen oder gesetzlich-moralistischen[1].

Der Glaube ist Gott zugewandt; aber indem er nicht bloß notitia, sondern auch fiducia ist, also neben dem intellektuellen auch einen ethischen Charakter hat, ist die Bahn zu seiner Bewährung geöffnet.

Drittes Kapitel:

Die Bewährung der Rechtfertigung im Gnadenstande[2].

§ 78. Die Heiligung im neuen Gehorsam. Das Kreuz des Christen. Die christliche Vollkommenheit.

In der neuen Stellung des Gläubigen zu Gott tritt ein neues Lebensprinzip in ihn ein: in dem schuldfreien Herzen bewirkt der Heilige Geist die Regungen eines neuen Willens. Das ist die „Wiedergeburt" des Gläubigen. Die wiedergeborene Persönlichkeit wird Subjekt christlicher Sittlichkeit. Conf. Aug. 20, § 29: „Quia per fidem accipitur Spiritus sanctus, jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint". Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 109, § 4: „Quia fides affert Spiritum sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. Et qui sint illi motus, ostendit propheta (Jer. 31, 33), quum ait: Dabo legem meam in corda eorum. Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et oboedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus". Die Apologie nennt diesen Vorgang „Conversio" oder „Regeneratio" (Müller S. 98, § 65), der Katechismus 2. Hauptst. 3. Art. „Heiligung" „Sanctificatio" (Müller S. 454ff.). Was die Symbole im Einzelnen darüber lehren, ist durchgängig nur eine Wiederholung von Gedanken Luthers.

Eine vollkommene Heiligung ist in dem irdischen Leben nicht möglich. Conf. Aug. 12 werden die Wiedertäufer verworfen, „qui contendunt, quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non

1. Vgl. K. Müller (Erlangen), Symbolik S. 286.

2. Fr. Bartels, Die Sittenlehre der ev.-luth. Kirche nach den Bekenntnisschriften zusammenhängend dargestellt. Hannover 1893. — Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Leipzig 1895. — Rud. Cölle, Die guten Werke oder der VI. Artikel der Augsburger Konfession. Göttingen 1896. — A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I (1880), S. 36ff. — Luthardt, Geschichte der christl. Ethik II (1893), 25ff. — G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit III (1890), S. 3ff. Dazu Titius in Chr. Welt 1896, Nr. 18ff.

possint". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 4, J. T. Müller S. 318, § 40: „Die Buße währet bei den Christen bis in den Tod; denn sie beißt sich mit der übrigen Sünde im Fleische durchs ganze Leben, wie St. Paulus Röm. 7 zeuget, daß er kämpfe mit dem Gesetze seiner Glieder usw., und das nicht durch eigene Kräfte, sondern durch die Gabe des Heiligen Geistes, welche folget auf die Vergebung der Sünden. Dieselbige Gabe reiniget und feget täglich die übrigen Sünden aus und arbeitet, den Menschen recht rein und heilig zu machen".

Entsprechend den uns bereits bekannten Gedanken Luthers, daß der Glaube als „ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding ohne Unterlaß Gutes wirkt und immer im Tun ist", und, daß nicht „gute fromme Werke einen guten frommen Mann machen, sondern umgekehrt ein guter frommer Mann gute fromme Werke macht", d. h. daß nur die in Christus wiedergeborene Persönlichkeit wahrhaft gut handeln kann: lehrt die Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 111, § 15: „Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, quum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint". Der klassische Ausdruck für die reformatorische Auffassung vom Verhältnis des Glaubens zu den „guten Werken" liegt vor in Conf. Aug. Art. 6. 20 u. 27. Zunächst Conf. Aug. Art. 6: „Docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere, et quod oporteat, bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei, non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri". Hier sind drei Momente der Lehre von guten Werken herausgehoben. 1) Es besteht eine Notwendigkeit („debeat"), daß der Glaube sich auswirkt in der Betätigung heiliger Liebe, ebenso notwendig, wie sich aus der Blüte die Frucht entwickelt. (Die taube Blüte fällt ab; der Glaube, der sich nicht in heiliger Liebe übt, ist tot.) 2) Den Begriff der guten Werke machen nur diejenigen aus, die Gott selbst geboten hat („mandata a Deo"), (die von der katholischen Kirche im Laufe der Zeit dazu geforderten „guten Werke" dürfen also mit Fug und Recht wegfallen). 3) Ihre Bedeutung: eine direkte Beziehung zur Rechtfertigung haben sie nicht; (sie dienen den Menschen gegenüber als faktische Confessio fidei, Gott gegenüber zur Befolgung seines Willens, zu seiner Verherrlichung). Dazu fügt ferner Conf. Aug. Art. 27, § 49: 4) Die Sphäre der bona opera ist der Beruf, „servire vocationi", nicht willkürlich gewählte Leistungen, sondern die von Gott dem Einzelnen anbefohlene Arbeit im Dienste des Kreises, in den er gestellt ist. Diese Arbeit soll ein einheitliches Ganzes sein, die Erfüllung der „nova oboedientia", wie in den späteren Drucken der Conf. Aug. der 6. Artikel überschrieben ist. 5) Wo aber die Kraft zu positiven Leistungen fehlt, setzt das „Kreuz" ein. Man kann den „neuen Gehorsam" auch leidend bewähren. Conf. Aug. Art. 26, § 31. 32: „(Die Unsern) haben allezeit gelehret vom Heiligen Kreuze, daß Christen zu leiden schuldig sind". („Semper docuerunt de cruce, quod christianos oporteat tolerare afflictiones. Haec est seria et non simulata mortificatio, variis afflictionibus exerceri et crucifigi cum Christo".) Diese „afflictiones" sind „von Gott auferlegte

Trübsale", die in ganzem Gehorsam gegen ihn getragen werden sollen (Apologie Art. 3, J. T. Müller S. 117, § 46). Sie werden den Christen verordnet, daß sie unter Anfechtungen lernen, Gottes Hülfe zu suchen, ihren eigenen schwachen Glauben zu erkennen und die Sünde, so noch in ihnen übrig ist, zu töten (Apologie [Art. 6], J. T. Müller S. 196, § 54–57. S. 197, § 61–63). Dadurch übt uns Gott („per crucem et afflictiones ... Deus exercet nos", Apologie Art. 15 [8], J. T. Müller S. 213, § 45). Wo Gottes Wort im Schwange geht, da stellt sich auch das Kreuz ein. Gr. Katech. 3. Hauptst. 3. Bitte, J. T. Müller S. 473, § 65: „Wo Gottes Wort gepredigt, angenommen oder geglaubt wird und Frucht schaffet, da soll das liebe heilige Kreuz auch nicht außen bleiben. Und denke nur niemand, daß er Friede haben werde, sondern hintansetzen müsse, was er auf Erden hat, Gut, Ehre, Haus und Hof, Weib und Kind, Leib und Leben. Das tut nu unserm Fleisch und altem Adam wehe; denn es heißet fest halten und mit Geduld leiden, wie man uns angreift, und fahren lassen, was man uns nimmt". So heilig ist das Kreuz, daß man es unter die Sakramente rechnen könnte, weil die von Gott verhängten Trübsale Gottes Verheißungen haben. („Afflictiones ... et ipsae sunt signa, quibus addidit Deus promissiones". Apologie Art. 14, J. T. Müller S. 204, § 17.) Das alles sind innere Vorgänge; so ist das Reich Christi unter dem Kreuze verborgen („Regnum Christi ... tectum cruce"), bis es seiner Zeit offenbar werden wird in Herrlichkeit (Apologie Art. 7 u. 8: J. T. Müller S. 155, § 18). In den Opera mandata a Deo und den afflictiones impositae a Deo bestehen die aktiven und passiven Leistungen des Christen in seinem Berufe. „Übermaßwerke" dagegen, die über die Forderungen Gottes hinausgehen, gibt es nach evangelischer Anschauung nicht (Conf. Aug. Art. 27 am Schluß, nach m. krit. Ausgabe). Die auf angeblich „evangelische Ratschläge" gegründete Theorie von der Verdienstlichkeit der Befolgung der Klostergelübde wird daher verworfen. Denn nicht auf diesem Wege eingebildeter Verpflichtungen, nicht durch Entsinnlichung, arbeitet man sich in einen besonderen Zustand der Vollkommenheit hinein, sondern 6) nach Conf. Aug. Art. 27, § 49 u. 50 besteht die „christliche Vollkommenheit" („perfectio christiana") in ernster Gottesfurcht, in herzlichem Vertrauen auf Gottes Gnade um Christus willen, im Bittgebet und im Vorsehungsglauben („certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis"). „Juxta vocationem" fügt die Conf. Aug. hinzu, „nach eines Jeden Beruf und Stand". Diese Form „christlicher Vollkommenheit" soll also jeder Christ erreichen, jeder an der Stelle, wohin er berufen ist; sie ist lediglich Sache des inneren Lebens, und mit gutem Gewissen darf der Christ die Pflichten erfüllen, welche der Beruf ihm auferlegt: „Interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi". Mit dem religiösen Seelenfrieden vermählt sich so die sittliche Arbeitslust. Das ist der Vorzug der evangelischen Sittlichkeitslehre vor der katholischen.

In der evangelischen Denkweise ist 1) die Liebe zu Gott sittlich vermittelt: erst wenn das Herz des Menschen durch die Terrores conscientiae

hindurchgegangen ist, darf es der Sündenvergebung gewiß sein, während in der katholischen Lehre die Liebe in das sündige Herz — eingegossen, also magisch eingeflößt wird. 2) Wird die Sittlichkeit hier anders motiviert; hier gibt es keinen Anspruch auf Lohn, keine Verdienste; die evangelische Sittlichkeit ist selbstlos. 3) Der Glaube ist „durch die Liebe tätig" und erfüllt so Gal. 5, 6; ja, er läuft aus in die Liebe, die nimmer aufhören soll (1. Kor. 13, 8).

Die evangelischen Lehren von Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung hat man in der späteren Dogmatik unter dem Titel „Ordo salutis" (Heilsordnung) als ein einheitliches Gedankengefüge zusammengefaßt. Unsere Symbole haben diesen Titel noch nicht, bieten aber, wie wir gesehen haben, in zahlreichen Artikeln genügenden Stoff dazu dar. Die neuerdings aufgeworfene Frage, ob ein solcher „Ordo salutis" im dogmatischen Systeme überhaupt nötig ist, müssen wir hier bei seite lassen; im Reformationszeitalter ist man jedenfalls ohne ihn ausgekommen. Wenn man meint, ihn aufstellen zu sollen, so läuft man freilich Gefahr, daß die Rechtfertigung ihre zentrale Stelle im evangelischen Gedankengefüge verliert. Sie ist aber (nach den Schmalk. Art. Teil 2, Art. 1) mit ihrer christologischen Voraussetzung der „primus et principalis articulus".

Man hat der evangelischen Kirchenlehre vorgeworfen, daß sie für „die guten Werke", d. h. für das neue sittliche Leben im Gnadenstande, keine richtige Wertbezeichnung gefunden habe; der Titel „fructus fidei" sei ungenügend; eine ethische Weltanschauung fordere den selbständigen Wert der sittlichen Leistungen. Wir werden zugeben müssen, daß mit dem Titel „fructus fidei" nur hat das Verhältnis der guten Werke zum Glauben bezeichnet und die Nicht-Einrechnung derselben in den Akt der Rechtfertigung hat gesichert werden sollen. Darauf kam es den Reformatoren an, das Sola-fide-Prinzip in aller Deutlichkeit zur Geltung zu bringen. An die Aufstellung eines Systems der Ethik haben sie nicht gedacht. Sie begnügten sich mit der Beschreibung des Verhaltens des Gläubigen im Gnadenstande, das jeder einfache Christ inne halten soll, um des Heiles nicht verlustig zu gehen: Gottesfurcht, Vertrauen zu Gottes Gnade um Christus willen, Bittgebet und Vorsehungsglaube — diese Herzensstellung und dazu Treue im Beruf, in den uns Gott gestellt hat — wer dies leistet und so die christliche Vollkommenheit repräsentiert, er wird nie das Bedürfnis fühlen, sich für seine sittlichen Leistungen einen selbständigen Wert garantieren zu lassen; er wird froh sein, wenn er sich täglich aufs Neue der Gnade Gottes getrösten darf; jede Taxierung des Wertes seiner Leistungen wird er abwehren in der Gewißheit, daß, wenn wir getan hätten alles, was wir schuldig sind, wir doch nur unnütze Knechte wären (Luk. 17, 10). Das ist und bleibt doch das Wichtigste, und indem die Reformatoren darauf den Nachdruck legten, haben sie eben das Notwendigste getan, was die Christenheit zunächst brauchte.

Freilich, wer heute ein System christlicher Sittlichkeit theoretisch aufbaut, wird auch das Problem, das Paulus Röm. 2 über die Werke bietet, mit zu lösen suchen müssen: wie unsere Werke, die zu der Rechtfertigung direkt keine

Beziehung haben, doch als Maßstab beim Endgericht dienen können — ein Problem, an das die Reformatoren, wahrscheinlich aus Scheu vor etwaigem Katholisieren, nicht herangetreten sind. Aber auch in einem solchen neuzeitlichen Systeme wird man bei aller Betonung des Wertes sittlicher Ideen und ihrer Auswirkung in sittlichen Gütern doch immer im Auge behalten müssen 1) daß alle Sittlichkeit nur von der christlich sittlichen Persönlichkeit geleistet werden kann, also die Wiedergeburt zur Voraussetzung hat, und 2) daß alle sittlichen Güter nur der Herbeiführung des höchsten Gutes dienen sollen, der des Reiches Gottes.

Die Zueignung des Heils, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, wurde den einzelnen Gläubigen zu teil; aber der Einzelne findet sich, wenn er darüber nachdenkt, stets schon in der christlichen Kirche als deren Glied vor: die Justificatio singulorum vollzieht sich erfahrungsgemäß in der Kirche. Das führt uns zum nächsten Abschnitt.

Zweiter Abschnitt:

Die christliche Kirche.[1]

Die Symbole bieten darüber drei Lehrstücke: 1) vom Wesen und der Erscheinungsform der Kirche, 2) von den der Kirche gegebenen Gnadenmitteln, 3) von der Vollendung der Kirche.

Erstes Lehrstück:

Wesen und Erscheinungsform der Kirche.

§ 79. Das Wesen der Kirche.

Als die Reformatoren die Lehre von der Kirche begrifflich darstellten, hatten sie zweierlei grundverschiedene Gegner zu berücksichtigen, einerseits die römische Kirche, andrerseits die Schwärmer. Nach der damals herrschenden römischen Anschauung ist die Kirche eine äußere Anstalt mit Opferdienst und hierarchischem Priestertum, wo die Priester herrschen, die Laien aber gehorchen, indem sie ihren Glauben bekennen, an ihren Sakramenten teil nehmen und ihnen Gehorsam leisten. Die Leitung der Kirche aber liegt in der Hand der Bischöfe und zunächst in der des obersten Bischofes, des Papstes. Apologie Art. 7 u. 8 (4) De Ecclesia (J. T. Müller S. 156, § 23) beschreibt die Kirche nach römischer Anschauung als „monarchia externa suprema totius orbis terrarum, in qua oporteat romanum pontificem habere potestatem

1. Rud. Cölle, Die genuine Lehre von der Kirche nach den Symbolen der ev.-luth. Confession. Leipzig 1894.

ἀνυπεύθυνον, de qua nemini liceat disputare aut judicare, condendi articulos fidei, abolendi scripturas quas velit, instituendi cultus et sacrificia, item condendi leges, quas velit etc." Nach der schwärmerischen Anschauung aber ist die Kirche eine reine Geistesgemeinschaft, die die äußere Vermittlung von Wort und Sakrament nicht braucht oder jedenfalls umdeutet. Die Reformatoren mußten also in doppelter Frontstellung arbeiten, einerseits gegen die falsche Äußerlichkeit des Romanismus, andrerseits gegen die falsche Innerlichkeit des Spiritualismus. Aus diesem doppelten Gegensatze erklärt sich Art. 7 der Conf. Aug. Hier wird zunächst im Gegensatz gegen die „monarchia externa" die Kirche als „Versammlung aller Gläubigen" definiert, als congregatio sanctorum" („sancti" soviel als „Gläubige" im neutestamentlichen Sinne). Die Kirche ist also zunächst Gemeinschaft von Personen; die christusgläubigen Menschen sind es, die die Kirche bilden; dieses persönliche Merkmal ist zunächst das wesentlichste an der Kirche. Conf. Aug. Art. 8: „Ecclesia (est) proprie congregatio sanctorum et vere credentium". Apologie Art. 7 u. 8 (4) Müller S. 154, § 14: „Ecclesia est populus spiritualis . . . verus populus Dei, renatus per Spiritum Sanctum". Demselben Gegensatze dient in Art. 7 der Zusatz über die Einheit der Kirche. Im römischen System ist die Einheit (unitas) die Haupteigenschaft der Kirche, ihr muß alles Persönliche, jede persönliche Überzeugung, jedes Gewissen sich unterordnen, und diese Einheit ist eine durchgängige in Verfassung, Lehre und Kultus. Diese äußerliche Einheit wird von der Conf. Aug. abgelehnt, indem sie hinzufügt: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas, sicut inquit Paulus (Eph. 4, 5. 6): Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium" etc. Damit war der Hauptunterschied zwischen römischer und evangelischer Lehre von der Kirche festgelegt. Nimmt man die Kirche als ein Haus, so ist nach römischer Anschauung das Gebäude die Hauptsache, gleichviel wer darin wohnt, nach evangelischer Anschauung aber die Bewohner, für die doch das ganze Haus da ist. Dem Gegensatze gegen die falsche Innerlichkeit der Schwärmer dient die Bestimmung, daß die Kirche als Versammlung aller Gläubigen nur so existiert, daß in ihr das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden („congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta"). Der Schwerpunkt liegt auf dem „recte", „laut des Evangeliums", stiftungsgemäß; dann handelt es sich natürlich um äußerlich zu vollziehende Handlungen, die eben als äußerliche ihre eigene Bedeutung haben, natürlich für das innere Leben, aber nicht im unevangelischen Sinne. Es sind sichtbare Vorgänge. Zum wahren Wesen der Kirche gehört also auch nach der symbolischen Lehre ein Moment der Sichtbarkeit, nämlich die Gemeinschaft an den Gnadenmitteln, und man darf nicht in den Irrtum verfallen, daß Conf. Aug. 7 die „unsichtbare" Kirche beschreibe, wogegen dann Art. 8, auf den wir gleich kommen wollen, sich mit der „sichtbaren" befasse. Das wahre

Wesen der evangelischen Kirche vereinigt eben die Personengemeinde und die Gemeinschaft an den Gnadenmitteln; beide sind von einander unabtrennbar; aber das persönliche Moment ist das primäre, das anstaltliche das sekundäre. Dem entspricht die Erklärung unseres Artikels in der Apologie. Art. 7 u. 8 (4) De ecclesia, J. T. Müller S. 152, § 5: „Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat". Hier wird deutlich gelehrt, das Prinzipale an der Kirche ist die „Societas fidei" („die Gemeinschaft der ewigen Güter inwendig im Herzen, als des Heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes", deutscher Text der Apologie); aber diese innere Gemeinschaft ist stets nur vorhanden innerhalb einer „societas externarum rerum ac rituum"; das ist die Bezeichnung der aus der Conf. Aug. 7 uns bekannten Gnadenmittelgemeinschaft. Nur hat die Apologie hier für dieses äußerliche Merkmal der Kirche die neue Bezeichnung „nota ecclesiae" eingeführt: Die reine Predigt des Wortes Gottes und die dem Evangelium gemäße Verwaltung der Sakramente sind „Erkennungszeichen" für das Vorhandensein der wahren Kirche. Denn Gottes Wort, das gepredigte allgemeine Gnadenwort des Evangeliums und das individualisierte der Sakramente, kann nie leer zurückkehren; es schafft immer irgendwelche Frucht; so ist der Ausdruck „Nota" nicht unrichtig. Ob er aber glücklich gewählt ist, kann fraglich erscheinen. Denn die „Nota" ist doch nur eine Bezeichnung für eine äußerliche Beziehung. Evangelium und Sakrament sind doch aber unendlich mehr als bloße „Notae" ecclesiae, wovon unten weiter die Rede sein soll. Erklärlich wird die Terminologie der Apologie aus der boshaften Kritik der Gegner, die den Protestanten nachsagte, daß sie eine bloß unsichtbare Kirche hätten. Jetzt ist sie erkennbar an ihren „Notae". Daher fährt die Apologie a. a. O. (Müller S. 155, § 20) fort: „Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem". Dennoch bleibt die wahre Kirche Gegenstand des Glaubens nach dem Symb. Apost. Art. 3, qui jubet nos credere, quod sit sancta catholica ecclesia", Apologie a. a. O. S. 153, § 7 u. 8. Hierbei wird auf den Zusatz „communionem sanctorum" als Apposition zu ecclesia Bezug genommen: sanctorum wird maskuliniſch gedeutet, allerdings eingeführt mit einem „Et videtur additum, quod sequitur, „„sanctorum communio"", als Beschreibung der Gemeinschaft der Sancti am Evangelium und heiligem Geiste. Die Schmalk. Art. Teil 3, Art. 12 (J. T. Müller S. 424, § 2) lehren von dem wahren Wesen der Kirche: „Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also

beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche". Das ist das wahre Wesen der Kirche nach den Symbolen.

Erläuternd mögen einige Aussprüche Luthers folgen. In der lateinischen Erklärung der Genesis, Kap. 28 (E. A. op. lat. Bd. 7, S. 181 f.) sagt er: „Definitur hic ecclesia, quid sit et ubi sit. Ubi enim Deus habitat, ibi est ecclesia, et nusquam alibi, quia ecclesia est domus Dei et porta coeli, ubi patet introitus in aeternam vitam et egressus ex terrena in coelestem". „Wo aber Gott wohnt, da ist auch sein Wort; denn er macht nur da Wohnung, wo sein Wort, seine Gebote gehalten werden (Joh. 14, 23). „Si ecclesia debet esse domus Dei, necesse est, ut habeat verbum Dei, et ut Deus solus sit paterfamilias in hac domo." (Letzteres im Gegensatz gegen die Römischen: „Etsi vero fatemur, esse apud eos ecclesiam, quia habent baptismum, absolutionem, textum evangelii et sunt inter eos multi pii, tamen si hoc adjunctum volunt, quod Papa et pompa illorum sit vera ecclesia, hoc neutiquam concedimus.") Predigten 1537–40, E. A. 44, 24: „Die christliche Kirche ist da, wo Christus das Haupt ist und wo sein Wort ist, auch wo er Kinder zu sich ruft (Matth. 18), und die Gerufenen werden seine Brüder, Schwestern und Miterben. Darum in einer jeglichen Pfarre, wo die Kinder getauft werden und das Evangelium gepredigt wird, auch Christus den Menschen abgemalet wird, daß sie ihn aufnehmen, da ist die Kirche . . . So haben wir nun an dem die rechte, wahre Kirche zu erkennen, wo das Wort Gottes recht gepredigt wird und die Leute getauft werden, da ist ein Stück der Kirche". Begrifflich zu unterscheiden ist nun die eben beschriebene wesenhafte Kirche von der empirischen Gestalt, innerhalb deren sie vorhanden ist.

§ 80. Die Erscheinungsform der Kirche.

Ihrem wahren Wesen nach („proprie") ist die Kirche „Versammlung der wahrhaft Gläubigen" (congregatio vere credentium"); aber in diesem Leben sind ihr viel Heuchler und Böse beigemischt Conf. Aug. Art. 8; „in hac vita", fügt die Apologie hinzu (J. T. Müller 155, § 16) „quia nondum revelatum est regnum Christi". Ja, es ist sogar eine „infinita multitudo impiorum in ipsa ecclesia, qui opprimunt eam" (a. a. O. 153, § 9); aber sie alle gehören nicht zum Bestande der Kirche: „illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi" (a. a. O. 152, § 6).

Hier galt es, einer schweren Versuchung zu widerstehen. Wie, wenn geistliche Amtsträger selbst zu den „Heuchlern und Bösen" gehören, darf man dann noch das Wort Gottes von ihnen hören und die Sakramente von ihrer Hand empfangen? Die „Schwärmer" hatten in ihren Gemeinschaften längst entschieden, daß zur Gemeinde nur überzeugte Gläubige und der Heiligung Beflissene gehören durften; sie hatten also die donatistischen Grundanschauungen erneuert, die den Bestand der historisch erwachsenen Kirche sprengen mußten. Nach donatistischer Anschauung ist es die Heiligkeit der Glieder der Kirche, welche das Wesen der Kirche aufrecht erhält und die Wirksamkeit ihrer Sakramente bedingt. Dann ist die Kirche und ihre Wirksamkeit auf ein subjektives Kriterium gestellt. Diesen Standpunkt lehnen die Symbole ab. Nach Conf. Aug. Art. 8 sind die Gnadenmittel wirksam nicht wegen der Beschaffenheit der verwaltenden Personen, sondern auf Grund der Veranstaltung Christi; man darf Wort und Sakrament entgegennehmen, auch wenn sie durch unfromme Prediger gereicht werden. Sacramenta et verbum propter ordi-

nationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur." „Licet uti sacramentis, quae per malos administrantur." Der gegenteilige donatistische Standpunkt wird ausdrücklich verworfen. „Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia et sentiebant ministerium malorum inutile et inefficax esse." So entgingen die Reformatoren der Versuchung, statt der Kirche ein Konventikel zu konstruieren. Deutlich sagt darüber die Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 152, § 3: Der achte Artikel der Conf. Aug. sei deshalb aufgestellt, „ne qui existimaret nos segregare malos et hypocritas ab externa societate ecclesiae, aut adimere sacramentis efficaciam, quae per hypocritas aut malos administrantur". Und weiter S. 157, § 28, daß wir nicht an der Unwürdigkeit von Geistlichen Anstoß nehmen: „Fatemur multos hypocritas et malos his (sc. sanctis) in hac vita admixtos habere societatem externorum signorum, qui sunt membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum ideoque gerunt officia in ecclesia. Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus (Luc. 10, 16). „„Qui vos audit, me audit."" Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt. Id docet nos illa vox Christi, ne indignitate ministrorum offendamur." Anders steht es allerdings, wenn unfromme Lehrer in der Kirche geradezu gegen das Evangelium auftreten; sie repräsentieren nicht mehr Christum, sondern sind antichristliche Erscheinungen; sie soll man meiden. Apologie S. 162, § 48: „Impii doctores deserendi sunt, quia hi jam non funguntur persona Christi, sed sunt antichristi. Et Christus ait (Matth. 7, 15), Cavete a pseudoprophetis. Et Paulus (Gal. 1, 9). Si quis aliud evangelium evangelisaverit, anathema sit". Bei der Verwerfung der Donatisten fällt die Apologie (S. 158, § 29) dasselbe Urteil auch über die Wiclifiten. Aber wie überhaupt Wiclif von seiten unserer Reformatoren aus Mangel an geschichtlicher Kenntnis äußerst ungünstig beurteilt worden ist (während man Hus, der ihn ausgeschrieben hat, außerordentlich hoch schätzte), so ergeht es hier auch den Anhängern von Wiclif. Die Apologie sagt, Donatisten und Wiclifiten „senserunt peccare, accipientes sacramenta ab indignis in ecclesia". Aber dies paßt nicht auf die Wiclifiten; sie haben, wie wir heute wissen, so nicht gedacht. Die Angabe der Apologie beruht auf Irrtum. Wiclif hat die objektive Gottesgnade des Sakraments gegenüber dem spendenden Priester mit aller Schärfe festgehalten[1]. Schließlich wendet sich die Apologie (a. a. S. S. 162, § 50)

1. Buddensieg, Wiclif 1885, S. 199: Mehrere Aussprüche aus der Schrift Wiclifs „De ecclesia" (bei Buddensieg aus der Handschrift zusammengestellt) sagen, daß ein sündiger und deshalb von Gott verworfener Mensch, selbst wenn er in einer wirklichen Sünde steht („dum fuit in peccato", „in mortali peccato actuali"), doch die Sakramente zum Besten der ihm anvertrauten Christen austeilen kann, wenn auch sich selbst zum Schaden („licet sibi damnabiliter"). Dann in den Select

noch gegen den sozialen Irrtum, daß die Geistlichen kein Eigentum haben dürften. Eigentum zu haben ist eine bürgerliche Einrichtung. Christen aber dürfen weltliche Ordnungen frei gebrauchen, geradeso wie Luft und Licht, wie Speise und Trank. Denn wie der Lauf der uns umgebenden Natur und die Bewegungen der Gestirne Gottes Ordnung sind und von Gott aufrecht erhalten werden, so sind auch die rechtmäßigen bürgerlichen Einrichtungen in Wahrheit Gottes Ordnung („ita legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei"). Die Apologie nennt den abgewiesenen Irrtum „völlig aufrührerisch" („plane seditiosus"); mit Recht; denn seine Befolgung würde zu einer unabsehbaren sozialen Revolution führen, als erster Schritt zur Einführung des Kommunismus.

Der Begriff der Kirche, den die Symbole aufgestellt haben, ist der religiöse; die Kirche die vom H. Geiste konstituierte Gemeinde des Glaubens und der Gnadenmittel. Diese Definition ist durchaus schriftgemäß, und wie sie in doppelter Frontstellung, gegen Rom und gegen den Spiritualismus, aufgestellt wurde, ist sie geschichtlich bedingt, aber auch durchaus richtig. Es fragt sich aber, ob der hier vorliegende Begriff als erschöpfend angesehen werden darf. Die Definition kennt nur Gläubige und Heuchler, die wesenhafte und die erscheinende Kirche, beide gewissermaßen als fertige Kreise. Aber wie wir schon oben den Glauben in seiner sittlichen Triebkraft beobachteten, wie aus ihm die Liebe als Frucht erwächst und so die religiöse Gemeinde zugleich zu einer ethischen wird: so muß sie noch ganz andere Aufgaben erfüllen, zunächst pädagogische. Die Kirche muß sich erweitern; denn ihr Beruf ist ein universaler, das führt zur Mission oder der Kirchengründung in der nichtchristlichen Welt. Unsere Reformatoren haben an Heidenmission nicht gedacht. (Die Gründe dafür sind bekannt: sie hatten vollauf zu tun, um dem Evangelium in der Heimat freie Bahn zu schaffen; Deutschland gehörte nicht zu den seefahrenden Nationen; die Eschatologie der Reformatoren, nach welcher sie den jüngsten Tag nahe bevorstehend glaubten, ließ den Missionsgedanken vollends nicht aufkommen.) Heute werden wir die Mission als eine Hauptfunktion der Kirche bezeichnen müssen. Die Kirche muß ferner die noch Unerzogenen erziehen; dazu ist der kirchliche Unterricht oder die katechetische Tätigkeit der Kirche notwendig, durch welche den Katechumenen das Bekenntnis der Kirche zum Bewußtsein gebracht wird. Die Kirche muß sich ferner die äußeren Lebensbedingungen schaffen. Als Gesellschaft („societas") muß sie sich allen anderen Gesellschaften gegenüber zur Geltung bringen und ihr Verhältnis zum Staate und zur bürgerlichen Gemeinde regeln. Dazu braucht sie selbst zunächst eine Verfassung und baut sich dann ihr eigenes Recht auf, nicht weil das Wesen des Christentums

---

English Works of J. Wiclif, hrsg. von Th. Arnold, Oxf. 1869, III, 227: „A cursed man doth fully the sacramentis, thoug it be to his dampnynge; for they ben not autoris of thes sacramentis, but God kepith that dygnyte to hymself". („Ein verfluchter Mann richtet vollkommen die Sakramente aus, sich selbst freilich zur Verdammnis; denn nicht die Menschen sind ihre Urheber, sondern diese Würde behält Gott sich selbst vor.")

das erforderte, sondern weil die Kirche mit anderen rechtlich verfaßten Körperschaften in der Welt zusammen besteht und mit ihnen sich auseinander zu setzen hat. Die Verfassung der Kirche ist aus ihrem Wesen zu gestalten, evangelisch, aus dem Heilsglauben. Dabei gilt Röm. 14, 25: „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde". Die Rechtsordnung der Kirche darf nicht in Gewissenszwang ausarten. Die These Sohms aber (Kirchenrecht I, 1892), daß, wo das Recht anfängt, die Liebe aufhört, sodaß das Kirchenrecht überhaupt in der Kirche keine Stelle haben darf, erweist sich als irrtümlich. Auf Grund der Kirchenverfassung wird die Kirchenregierung zu führen sein. Nach allen diesen Seiten hin wird der evangelische Kirchenbegriff weiter ausgebaut werden müssen. Aber die Hauptsache bleibt doch, daß die Symbole die richtige Basis dazu gelegt haben. Jedenfalls muß man für die noch zu leistenden Funktionen der Kirche im Auge behalten, daß dieselben nur von der anstaltlich eingerichteten Kirche vollzogen werden können, also von derjenigen „societas fidei", die wirklich zugleich „societas externarum rerum ac rituum" ist. Melanchthon hat das gefühlt, und deshalb später gerade auf die Kirche in diesem Sinne allen Nachdruck gelegt. In der letzten Ausgabe seiner Loci beginnt er daher den Abschnitt „von der Kirche mit den Worten: „Semper in conspectu sit omnibus hoc Pauli dictum „„Quos elegit, hos vocavit"". Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit; nec alibi se patefecit nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii. Nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, id est, profitentium evangelium Dei intueantur, et sciamus oportere inter homines publice sonare evangelii vocem"[1].

Daß Luther das Wort „Kirche" nicht recht brauchbar fand zur Bezeichnung dessen, was man in der Tat darunter zu verstehen hat, mag nicht unerwähnt bleiben. In der Schrift „Von den Concilien und Kirchen" 1539 hat er sich ausführlich darüber ausgesprochen[2]. Das Wort „Kirche" ist ihm ein Fremdwort; er nennt es „blind", weil es den gemeinen Mann dahin irre führt, daß er darunter das steinerne Haus versteht. „Dies Wort Kirche ist bei uns zumal undeutsch und gibt den Sinn oder Gedanken nicht, den man aus dem Artikel (sc. des Symbolum Apostolikum) nehmen muß." Luther wünscht, daß statt dessen „im Kinderglauben solche Worte gebraucht worden wären: „„ich glaube, daß da sei ein christlich, heilig Volk"", so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewesen, der unter dem blinden, undeutlichen Wort (sc. Kirche) ist eingerissen. Denn das Wort „„christlich, heilig Volk"" hätte klärlich und gewaltiglich mit sich gebracht beide, Verstand und Urteil,

1. Loci praecipui theologici per Ph. Mel. Ad ed. Lips. a. 1559. Berolini 1856, p. 95.

2. E. A. 25, 353 ff.

was Kirche oder nicht-Kirche wäre. Denn wer da hätte gehört das Wort „„christlich, heilig Volk"", der hätte flugs können urteilen: der Papst ist kein Volk, viel weniger ein heilig, christlich Volk. Also auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig, christlich Volk; denn sie glauben nicht an Christo, leben auch nicht heilig, sondern sind des Teufels böse, schändlich Volk". Das Fremdwort war aber doch zu sehr eingebürgert und ist deshalb auch durch Luthers Kritik nicht aus dem evangelisch-deutschen Sprachgebrauch entfernt worden.

Daß und warum in den lutherischen Symbolen die Prädikate ecclesia „invisibilis" und „visibilis" für die wesenhafte und erscheinende Kirche nicht gebraucht werden, ist schon oben dargetan worden. Die Prädikate hatte Luther schon 1521 geprägt, aber aus Rücksicht auf den Spiritualismus der Schwärmer stellte man die Invisibilität der wesenhaften Kirche zurück. Daß Luther sie aber in ihrer dauernden Bedeutung fest hielt, beweist sein Kommentar zum Galaterbrief vom Jahre 1535 (E. A. Op. lat. tom 3, p. 38): „Recte fatemur in symbolo, nos credere ecclesiam sanctam. Est enim invisibilis, habitans in Spiritu in loco inaccessibili; ideo non potest videri ejus sanctitas. Deus enim ita abscondit et obruit eam infirmitatibus, peccatis et erroribus, variis formis crucis et scandalis, ut secundum sensum nusquam appareat."

Die Kirche hat als wesenhafte ein Moment der Unsichtbarkeit und zugleich eins der Sichtbarkeit an sich; denn sie ist an sich Glaubensgemeinde, zugleich aber auch Gnadenmittelgemeinschaft. Die erscheinende Kirche hat einen weiteren Umfang; sie hat die wesenhafte Kirche in ihrer Mitte, muß aber zugleich die Heuchler und Unfrommen in ihren Grenzen dulden. Welche Folgerungen ergeben sich daraus?

§ 81. Eigenschaften der Kirche.

Zur wesenhaften Kirche gehören alle gläubigen Christen, sie mögen sich befinden, wo sie wollen; darin besteht ihre Universalität. Apologie Art. 7 u. 8 (4) J. T. Müller S. 153, § 10: „Ecclesiam esse . . . homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum Sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles". § 20: „Dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem". Der Kirche eignet ferner ihrem Wesen nach die Heiligkeit; sie ist heilig, weil der heilige Geist sie konstituiert, oder weil sie die Gnadenmittel (das Wort) hat, durch welche der H. Geist wirkt und alles heiligt, oder weil Christus ihr Haupt und sie der Leib Christi ist. Die Heiligkeit ist zwar immer eine persönliche Eigenschaft; aber die Heiligkeit der Kirche bleibt durchaus unabhängig von der subjektiven Beschaffenheit ihrer Glieder, konstituiert durch den objektiven Gottesgeist, wie wir schon oben gegen den Donatismus bemerkten. Ausführlich handelt darüber der Große Katechismus, 2. Hauptstück, 3. Art., J. T. Müller S. 457,

§ 48 ff.: „Kirche – eine heilige Christenheit – Gemeinde der Heiligen – unter einem Haupte Christo, durch den heiligen Geist zusammen berufen". Schmalk. Art., Teil 3, Art. 14, J. T. Müller S. 324: „Die Heiligkeit (der Kirche) stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und andern Ceremonien, . . . sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben". Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 152, § 5 über die wesenhafte Kirche: „Haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat". — Der Kirche eignet ferner das Prädikat der Unvergänglichkeit, weil der h. Geist immer in ihr bleibt. Conf. Aug. Art. 7: „Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit". Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 153, § 9: „Infinita pericula videmus, quae minantur ecclesiae interitum. Infinita multitudo est impiorum in ipsa ecclesia, qui opprimunt eam. Itaque ne desperemus, sed sciamus, ecclesiam tamen mansuram esse, ita ut sciamus, quamvis magna multitudo sit impiorum, tamen ecclesiam exsistere et Christum praestare illa, quae promisit ecclesiae, remittere peccata, exaudire, dare Spiritum Sanctum; has consolationes proponit nobis articulus ille in Symbolo" (sc. apostolico: „credo . . . ecclesiam"). Große Katech. 2. Hauptst. 3. Art., J. T. Müller S. 457, § 52: „So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag; dadurch er uns holet, und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet". Aus allen diesen Beziehungen, aus dem Wesen und den eben besprochenen Eigenschaften der Kirche ergibt sich, daß es nur eine Kirche geben kann: die Einheit der Kirche ist eine ihr notwendige Eigenschaft, mag man dieses Prädikat äußerlich als Einzigkeit oder innerlich als Sich-selbst-Gleichheit fassen. Conf. Aug. Art. 7: „una sancta ecclesia". Daß diese „Einheit" keine rechtliche ist, haben wir bereits dargetan. Die Apologie spricht sich darüber weiter aus, daß eine Verschiedenheit äußerer Einrichtungen die innere Einheit der Kirche nicht zu stören braucht. Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 158, § 30 ff.: „Nos de vera, hoc est, spirituali unitate loquimur, sine qua non potest existere fides in corde seu justitia cordis coram Deo" . . . „Sicut dissimilia spatia dierum ac noctium non laedunt unitatem ecclesiae, ita sentimus non laedi veram unitatem ecclesiae dissimilibus ritibus, institutis ab hominibus. Quamquam placet nobis, ut universales ritus propter tranquillitatem serventur, sicut et nos in ecclesiis ordinem missae (d. i. Abendmahlsordnung), diem dominicum et alios dies festos celebriores libenter servamus. Et gratissimo animo amplectimur utiles ac veteres ordinationes, praesertim quum contineant paedagogiam, qua prodest populum et imperitos assuefacere ac docere." . . . „Si traditiones humanae non sunt cultus necessarii ad justitiam coram Deo, sequitur posse justos et filios Dei esse, etiamsi quas traditiones non habent, quae alibi receptae sunt. Ut si forma vestitus germanici non est cultus Dei necessarius

ad justitiam coram Deo, sequitur posse justos ac filios Dei et ecclesiam Christi esse, etiamsi qui utantur non germanico sed gallico vestitu."

Der wesenhaften Kirche eignet ferner die Unfehlbarkeit in Sachen unserer Seligkeit. Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 157, § 27: Die wahre Kirche („vera ecclesia") ist Säule der Wahrheit („columna veritatis"), die nicht irrt. Denn sie wird vom heil. Geiste durchwaltet, der durch das Wort Gottes oder das Evangelium in ihr wirkt. § 22: „Illa est proprie ecclesia, quae habet Spiritum sanctum". Sie hat die wahre Erkenntnis Christi. § 20: „Haec ecclesia proprie est columna veritatis (1. Tim. 3, 15). Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit (1. Cor. 3, 12), fundamentum, hoc est, veram Christi cognitionem et fidem". Aber dieses Prädikat eignet nur der wesenhaften, nicht der empirischen Kirche, wie sie seit den Kirchenspaltungen in der Gestalt von Teilkirchen vorhanden ist. Keine Teilkirche darf sich für unfehlbar halten, das ist die Konsequenz der lutherischen Kirchenlehre. Nur werden wir hinzufügen dürfen: je mehr eine christliche Teilkirche vom heil. Geist, vom Wort Gottes, vom Evangelium in sich hat, desto mehr wird sie sich der wesenhaften Kirche annähern.

Aus der Einheit und Unfehlbarkeit der wahren Kirche folgt endlich ihre unumgängliche Notwendigkeit zur Seligkeit. Der katholische Satz „extra ecclesiam nulla salus" liegt recht verstanden, auch, und hier erst im rechten Sinne, in der Konsequenz des lutherischen Prinzips. Gr. Katech. 2. Hauptst. 3. Art. J. T. Müller S. 456, § 45: „Wo man nicht von Christo prediget, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringet, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann". S. 458, § 55 f.: „Alles ist in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lang wir hier leben . . . Außer der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann." S. 460, § 66: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen; darum sie im ewigen Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind." Apologie Art. 9, J. T. Müller 163, § 52: „(Promissio salutis non pertinet) ad illos, qui sunt extra ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia regnum Christi tantum cum verbo et sacramentis exsistit". Diese Eigenschaften ergeben sich aus dem Wesen der Kirche und sind von ihr unabtrennbar.

Zweites Lehrstück:

Die der Kirche gegebenen Gnadenmittel.

§ 82. Wort Gottes und Sakrament.

Der H. Geist bedient sich zur Einwirkung auf die zu bekehrenden Menschen geistlich-sinnlicher Werkzeuge, entsprechend der Natur des Menschen als geistigen und sinnlichen Wesens. Diese Werkzeuge sind die der Kirche eingestifteten Gnadenmittel des Wortes Gottes und der Sakramente. Nur durch sie wirkt der H. Geist. Conf. Aug. Art. 5: „Per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium". „Evangelium" ist dabei im weitesten Sinne als Hauptinhalt des geschriebenen Gotteswortes gedacht. Art. 28, 9 (im lateinischen Texte): Die „res aeternae, justitia aeterna, spiritus sanctus, vita aeterna — haec non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum". Art. 18, 3 „Der heilige Geist — wird durch Gottes Wort gegeben". Apologie Art. 7 und 8 (4), J. T. Müller S. 160, § 36: „Instrumenta, per quae Deus movet corda ad credendum, sicut verbum et sacramenta divinitus tradita". Schmalk. Art., Teil 3, Art. 4: „(Das Evangelium) giebt nicht einerlei (d. h. auf vielerlei) Weise Rat und Hilfe wider die Sünde". Art. 8: „(Es) ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade giebt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort". Gr. Katech. 3. Art., § 38: Nimmermehr könnte Jemand „etwas von Christo wissen, noch an ihn glauben und ihn zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen (nobis offerretur)". Das geschriebene und das gepredigte Gotteswort (verbum scriptum und verbum vocale oder praedicatum) sind hierbei stets als identisch gedacht. — Unter Wort Gottes verstehen die Symbole die in der H. Schrift dargebotene Heilslehre, die göttliche Lehre, bestehend aus Gesetz und Evangelium oder aus Gesetz und Verheißungen. Gesetz sind die Forderungen Gottes im Alten und im Neuen Testamente; durch sie kommt Erkenntnis der Sünde, Einsicht in die eigene Schuld und Anreizung zur Buße. Das Evangelium verheißt dem reuevollen Sünder Gottes Gnade, Vergebung der Sünden und Anwartschaft auf die ewige Seligkeit, sobald er im Glauben das Verdienst Christi ergreift. Es sind die Gedanken Luthers, die hier wiederholt werden. Wenige Stellen mögen genügen. Apologie Art. 4 (2), J. T. Müller S. 87, § 5: „Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet, in legem et promissiones . . . Vocamus autem legem in hac disputatione Decalogi praecepta, ubicunque illa in Scripturis leguntur". S. 94, § 43 f.: „Evangelium . . . est proprie promissio remissionis peccatorum et justificationis propter Christum. . . . Lex requirit a nobis opera nostra et perfectionem nostram, sed promissio offert nobis, oppressis peccato et morte, gratis reconciliationem propter Christum, quae acci-

pitur non operibus, sed sola fide". Ferner Art. 3, J. T. Müller S. 119, § 65; S. 131, § 135; S. 132, § 139. Art. 12 (5), J. T. Müller S. 175, § 53: „Haec ... sunt duo praecipua opera Dei in hominibus, perterrefacere, et justificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa Scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, hoc est, promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota Scriptura". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 2 „Vom Gesetze" und Art. 3 „Von der Buße". Wo aber vom „Gesetz" die Rede ist, da gilt das Ceremonialgesetz des A. Testamentes für den Christen nicht mehr als verbindlich. Apologie Art. 7 u. 8 (4), J. T. Müller S. 160, § 35 ff. (mit Bezug auf Kol. 2, 16. 17): Der Christ soll sich keine Vorschriften machen lassen über Speise und Trank, über Feste, Neumonde, Sabbate usw. Das alles sind äußerliche Dinge, die das Herz nicht angehen und nicht nötig sind zur Gerechtigkeit vor Gott.

Über die Wirkung des Wortes handelt der Gr. Katech. 1. Hauptst., 3. Gebot, J. T. Müller S. 403, § 91: „Das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtümer, ja das einzige, das wir Christen wissen und haben. Denn ob wir gleich aller Heiligen Gebeine oder heilige und geweihete Kleider auf einem Haufen hätten, so wäre uns doch nichts damit geholfen; denn es ist alles todt Ding, das niemand heiligen kann. Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht.... Welche Stunde man nun Gottes Wort handelt, prediget, höret, lieset oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiligt, nicht des äußerlichen Werks halben, sondern des Worts halben, so uns alle zu Heiligen machet. Deshalben sage ich allezeit, daß alle unser Leben und Werk in dem Wort Gottes gehen müssen, sollen sie Gott gefällig oder heilig heißen".

Was nun das Verhältnis beider, des Wortes und der Sakramente, zu einander betrifft, so erscheinen beide zunächst koordiniert: Conf. Aug. Art. 5: „Per verbum et sacramenta etc.". Apologie Art. 13 (7), J. T. Müller S. 202, § 5: „Idem effectus est verbi et ritus" d. h. Wort Gottes und Sakramente üben dieselbe Wirkung aus. Denn „Corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus (Rom. 10, 17) „„Fides ex auditu est"" (a. a. O.). Da aber „die Sakramente das sie begleitende Wort fordern und nur in Verbindung mit dem Worte Glauben und Bekehrung wirken", so ist doch das Wort Gottes den Sakramenten vorgeordnet[1]. In der Conf. Aug. Art. 5 geht eben das „verbum" den „sacramenta" voran. Schmalk. Art., Teil 3, Art. 8, J. T. Müller S. 322, § 7: „Auch die, so vor der Taufe glauben oder in der Taufe gläubig werden, habens durchs äußerliche vorgehende Wort". Die Sakramente sind eben „individualisiertes Heilswort"[2]. Damit ist zugleich schon die Frage beantwortet, weshalb es neben dem Worte überhaupt noch Sakramente gibt. Während nämlich das Wort Gottes die

1. Öhler, Symbolik § 152.
2. Th. Kaftan (Kiel), Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1904, Nr. 43.

Gnadenverheißung allgemein vorträgt, bewirkt das Sakrament die individuelle Zueignung des Heils.

Da der oben aufgestellte Grundgedanke „idem effectus est verbi et ritus" der herrschende in unsern Symbolen ist, so muß der Gedanke, daß die Sakramente auf die ganze, geistleibliche Natur des Menschen wirken (das Wort Gottes dagegen nur auf seinen Geist), als ein Nebengedanke beurteilt werden: in den lutherischen Symbolen wird er zweimal gestreift: im Gr. Katech. über die Taufe J. T. Müller S. 492, § 46: „Weil nun beide Wasser und Wort eine Taufe ist, so muß auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereiniget ist und die Taufe auch ergreifet wie ers ergreifen kann". Über das Abendmahl, ebendaselbst, J. T. Müller S. 509, § 68: „Man muß je das Sakrament nicht ansehen als ein schädlich Ding, daß man davor laufen solle, sondern als eitel heilsame tröstliche Arzenei, die Dir helfe und das Leben gebe beide an Seel und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen". Aber das sind zwei ganz vereinzelte Aussprüche, beide nur im Großen Katechismus.

Was nun die Sakramente im besondern betrifft, so findet sich in den Symbolen eine erschöpfende Definition derselben nirgends gegeben. Die antispiritualistische Anschauung Luthers, wie er sie im Abendmahlsstreite gegen die Schwärmer und Zwingli ausgebildet hatte, wird hier überall vorausgesetzt. Was auf diesem Standpunkte in den Symbolen über Taufe und Abendmahl ausgesagt wird, liefert das Gedankenmaterial zur Lehre über Begriff, Wirkung und Zahl der Sakramente oder über die Sakramente im allgemeinen. Auf den Ausdruck „Sacramentum" kommt dabei nichts an; derselbe tut nichts zur Erkenntnis der Sache. Vergegenwärtigen wir uns erst die wichtigsten Stellen der Symbole über die Sakramente, um aus ihnen die entsprechende Lehre abzuleiten. Gr. Katech. 2. Hauptst., 3. Art., J. T. Müller S. 458, § 54: „In der Christenheit haben wir Vergebung der Sünde, welches geschieht durch die heiligen Sakramente usw.". Dazu die Ausführungen zum 4. und 5. Hauptstück, S. 485 ff., wo das Hauptgewicht zuerst darauf gelegt ist, daß Taufe und Abendmahl durch die Einsetzung Christi auf göttlichem Befehl ruhen. Conf. Aug. Art. 13: „Docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis, ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita". Apologie Art. 13 (7), J. T. Müller S. 202, § 3: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae". Ebendas. S. 203, § 6: „(Sacramenta) habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae". Art. 14, J. T. Müller S. 205, § 14: „(Sacramenta) sunt signa Novi Testamenti et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum". Ebendas. S. 204, § 19: „Docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur". Art. 24 (12), Müller S. 252, § 18: „Sacramentum est ceremonia vel

opus, in quo Deus nobis exhibet hoc quod offert annexa ceremoniae promissio, ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus remissionem peccatorum etc., juxta promissionem (Mrc. 16, 16)". Ebendaſ., Müller S. 264, § 69: „Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese.... Et quia in sacramento duo sunt, signum et verbum: verbum in Novo Testamento est promissio gratiae addita. Promissio Novi Testamenti est promissio remissionis peccatorum, sicut textus hic dicit (Luc. 22, 19 ... in remissionem peccatorum). Verbum igitur offert remissionem peccatorum. Et ceremonia est quasi pictura verbi seu sigillum, ut Paulus (Röm. 4, 11) vocat, ostendens promissionem. Ergo sicut promissio inutilis est, nisi fide accipiatur, ita inutilis est ceremonia, nisi fides accedat, quae vere statuat hic offerri remissionem peccatorum. Et haec fides erigit contritas mentes. Et sicut verbum ad hanc fidem excitandam traditum est, ita sacramentum institutum est, ut illa species, incurrens in oculos, moveat corda ad credendum". — Über Sacramentum im Unterſchiede von Sacrificium vgl. Apol. 24 (12) bei Müller S. 252, § 18 ff.

Nach dieſen Äußerungen gehört vor allen Dingen zum Sakrament ein direkter Befehl, „mandatum" Chriſti, für die Taufe Matth. 28, 19 und Marc. 16, 16, für das Abendmahl Luk. 22, 19 ff., vgl. 1. Kor. 11, 23 ff.: Die Handlung iſt von Chriſtus ſelbſt eingeſetzt. Die ſakramentale Handlung ſelbſt aber beſteht im Gebrauch ſinnenfälliger Zeichen (elementum) und dem Ausſprechen eines damit verbundenen Verheißungswortes (verbum), wodurch der Menſch, wenn er mit Glauben die Verheißung annimmt, die Gnade der Vergebung der Sünden zugeſichert und verſiegelt erhält. So beſteht die Handlung aus dem ſinnenfälligen Zeichen, dem Verheißungswort und dem Gebrauche (elementum, verbum und sumtio oder usus). Außerhalb der sumtio oder dem usus gibt es kein ſakramentliches Handeln.

Danach ſind die Sakramente nicht bloß äußere Kennzeichen des chriſtlichen Bekenntniſſes der Feiernden („Notae professionis inter homines", Conf. Aug. 13), ſondern neben dem Worte Gottes Gnadenmittel mit exhibitivem Charakter oder mit kollativer Bedeutung, indem der mit Glauben Feiernde durch ſie die himmliſchen Güter der Wiedergeburt, der Sündenvergebung und der Anwartſchaft auf die ewige Seligkeit empfängt. Ihre Wirkſamkeit iſt unabhängig von der moraliſchen Beſchaffenheit des ſie verwaltenden Amtsträgers. Denn ihre Kraft ruht in dem Worte Gottes, das in ihnen ſich individualiſiert, und „wird wirkſam durch den Glauben des Empfangenden, auf den alles ankommt"[1].

Aus den oben aufgeſtellten Merkmalen des Sakraments ergibt ſich, daß die lutheriſche Kirche nur zwei ſolcher heiligen Handlungen kennt, die Taufe und das Abendmahl. Für die fünf anderen römiſchen Sakramente (ordo,

1. Köllner, Symb. d. luth. Kirche S. 668.

confirmatio, poenitentia, extrema unctio, matrimonium) fehlt entweder das mandatum divinum oder die promissio gratiae oder beides zusammen. Melanchthon hat zwar in der Apologie Art. 13 (7), Müller S. 202, § 3 wie früher Luther in der Schrift De capt. eccl. wieder die Pönitenz als Sakrament aufgezählt („Absolutio quae est sacramentum poenitentiae"); wie er sie in der Conf. Aug. auch im Zusammenhange der Sakramentslehre (Art. 9 – 13) behandelt; aber Luther hat im Groß. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 496, § 74 die Pönitenz in die Taufe einbezogen: Das in poenitentia vivere sei schon durch die Taufe gegeben, deren Gnadenverheißung das ganze Leben hindurch ausreiche. „Und hie siehst Du, daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutung begreift auch das dritte Sakrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nichts anders ist denn die Taufe. Denn was heißet Buße anders denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darum wenn Du in der Buße lebst, so gehst Du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirket, anhebt und treibt. Denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue hervorkomme und stark werde. . . . Also ist die Buße nichts anders, denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, da man das wiederholet und treibet, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat." Diese Ansicht hat sich in der lutherischen Kirche später durchgesetzt. Theologische Theorien zur Begründung des kollativen Charakters der Sakramente und zur Erklärung der „res sacramenti" sind in die Symbole nicht aufgenommen worden, und die Erörterungen über die letztere, d. i. über das Heilsgut, das dem Empfänger zu teil wird, halten sich im allgemeinen auf der Linie der Gedanken Luthers im Stadium vor dem Abendmahlsstreite.

Mißverständlich kann darüber allerdings Conf. Aug. 13 aufgefaßt werden, wo es heißt, daß „die Sakramente Zeichen und Zeugnisse des Willens Gottes gegen uns sind, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita". Doch das bezieht sich nur auf den Begleitumstand, daß auf seiten des Empfängers „Glaube hinzutreten muß" (fides accedat), wenn derselbe den Sakramentssegen, den das Verheißungswort verkündet, empfangen will. Dabei ist allerdings ein Zweifaches möglich; es kann in der sakramentlichen Feier der Glaube erst erweckt oder aber der vorhandene schwache Glaube gestärkt werden; beides ist aber eben nur die Form, in welcher die „fides accedit". Der kollative Charakter der Sakramente wird durch obigen Satz nicht berührt[1].

§ 83. Die Taufe.

Die Symbole handeln sehr oft, aber an keiner Stelle vollständig über die Taufe. Zahlreiche Aussprüche erinnern zunächst an die ursprüngliche Form derselben, an das Untertauchen und Wiederauftauchen als Symbol des Absterbens der Sünde und des Auferstehens des neuen Menschen. Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 495, § 64: „Das Werk (der Taufe) ist das, daß man

1. Öhler, Symbolik § 163.

uns ins Wasser senket, das über uns hergeht, und darnach wieder herauszeucht. Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder heraus kommen, deuten (d. i. bedeuten) die Kraft und Werk der Taufe, welche nichts anders ist denn die Tödtung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen". Dazu die entsprechende Stelle im Kl. Katech., Müller S. 362, § 12: „(Das Wassertaufen) bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe".

Das Mandatum divinum, durch welches die Taufe eingesetzt wird, ist Matth. 28, 19; Mrc. 16, 5 f.; Joh. 3, 5. Das Elementum ist Wasser, das Verbum promissionis Mrc. 16, 16, die Anwartschaft auf das ewige Leben. Bei dem Vollzug der Taufe gebraucht man die biblische Einsetzungsformel, nach der die Taufe „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" geschieht (Matth. 28, 19). So tauft der Täufer an Gottes Statt. Apol. 24 (12) bei J. T. Müller S. 252, § 18. Statt der ursprünglichen Untertauchung (immersio) läßt man in der lutherischen Kirche, wie es schon die alte Kirche tat, das Begießen des Täuflings mit Wasser zu. Von den vielfachen Ceremonien, mit denen die katholische Kirche allmählich die Taufe umgeben hatte, hatte Luther schon im Taufbüchlein (Müller S. 768 ff.) nur wenige und leicht verständliche herüber genommen, so den Exorcismus („Der Täufer spreche: Fahre aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem heiligen Geist!"), die Applikation des Kreuzeszeichens an Stirn und Brust mit den Worten „Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzes beide an der Stirn und an der Brust", die Abrenuntiatio diaboli (der Täufer läßt den Täufling durch seine Pathen dem Teufel absagen und allen seinen Werken und allem seinem Wesen), das Hersagen des Glaubensbekenntnisses (für den Täufling durch die Pathen), eventuell zum Schluß der Feier das Anziehen eines weißen Taufhemdes („Westerhemdes"). Doch rät Luther selbst (Müller S. 769, § 5), auf das, „was von Menschen, die Taufe zu zieren, hinzugethan ist", kein großes Gewicht zu legen; „denn auch wohl ohne solches alles die Taufe geschehen mag". Diese Freiheit haben die lutherischen Landeskirchen vielseitig benutzt, namentlich ist der Exorcismus bald beibehalten, bald weggelassen worden. Daß er nicht zum Sakrament gehöre, darüber waren allerdings alle immer einig.

Die Wirkung der Taufe beschreiben die Symbole in folgender Weise. Durch die Taufe werden wir „in die Christenheit aufgenommen" (Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 485, § 2) und nehmen erstens Teil an der Vergebung der Sünden, so zwar, daß von der Erbsünde die Schuld (reatus) hinweggenommen wird, während das materiale peccati originis, die böse Lust (prava concupiscentia) als Sünde bleibt und der täglichen Abtötung durch Reue und Buße bedarf. Das ists, was Luther sagt, täglich in der Taufe gehen". Aufgehoben wird ferner die Schuld aller vor der Taufe begangenen

Tatsünden. Zweitens empfangen wir in der Taufe „den heiligen Geist mit allen seinen Gaben, der nun als Kraft der Heiligung in den Getauften wirksam ist und die Hoffnung des ewigen Lebens in ihnen versiegelt“[1]. So wird die Taufe Sakrament der Wiedergeburt und ist heilsnotwendig. Kl. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 361, § 6: „Was giebt oder nützt die Taufe? Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tode und Teufel und giebt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten“. Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 488, § 23: „Fasse es aufs allereinfältigste also, daß dies der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende ist, daß sie selig mache. Denn man taufet niemand darum, daß er ein Fürst werde, sondern, wie die Worte lauten, daß er selig werde. Selig werden aber weiß man wohl, daß (es) nichts anders heiße, denn von Sünden, Tod, Teufel erlöset, in Christus Reich kommen und mit ihm ewig leben“. Wiedergeboren werden durch die Taufe und den heiligen Geist: Conf. Aug. 2. Heilsnotwendig: Art. 9 „De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei“. Vgl. Apologie Art. 2 (1), Müller S. 83, § 35 (über reatus peccati originalis, über materiale desselben und die vom H. Geist gewirkten novi motus in homine). Kl. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 362, § 10: Die Taufe „ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geiste“. Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 491, § 41: „Ein jeglicher Christ hat sein Leben lang genug zu lernen und zu üben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich glaube, was sie zusagt und bringt: Überwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben“. Wie die Taufe auch die tägliche Buße in sich begreift (Müller S. 496, § 74 ff.), ist schon oben dargestellt.

Bedingung der Wirkung der Taufe ist der Glaube, der die Verheißung der Gnade annimmt. Nicht das Taufwasser als ein konsekriertes sinnliches Material macht das Sakrament aus, sondern das zur Wasserbegießung gesprochene Gotteswort und der Glaube, der hinzutritt. Kl. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 362, § 9 f.: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun? Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet“. Der Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 489, § 30 zitiert Marc. 16, 16: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig“. S. 490, § 33 f.: „Der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttliche Wasser nützlich zu empfahen. . . . Ohne Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überschwenglicher Schatz ist“. Aber der Glaube macht das Wesen der Taufe nicht; er eignet sich nur ihren Segen an; an sich ist die Taufe „Gottes eigen Werk“, vollzogen durch den Täufer. Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 486, § 10: „Denn in Gottes Namen getauft werden ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst getauft werden“. Ebendas. S. 493, § 53: „Mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nun wird die

1. Öhler a. a. O. § 165.

Taufe davon nicht unrecht, ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist".

Es darf allerdings nicht ignoriert werden, daß sich in den von Luther abgefaßten Symbolen verschiedene Ausdrücke finden, die dem konsekrierten Taufwasser eine magisch wirkende Kraft zuzuschreiben scheinen. So schon der Anfang des 4. Hauptst. im Kl. Katech., Müller S. 361, § 2: „Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 5, Müller S. 320, § 1: „Die Taufe ist nichts anders denn Gottes Wort im Wasser". Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 487, § 14: „Die Taufe — ein Gotteswasser". Ebendas. § 16: „Das ist der Kern in dem Wasser, Gottes Wort oder Gebot und Gottes Namen, welcher Schatz größer und edler ist denn Himmel und Erde". Ebendas. § 17: „(Die Taufe) ist nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser und wie man's mehr loben kann, alles um des Worts willen, welches ist ein himmlisch, heilig Wort, das niemands genug preisen kann; denn es hat und vermag alles, was Gottes ist". Ebendas. S. 488, § 22: „Derhalben vermahne ich abermal, daß man bei Leib die zwei, Wort und Wasser, nicht von einander scheiden und trennen lasse". Aber solche Aussprüche sind nur populärisierende Äußerungen und müssen nach den klaren lehrhaften Stellen der Symbole beurteilt werden. Da aber gilt Luthers eigenes Wort in den Schmalk. Art. Teil 3, Art. 5, wo ausdrücklich die Meinung verworfen wird, als „habe Gott nun geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünde durchs Wasser abwasche". Es bleibt also dabei, daß das Wort alles in der Taufe wirkt oder der Heilige Geist durch das Wort. Das Wort aber ist nur darum mit dem Wasser verbunden, daß ein sinnenfälliges Zeichen und Siegel des Gnadenwillens Gottes da sei, an das sich der Glaube zunächst halten soll[1].

Da die Taufe ihre Wirkung durch das ganze Leben des Täuflings erstreckt, so braucht sie nicht wiederholt zu werden.

Über die Kindertaufe wiederholen die Symbole, besonders der Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 492 ff., die Gedanken Luthers von 1528. Ferner Schmalk. Art. Teil 3, Art. 5, Müller S. 320, § 4: Die Kinder sollen getauft werden, weil „die verheißene Erlösung durch Christus" auch ihnen gilt, und „die Kirche sie ihnen reichen soll". Conf. Aug. Art. 9: Die Kinder sollen durch die Taufe Gott dargebracht und in den Bereich der Gnade aufgenommen werden. Apologie Art. 9, Müller S. 163, § 52: Die Verheißung des Heils gilt auch den Kindern; da nun das Heil nur innerhalb der Christenheit vorhanden ist, wo Wort und Sakramente verwaltet werden, so muß auch den Kindern das Taufsakrament gespendet werden, damit auch ihnen die Verheißung des Heils appliziert werde, nach Matth. 28, 19: Taufet alle Völker (d. i. nicht, alle Erwachsenen). Die Frage nach dem Glauben der Kinder wurde dabei zurückgestellt; nur der Gr. Katech. 4. Hauptst., Müller S. 495,

1. Vgl. Köllner a. a. O. S. 674.

§ 57 kommt darauf zu sprechen, aber auch ohne eine brennende Frage daraus zu machen: „Das Kind tragen wir herzu, der Meinung und Hoffnung, daß es glaube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf taufen wirs nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat". Dieses Wort Luthers stimmt zu dem vorangehenden, daß der H. Geist „uns erstlich führet in seine heilige Gemeinde und uns in der Kirchen Schooß leget". Gr. Katech. 2. Hauptst., 3. Art., Müller S. 455, § 37.

§ 84. Das Abendmahl.
(Coena Domini; Missa; Sacramentum altaris; Eucharistia.)

Das Abendmahl ist „eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nährt und stärket. . . . Es ist gegeben . ., daß sich der Glaube . . stärke. Denn das neue Leben soll also getan sein, daß es stets zunehme und fortfahre". (Gr. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 502, § 23). Daß die ganze Handlung dabei ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens und eine dankbare Erinnerung an Jesus Christus sein soll, ist selbstverständlich, aber nicht die Hauptsache. In sämtlichen Symbolen kehrt Luthers Abendmahlsanschauung wieder, wie er sie zuletzt im Abendmahlsstreite festgelegt hatte, nur ohne jede theologische Theorie, also auch ohne die Ubiquitätslehre. Kurz und bündig der Kl. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 365, § 1f.: „Was ist das Sacrament des Altars? Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein, uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt". Ähnlich der Gr. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 500, § 8: „(Das Sacrament des Altars) ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein durch Christus Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken". Conf. Aug. 10: „Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und allda ausgeteilt und genommen werde". („De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini".) Apologie Art. 10, Müller S. 164, § 54ff.: „Confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. . . . Et loquimur de praesentia vivi Christi; „„scimus enim, quod mors ei ultra non dominabitur"" (Röm. 6, 9)". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 6, Müller S. 321, § 1: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen".

Danach gehört zu diesem Sakrament erstens das äußere sichtbare Zeichen, Brot und Wein als Vehikel der „praesentia vivi Christi", seines wahren Leibes und Blutes, das die eigentliche Substanz des Abendmahls bildet („substantialiter adesse. Consubstantiatio"), zweitens das Wort Gottes als Einsetzungs- und Verheißungswort. Die Feier desselben aber vollzieht sich im

Aussprechen der Einsetzungsworte (consecratio), in der Austeilung der Elemente (distributio) und im Empfang von seiten der Teilnehmer (sumtio, usus).

Die Sumtio oder usus oder manducatio ist eine „corporalis" (Kl. Katech.), geschieht real mit dem Munde, ist aber keine „capernaitica" (als ob Christi Leib mit den Zähnen zerbissen werde), sondern eine sakramentale, übernatürliche.

Der Sakramentssegen ist laut der Verheißung „Vergebung der Sünden" und damit „Leben und Seligkeit" (Kl. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 365, § 6); er wird aber nur denen zu teil, bei welchen zum äußeren Empfang der Elemente der Glaube hinzutritt. Fehlt der Glaube im Empfänger, so findet zwar auch die sumtio oder manducatio realis statt, aber zum Unsegen, zum Gericht des Empfängers. (Manducatio impiorum.) (Schmalk. Art. a. a. O. und Gr. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 509, § 69.) „Die Worte (der Verheißung „„Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden"") sind neben dem leiblichen Essen und Trinken das Hauptstück im Sakrament, und wer denselbigen Worten glaubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden. . . . Wer aber diesen Worten nicht glaubt oder zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt. Denn das Wort „„für euch"" fordert eitel (omnino) gläubige Herzen" (Kl. Katech. 5. Hauptst., Müller S. 366, § 8 ff.).

Die „Praesentia vivi Christi" „in, mit und unter Brot und Wein" schließt die Transsubstantiation aus. Schmalk. Art. Teil 3, Art. 6, Müller S. 320, § 5: „Es reimet sich mit der Schrift aufs beste, daß Brot da sei und bleibe, wie es St. Paulus selbst nennet (1. Kor. 10, 16) „„Das Brot, das wir brechen"" und (1. Kor. 11, 28) „„Also esse er von dem Brot"".

Daß diese Handlung nur in christlicher Versammlung stattfinden soll, wird von den Symbolen teils als Tatsache angenommen teils als Prinzip aufgestellt. Nur als Gemeinschaftsmahl entspricht sie dem ursprünglichen Sinne ihrer Einsetzung[1]. Conf. Aug. Art. 24, § 13: „Desierunt apud nos privatae missae". Ebendas. § 34: „Servatur apud nos una communis missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui sacramento velint uti, ubi porrigitur sacramentum his, qui petunt. . . . Paulus (1. Kor. 11, 33) de communione jubet, ut alii alios exspectent, ut fiat communis participatio". Apologie Art. 24 (12), Müller S. 249, § 6: „Quod vero tantum fit apud nos publica missa seu communis, nihil fit contra catholicam ecclesiam. Nam in graecis parochiis ne hodie quidem fiunt privatae missae, sed fit una publica missa idque tantum dominicis diebus et festis. In monasteriis fit quotidie missa, sed tantum publica". Schmalk. Art. Teil 2, Art. 2, Müller S. 302; § 9: „So ist's auch nicht recht, daß einer das gemein Sakrament der Kirchen (sacramentum proprium ecclesiae) nach seiner eigenen Andacht will brauchen und damit seines Gefallens ohn Gottes Wort außer der Kirchen Gemeinschaft (extra ecclesiae communionem) spielen".

1. Vgl. Köllner, Symbolik S. 677.

Ferner wird, der ursprünglichen Einsetzung gemäß, den Laien nicht bloß das Brot sondern auch der Kelch gereicht. Conf. Aug. Art. 22, laut des Gebotes Christi Matth. 26, 27 „Trinket alle daraus". Und 1. Kor. 11, 26 zeige Paulus an, „daß die ganze Versammlung der Korinther-Kirche beide Gestalten gebraucht hat". Apologie Art. 22 (10), Müller S. 232, § 1: „Non potest dubitari, quin pium sit et consentaneum institutioni Christi et verbis Pauli, uti utraque parte in coena Domini. Christus enim instituit utramque partem, et instituit non pro parte ecclesiae, sed pro tota ecclesia". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 6, Müller S. 320, § 2f.: „Daß man nicht soll einerlei Gestalt allein geben. . . . Die einige Gestalt ist nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, durch Christum gestiftet und befohlen".

Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen. Empfängt man den Sakramentssegen nur, wenn der Glaube hinzutritt, so ergibt sich die Ablehnung der katholischen Ansicht, daß das Sakrament schon durch den Vollzug der Handlung an sich („ex opere operato") wirkt. Conf. Aug. 13 in der Editio princeps: „Damnant illos qui docent, quod sacramenta ex opere, operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata". Apologie Art. 3, Müller S. 123, § 89: „Adversarii nostri contendunt missam esse opus, quod ex opere operato justificat etc.". Art. 24 (12), Müller S. 250, § 11: „Nos in confessione nostra ostendimus, nos sentire, quod coena Domini non conferat gratiam ex opere operato, nec applicata pro aliis, vivis aut mortuis, mereatur eis ex opere operato remissionem peccatorum, culpae aut poenae". Ebendas. S. 261, § 59: „Sacerdotium Novi Testamenti . . . . nulla habet sacrificia similia leviticis, quae ex opere operato applicari pro aliis possint, sed exhibet aliis evangelium et sacramenta, ut per haec concipiant fidem et Spiritum sanctum, et mortificentur et vivificentur, quia ministerium Spiritus pugnat cum applicatione operis operati. Est enim ministerium Spiritus, per quod Spiritus Sanctus efficax est in cordibus, quare habet tale ministerium, quod ita prodest aliis, quum in eis efficax est, quum regenerat et vivificat eos. Id non fit applicatione alieni operis pro aliis ex opere operato".

Da ferner die sumtio oder der usus notwendig zur Feier der heiligen Handlung gehört, so ergibt sich, daß die geweihten Elemente Brot und Wein außerhalb der Handlung nichts Sakramentales an sich haben.

Daraus folgt die Ablehnung der Verehrung der konsekrierten Hostie, auch die Ablehnung von Prozessionen mit ihr. Conf. Aug. Art. 22, § 12: „Quia divisio sacramenti non convenit cum institutione Christi, solet apud nos omitti processio, quae hactenus fieri solita est".

Endlich muß alles abgetan werden, was dieser heiligen Handlung den Charakter eines Opfers gibt. Die katholische Kirche hat mit der Kommunion das Meßopfer verbunden und dieses sogar der Kommunion vorgeordnet. Dagegen richten sich die lutherischen Bekenntnisse mit aller Energie. Conf. Aug. 25, § 21ff.: „Accessit opinio, . . . quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis et instituerit missam, in qua fieret oblatio

pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Hinc manavit publica opinio, quod missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato“.... Dagegen: „Passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis (Hebr. 10, 10)“. „Si missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato, contingit justificatio ex opere missarum, non ex fide, quod scriptura non patitur“. Apologie Art. 24 (12), Müller S. 248ff. Hier wird (S. 252, § 18ff.) der Unterschied zwischen Sacramentum und Sacrificium eingeschärft: im Sakrament gibt Gott uns, im Opfer geben wir Gotte. „Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio ... E contra sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus“. Besonders eindrucksvoll eifern die Schmalk. Art. Teil 2, Art. 2, Müller S. 301ff. gegen das Meßopfer, das der Erlösung durch Christus geradezu zuwider laufe (entsprechend der scharfen Polemik, die Luther schon in seiner Streitschrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533“ (E. A. 31, 307ff.) veröffentlicht hatte). Die Schmalk. Art. erklären „die Messe für den größesten und schrecklichsten Gräuel im Papsttum, als die stracks und gewaltiglich wider den Hauptartikel (von der Erlösung und Rechtfertigung) strebet.... Denn es ist gehalten, daß solch Opfer oder Werk der Messe helfe dem Menschen von Sünden, beide hier im Leben und dort im Fegefeuer, welches doch allein soll und muß thun das Lamm Gottes“. „Eher werde ich mich“, schreibt Luther dort (Müller S. 302, § 10), „mit Gottes Hülfe lassen zu Asche machen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werke, er sei gut oder böse, lasse meinem Herrn und Heiland Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander.“ Die Schädlichkeit der Messe, die hier geradezu „Drachenschwanz“ gescholten wird, ersieht man noch außerdem aus ihren schlimmen Wirkungen. Dazu gehört erstens ihr Einfluß auf die Lehre vom Fegefeuer[1].

Während „Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat“, ist in der katholischen Kirche damals die Messe „schier allein für die Todten gebraucht“, in der Form von Seelenmessen, Vigilien, Begängnissen verschiedenster Art usw., alles mit Berufung auf das Fegefeuer. „Darum ist das Fegefeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst zu halten. Denn es ist auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus, und nicht Menschenwerk, den Seelen helfen soll.“ Außerdem sei „uns auch sonst nichts von den Todten befohlen noch geboten. Derhalben mag man es wohl lassen, wenn es schon kein Irrtum noch Abgötterei wäre“.

Die Messen befördern ferner das Wallfahrtswesen (weil an den Wallfahrtsorten die Messen als besonders kräftig gelten). Da verläßt man die Pfarreien mit dem Dienst am Wort, verläßt den Beruf, Weib und Kind,

1. „Gezeugt“ (wie die Schmalk. Art. S. 302, § 11 sich ausdrücken) ist das Lehrstück vom Fegefeuer nicht durch die Theorie vom Meßopfer; aber befruchtet wird es durch sie.

für die zu sorgen notwendig und von Gott geboten ist, und läuft schädlichen Irrwischen nach. „Nun ist das ja gewiß, daß solche Wallfahrten, ohne Gottes Wort, uns nicht geboten, auch nicht vonnöten, weil wir's wohl besser haben mögen und sie ohne alle Sünde und Gefahr (unter) lassen mögen" (S. 304, § 18).

In naher Beziehung steht sodann der Messekult zu den Brüderschaften, deren es mannigfache gibt. Da haben sich Klöster, Stifte, auch Vikariſten vereinigt, um Messen und „gute Werke" ꝛc. für Lebende und Tote sich gegenseitig zuteil werden zu lassen. Das ist „nicht allein eitel Menschentand, ohne Gottes Wort, ganz unnötig und ungeboten, sondern auch wider den Artikel der Erlösung; darum keineswegs zu leiden" (a. a. O. § 21).

Auch der Reliquienkult und das Ablaßwesen wird in den Schmalk. Art. a. a. O. § 22ff. zum Messekult in Beziehung gesetzt und davor gewarnt, sehr eindringlich schließlich aber noch vor dem Heiligenkult; denn es ist soweit gekommen, daß man zu Ehren der Heiligen Messe hält (a. a. O. S. 305, § 25ff.). Die Anrufung der Heiligen steht im Widerspruch mit der Ehrung Christi, ist auch nicht geboten noch geraten, hat auch kein Exempel der Schrift. Alles haben wir an Christo tausendmal besser, so daß wir der Anrufung der Heiligen nicht bedürfen, auch wenn es ein köstlich Ding wäre, während es doch eine verderbliche Sache ist. Gesetzt auch, daß Engel und Heilige für uns bitten, „so folgt daraus nicht, daß wir sie anrufen, sie anbeten, ihnen fasten, feiern, Messe halten, opfern, Kirchen, Altäre, Gottesdienste stiften und auf andre Weise mehr dienen und sie für Nothelfer halten und allerlei Hülfe unter sie verteilen und jeglichem eine sonderliche zueignen sollten. Denn das ist Abgötterei, und solche Ehre gehöret Gott allein zu". „Summa, was die Messe ist, was daraus kommen ist, was daran hanget, das können wir nicht leiden und müssen's verdammen, damit wir das heilige Sakrament rein und gewiß, nach der Einsetzung Christi, durch den Glauben gebraucht und empfangen, behalten mögen."

Drittes Lehrstück:

Amt und Verfassung der Kirche. Verhältnis der Kirche zum Staat.

§ 85. Das kirchliche Amt.

Auf Grund des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen wird in den lutherischen Symbolen jedes Berufspriestertum, welches eine bleibende Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen durch Opfer herstellen soll, abgelehnt, wie sich Luther auch in seiner Streitschrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533" (E. A. 31, 307ff.) ausgesprochen hatte. Damit ist aber nicht etwa der Amtsbegriff überhaupt geleugnet. Im Gegenteil, da Wort Gottes und Sakramente ordnungsgemäß verwaltet werden sollen, so muß dafür ein geordneter Dienst vorhanden sein. Da ferner in der Kirche

stets die Leitung der Schwachen und überhaupt der Leitungsbedürftigen nötig sein wird, so muß auch dafür ein geordneter Dienst eingerichtet werden. Jenes ist das Ministerium verbi, dieses das Kirchenregiment.

Zum Ministerium verbi gehört als Vollmacht die Predigt des Wortes Gottes, die Sakramentsverwaltung und die Absolutionsgewalt oder potestas clavium. Diese Vollmachten sind der Kirche eingestiftet; sie sind also „jure divino" vorhanden, und insofern übt auch das Ministerium verbi seine Vollmachten (potestas ordinis) jure divino aus; aber der einzelne Amtsträger, der sie durch ordnungsmäßige Berufung und durch Ordination von seiten der Kirche empfängt, verwaltet sie nur jure humano.

Das Kirchenregiment dagegen besteht stets als Einrichtung nach menschlichem Recht; je nach den Verhältnissen, unter denen es wirkt, bestimmt sich im einzelnen seine Vollmacht, deren wichtigsten Bestandteile sind die Vokation und Ordination der Ministri verbi. — Conf. Aug. 5: „Gott hat das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er als durch Mittel den h. Geist giebt." (Institutum est ministerium docendi evangelii etc.). Apologie Art. 13 (7), Müller S. 203, § 11: „Ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones (Röm. 1, 16 etc.)". Tractatus de potestate et primatu papae, Müller S. 341, § 68: „Sententiae Christi . . . testantur, claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis (Matth. 18, 20)". Ebendas. S. 333, § 24: „(Christus) tribuit principaliter claves ecclesiae et immediate". Ebendas. § 26: „Ministerium Novi Testamenti . . . ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores". Über die Vollmachten des Amtes lehrt der Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 340, § 60: „Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis, mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta, praeterea jurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi". Die Absolutionsgewalt wird hier, wie schon in der Apologie Art. 28 (14), Müller S. 288, § 13, „potestas jurisdictionis" genannt; sie umfaßt das Recht des „kleinen Bannes" d. i. des Ausschlusses aus der Gemeinde, und der Wiederaufnahme in dieselbe. Der gewöhnliche Ausdruck dafür ist aber „potestas clavium" nach dem biblischen Bilde des Bindens und Lösens (Matth. 16, 19; 18, 18). Vgl. Schmalk. Art. Teil 3, Art. 7, Müller S. 321. Conf. Aug. 26, § 4. Der sogenannte „kleine Bann" oder das Recht, öffentliche und hartnäckige Sünder solange von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, bis sie sich gebessert haben, ist wohl zu unterscheiden von dem päpstlichen „großen Bann", der die Betroffenen nicht bloß aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließt, sondern durch seine bürgerlichen Folgen tatsächlich auch aus der bürgerlichen Gemeinde, und so ihnen eventuell die Ausübung ihres Berufes unmöglich macht usw. Eine solche Bestrafung gehört in die Sphäre des bürgerlichen Rechtes, kommt also der Kirche nicht zu. Schmalk. Art. Teil 3, Art. 9, J. T. Müller S. 323: „Den großen Bann, wie es der

Papst nennet, halten wir für eine lauter weltliche Strafe, und gehet uns Kirchendiener nichts an. Aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder andere Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe". – Die Lossprechung von der Sündenschuld wird dem reuigen und gläubigen Sünder durch die Absolution wirklich erteilt. Apologie Art. 12 (5), Müller S. 172, § 40: „Quia Deus vere per verbum vivificat, claves vere coram Deo remittunt peccata". Daher ist das „ministerium absolutionis beneficium seu gratia, non judicium seu lex" (Apologie Art. 6, Müller 185, § 6).

Diese Vollmachten darf aber nur ausüben, wer dazu ordnungsmäßig berufen ist; die ordnungsmäßige Vokation und, fügen wir gleich hinzu, Ordination gehört also zur Qualifikation eines befugten Minister verbi (Conf. Aug. 14: „Docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus"). Nur im Fall der Not, wo kein Geistlicher zu haben ist, darf auch ein schlichter Laie einem Andern als minister ac pastor dienen (Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 341, § 67). Alle Geistlichen üben ihre Vollmachten in gleicher Weise aus, wenn sie auch verschiedene amtliche Bezeichnungen tragen. Ebendas. Müller S. 340, § 61: „Omnium confessione . . . liquet, hanc potestatem jure divino communem esse omnibus qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores sive presbyteri sive episcopi".

Conf. Aug. 14: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirche ohne ordentlichen Beruf öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll". Apologie Art. 14, Müller S. 205, § 24: „Hac de re . . . saepe testati sumus, nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in ecclesia, factos etiam humana auctoritate. Scimus enim bono et utili consilio a patribus ecclesiasticam disciplinam . . . constitutam esse". Tractatus de potestate et primatu papae Müller S. 341, § 67: „Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros". Schmalk. Art. Teil 3, Art. 10, Müller S. 323, § 3: „Wie die alten Exempel der Kirchen und Väter uns lehren, wollen und sollen wir selbst ordinieren tüchtige Personen zu solchem Amt". Durch die kirchliche Vokation erhält der geistliche Stand eine eigenartige Würde. Apologie Art. 7 u. 8 (4), Müller S. 157, § 28: „Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam; non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus (Luc. 10, 16) „„Qui vos audit, me audit"". Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt".

Im übrigen bestehen die Funktionen des „Regiments-Amts" wie Ehesachen, Zehnteneinforderung usw. alle nur als menschliche Einrichtungen („jure humano"). Wo in solchen Sachen die geordnete geistliche Obrigkeit (die

Bischöfe) ihre Pflichten nicht erfüllt, ist die weltliche Obrigkeit („die Fürsten") schuldig, ihren Untertanen hierin Recht zu sprechen, damit der Friede im Lande erhalten bleibe (Conf. Aug. 28, § 29).

An Abschaffung des bischöflichen Amtes dachte man damals noch nicht, bezeugte vielmehr Bereitwilligkeit, es zu erhalten. Nur faßte man es evangelisch auf. Schmalk. Art. Teil 2, Art. 4, Müller S. 308, § 9: „Die Bischöfe alle, gleich nach dem Amt (pares officio), sollen fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe usw." Es ist kein Grund vorhanden, daß man nicht verschiedene Grade des Ansehens unter den Geistlichen nach menschlichem Rechte sollte bestehen lassen. Apologie Art. 14, Müller 205, § 24: „Saepe testati sumus, nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in ecclesia, factos etiam humana auctoritate". Ebendas. § 28: „Porro hic iterum volumus testatum, nos libenter conservaturos esse ecclesiasticam et canonicam politiam, si modo episcopi desinant in nostras ecclesias saevire". Daß und wie das möglich war, bezeugten damals gleichzeitig die evangelischen Bischöfe Georg von Polentz und Paul Speratus im Herzogtum Preußen: sie hatten die Ordination der Prediger, die Visitation der Kirchen und die Ehesachen als Amtsfunktionen. So ließ sich ein evangelisches Kirchenregiment sehr wohl einrichten (bis es auch dort 1587 durch ein konsistoriales abgelöst wurde).

Sämtlichen Geistlichen ist die Ehe unverboten (Conf. Aug. 23; Apologie Art. 23 (11); Schmalk. Art. Teil 3, Art. 11), ebenso das Recht, Eigentum zu haben. (Apologie Art. 9, § 49 f., Müller S. 162 f.)

In der Conf. Aug. Art. 14 ist nur von der Vokation der Geistlichen, d. h. von der Berufung zu einem bestimmten kirchlichen Amte die Rede; das Fortbestehen der Ordination derselben wird dabei vorausgesetzt. Im Tract. de potest. et prim. papae, Müller 341, § 67 wird der Kirche ausdrücklich das jus ordinandi ministros zugesprochen. Es bedeutet die feierliche öffentliche Übertragung der Amtsvollmachten an die Geistlichen unter Gebet und Handauflegung von seiten eines Repräsentanten der Kirche, nach dem biblischen Vorbilde Apostelgesch. 6, 6. Aber da keine ausdrückliche Einsetzung dieses Aktes besteht, auch keine besondere Verheißung damit verbunden ist, so ist er kein Sakrament, sondern nur eine nützliche Einrichtung der Kirche.

§ 86. Der Verfassung der Kirche.

K. Müller, Die Anfänge der Konsistorialverfassung im luth. Deutschland, Hist. Zeitschr. 3. F. 6. B. (1908) S. 1 ff. — Bernh. Beß, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Marburg 1904.

Da die lutherische Reformation prinzipiell vorwiegend religiöse Zwecke zu erreichen strebte, legte sie alles Gewicht auf die geordnete Verwaltung der Gnadenmittel, also auf die Einrichtung des „Dienstes am Wort". Verfassungsfragen lagen ihr zunächst völlig fern. Niemand dachte an eine Separation vom bisherigen kirchlichen Verbande; alle Maßnahmen der Refor-

matoren zielten vielmehr „auf Reinigung und Erneuerung der Gesamtkirche". Man behielt demnach von Verfassungsformen bei, was sich mit der evangelischen Lehre vereinigen ließ z. B. die bischöfliche Verfassung (Conf. Aug. 28; Apologie Art. 14, Müller S. 205, § 24 ff.). Wäre es möglich gewesen, so die „politia ecclesiastica" aufrecht zu erhalten, so würde die Kirche ihre Eigentümlichkeiten weit besser haben entwickeln können, als es geschehen ist. Und daß es möglich war, beweist die Geschichte der Kirche im Herzogtum Preußen bis 1587 und in den skandinavischen Ländern bis heute. Dazu kam besonders bei Melanchthon die Erkenntnis, daß in Deutschland die Bistümer Reichsländer waren, der Episkopat also in die Reichsverfassung gehörte. Würde man ihn aufgehoben haben, so hätte man die Verfassung des deutschen Reiches ändern müssen, und an wen sollten die Ländereien der Bistümer fallen? Rechtsnachfolger im Besitzrecht der Bischöfe gab es nicht. Melanchthon hat daher an dem Ideal, das er in der Apologie a. a. O. gezeichnet, festgehalten, bis der Augsburger Religionsfriede von 1555 die definitive Scheidung der Reichsstände nach Konfessionen herbeiführte. — Vorläufig also waren Verfassungsfragen für die Reformatoren überhaupt Nebensache. Man begnügte sich, für die Gemeinden den „Dienst am Wort" einzurichten. Alles Andere überließ man der Zukunft. Theoretisch aber orientierte man sich durch folgende Betrachtungen. Nach der uns bekannten Definition der Kirche ist sie keine irdische Monarchie unter einem sichtbaren Haupte, wie die römische Kirche es im Papste verehrt, sondern ihr Haupt ist allein Christus und oberster Richter für Glauben und Leben nur die heil. Schrift. Gr. Katech. 2. Hauptst. 3. Art. Müller S. 457, § 51. Schmalk. Art. Teil 2, Art. 4. Apologie Art. 7 u. 8 (4), Müller 152, § 5 ff. und S. 155, § 17: „Ecclesia . . . regnum Christi . . . quod spiritu suo vivificat"; seine „membra die vere credentes ac justos sparsos per totum orbem". Strenge Abweisung des regnum pontificium a. a. O. S. 156, § 23 ff. und besonders Schmalk. Art. a. a. O., hier der Papst „der Antichrist". (Den Gegensatz gegen die römische Lehre von der kirchlichen Gewalt hatte Luther schon 1530 in seiner Schrift „Von den Schlüsseln" dargestellt und darin besonders den „Lösesschlüssel" als das Privilegium der christlichen Gemeinde achten gelehrt. E. A. 31, S. 126 ff.) Alle Gewalt der Kirche (potestas ecclesiae) „ruht in ihr selbst, d. h. in der Gesamtheit ihrer Mitglieder" (Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 333, § 24 z. B. über die Schlüsselgewalt „Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant". Ebenso S. 341, § 68: „Sententiae Christi . . . testantur, claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis (Matth. 18, 20)". „Ihre Gewalt besteht in dem Rechte, alles das anzuordnen, was zur Erreichung ihres Zweckes nötig ist." Das wird hauptsächlich im Bereiche der Verwaltung der Gnadenmittel liegen. Diesem Zwecke dient ihr Recht der Vokation und Ordination der Geistlichen, aber auch das Recht, eventuell über kirchliche Streitpunkte Synoden nach Gottes Wort entscheiden zu lassen. (Conf. Aug. Praefatio § 21 erbieten sich die Stände, auf einem

„allgemeinen, freien, christlichen Konzilium" zu erscheinen. Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 339, § 55f.: judicia synodorum sunt ecclesiae judicia"; die Kirche aber hat die facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei".) Die kirchliche Gewalt bezieht sich noch auf viele andere Verhältnisse, die ihrem Zwecke dienen, wie z. B. die Kultussitten, die christlichen Lebensgewohnheiten; dabei mögen gewisse Ordnungen eingeführt, andere abgeschafft werden, je nachdem es dem Zwecke der Kirche entspricht. (Conf. Aug. Art. 28. Apologie Art. 28 (14), Müller S. 288, § 15ff.[1]).

Diese korrekt evangelischen Anschauungen haben nun aber nicht gehindert, daß in den Ländern der lutherischen Reformation der landesherrliche Summepiskopat eintrat und unmittelbar die äußere Leitung der Kirche in die Hand nahm, mittelbar aber auch auf die innere Leitung großen Einfluß ausübte. Unter welchen Umständen und in welchem Sinne Luther selbst den Grund zu diesem von ihm nicht als dauernde Institution gedachten Zustande gelegt hat, ist oben dargelegt worden. Unsere Symbole nehmen die Hilfsdienste der Fürsten als der „praecipua membra ecclesiae" (Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 339, § 34) zu Gunsten der Kirchengemeinden bereitwillig an (Conf. Aug. 28, § 29). War doch die Augsburgische Konfession selbst ein Bekenntnis der weltlichen Obrigkeiten, der Fürsten und Magistrate der Reichsstädte. Und 1542 wurde in Kursachsen durch Einrichtung eines landesherrlichen „Konsistoriums" der erste Schritt zur rechtlichen Festlegung des Summepiskopates in der lutherischen Kirche gelegt.

§ 87. Das Verhältnis der Kirche zum Staat.

Vgl. B. Beß im vor. §.

Die symbolische Lehre vom Verhältnis der Kirche zum Staate ruht ganz auf den Anschauungen Luthers. Dem entsprechend wird bestimmt:

1) Die gesetzmäßige weltliche Gewalt ist eine Ordnung Gottes; an ihren Einrichtungen und Veranstaltungen darf sich der Christ daher mit gutem Gewissen beteiligen, sei es, daß es sich um Verwaltungs- oder um richterliche Ämter handelt, um Kauf und Verkauf, um Eidesleistung, Eigentumsfragen, Eheordnung, aber auch, wo es gilt „rechte Kriege zu führen". In allen diesen und sonstigen Beziehungen ist der Christ der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schuldig, soweit es „ohne Sünde geschehen mag". Falls aber ein Gebot der Obrigkeit „nicht ohne Sünde" gehalten werden kann, so soll „man Gotte mehr gehorchen als den Menschen", nach Apostelgesch. 5, 29. Opposition gegen die Obrigkeit ist also nur auf den einen Punkt beschränkt, wo sie Sünde gebietet. Im übrigen verhält sich der lutherische Christ staatstreu und meidet jede Art von Revolution. Conf. Aug. Art. 16. Die Tragweite der prinzipiellen Seite dieses Artikels haben wir schon oben dargelegt: er bedeutet nichts Geringeres als die Grundlage der Selbständigkeit des

1. Zum Ganzen vgl. Köllner, Symbolik 681.

modernen Staates. Apologie Art. 7 u. 8 (4), Müller 163, § 50: „Legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei, et retinentur et defenduntur a Deo adversus diabolum". Art. 16, Müller 215 f. Gr. Katech. 1. Hauptst. 4. Gebot, Müller S. 412, § 141 ff. (§ 150 Ehrerbietung gegen die weltliche Obrigkeit gefordert). Haustafel (Anhang II) zum Kl. Katech., Müller S. 369, § 4: „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit; denn die Obrigkeit, so allenthalben ist, ist von Gott geordnet. Wer aber der Obrigkeit widerstrebt, der widerstrebt Gottes Ordnung und wird sein Urteil empfahen. Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin eine Rächerin zur Strafe über die, so Böses thun (Röm. 13, 1 ff.)". Dort folgt dann unter dem Titel „Quid subditi magistratibus debeant" eine Inhaltsangabe der Stellen Matth. 22, 21; Röm. 13, 5 ff.; 1. Tim. 2, 1 ff.; Tit. 3, 1 und 1. Petr. 2, 13 ff.: sie predigen alle den gewissenhaften Gehorsam gegen die Obrigkeit. Dennoch muß man

2) weltliche und kirchliche Gewalt genau unterscheiden. Conf. Aug. 28: Es findet statt ein „discrimen ecclesiasticae potestatis et potestatis gladii", und ebendas. „Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis". Die potestas ecclesiastica bezieht sich auf Dinge der Ewigkeit (res aeternas) und wird nur durch den Dienst am Wort ausgeübt. Die politica administratio dagegen bezieht sich auf andere Dinge: „Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias, et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut justitiam civilem et pacem retineat". Tract. de potest. et prim. papae, Müller S. 334, § 31: „Christus (dedit) apostolis tantum potestatem spiritualem, hoc est, mandatum docendi, evangelii, annuntiandi remissionem peccatorum, administrandi sacramenta, excommunicandi impios sine vi corporali, nec (dedit) potestatem gladii, aut jus constituendi, occupandi aut conferendi regna mundi".

Darf sich die Kirche nicht in bürgerliche Angelegenheiten mischen, so darf sie auch, wie schon erwähnt, nicht mehr den päpstlichen sogenannten großen Bann, excommunicatio major, ausüben, weil mit ihm bürgerliche Nachteile verbunden sind. Schmalk. Art. Teil 3, Art. 9, Müller 323. Vgl. oben S. 361. Aus dieser Unterscheidung folgt,

3) daß die Kirche, weil vom Staate immerdar verschieden, ihr aus ihrer eigentümlichen Gewalt fließendes eigenes Recht haben und behalten soll, und daß die weltliche Obrigkeit in die inneren Verhältnisse der Kirche, ihre Lehre und ihren Gottesdienst, nicht hinein zu regieren hat. Vorläufig blieben diese Verhältnisse auch wirklich dem Lehrstande überlassen; aber ein Herantreten und Mitwirken des Staates auch in diesen Beziehungen war auf die Dauer unvermeidlich. Schon Melanchthons Tractatus de potestate et primatu papae hatte Könige und Fürsten als „praecipua membra ecclesiae" bezeichnet (J. T. Müller 339, 54). Auf dieser Bahn schritt man fort. Denn wer anders als die Obrigkeit konnte z. B. entscheiden, ob eine religiöse Partei überhaupt innerhalb der Grenzen des Staates geduldet werden sollte? Ferner mußte die Obrigkeit darüber

wachen, daß nicht durch kirchliche Einrichtungen oder Anordnungen der bürgerliche Friede gestört würde; sie mußte also ihre Erlaubnis dazu erteilen. Endlich mußte die Obrigkeit die Kirche schützen. So bildeten sich allmählich die Rechtsverhältnisse, die man später in die Begriffe der Kirchenhoheit des Staates und der Advokatie des Staates im Verhältnis zur Kirche zusammen zu fassen pflegt.

Zur Erläuterung der symbolischen Lehre führen wir einige bedeutsame Äußerungen Luthers und Melanchthons an. Luther In Genesin Enarrationum cap. 39, E. A. op. lat. IV, 295: „Instituit Deus tres ordines, quibus mandatum dedit, ne peccata sinant impune abire. Primus est parentum, qui domi suae disciplinam severe custodire debent, in regenda familia et liberis. Secundus ordo est politicus; magistratus enim gladium gerit, ut contumaces et negligentes disciplinae vi cogat. Tertius est ecclesiasticus, qui verbo gubernat... Parentes sunt ceu paedagogi; hos qui adulti sunt et negligunt, coercet magistratus per carnificem. In ecclesia qui contumaces sunt, excommunicantur. Ita lucet ubique divina majestas, utens pro sua varia sapientia et infinita prudentia hominum ministerio". Neben der väterlichen Gewalt sind hier die der weltlichen Obrigkeit und der Kirche gegen einander abgegrenzt, aber doch auch auf dasselbe Ziel bezogen, daß in der Welt Ärgernissen vorgebeugt werde („munivit Deus genus humanum hac triplici autoritate in eum finem, ne scandala crescerent, sed praeciderentur"). Ähnlich Luther in der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (1539), E. A. 25, 387 f.: Gott habe drei Hierarchien geordnet, Haus, Stadt, Kirche (d. i. Familie, weltlich Regiment und Kirche). Im Hause haben Eltern und Hausherren Kinder und Gesinde zu ernähren, zu erziehen, zu regieren und zu versorgen, während diese wiederum ihnen Gehorsam leisten sollen. Das weltliche Regiment hat die Untertanen, Land und Leute zu richten, zu schützen und zu fördern, während diese ihm treulich gehorsam sind. Das dritte Recht und Regiment, das der Kirche, ist, „wo der heilige Geist regiert". Luther nennt sie, weil von Gott verordnet, „selige, göttliche Stände und Rechte" im Gegensatz zum Regiment des Papstes, „drei Gottes-Hierarchien und -Rechte". Ausführlich verbreitet sich Melanchthon in der letzten Ausgabe seiner Loci von 1559 über die weltliche Obrigkeit nach allen ihren Beziehungen, hauptsächlich auch über ihr Verhältnis zur Kirche. Wenn man bedenkt, daß hier die Erfahrungen Melanchthons bis 1559 niedergelegt sind, so darf man in dieser Darstellung die abgeklärte Anschauung der deutschen reformatorischen Kreise vermuten. Irgend welche Sondermeinungen Melanchthons spielen bei diesem Thema nicht mit hinein (*Loci praecipui theologici per Ph. Mel. Ad editionem Lipsiensem a. 1559.* Berol. 1856, p. 160–173):

Nachdem Melanchthon das weltliche Regiment als eine gute Veranstaltung Gottes achten gelehrt und die Beteiligung an bürgerlichen Angelegenheiten für den Christen juxta vocationem als erlaubt bezeichnet hat, fordert er, daß wir für die Obrigkeit Fürbitte tun, daß sie tun kann, was ihres Amtes ist, zu Hause den Frieden bewahren und nach außen die Feinde fern halten; der heimische Friede aber soll nicht dem Vergnügen und dem Luxus der Bürger dienen, *sondern hat höhere Zwecke: daß die Möglichkeit geschaffen* wird, die wahre Lehre der Religion auszubreiten, daß die Schulen geschützt, die unreife Jugend erzogen, die Kirche nicht zerstört, ihre Bildungsanstalten nicht ruiniert werden. Endlich soll die Obrigkeit für anständige Ordnung der Lebenssitten Sorge tragen. Darauf schärft Melanchthon die Pflicht des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit ein: „Necesse est oboedire non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam" (nach Röm. 13, 5).

Besonders eingehend handelt er über die Amtspflichten des weltlichen Herrschers. Er soll Wächter der beiden Tafeln des Gesetzes sein, soweit sie die äußere Lebensführung betreffen („quod ad externam disciplinam attinet"). Indem er nicht bloß als Wächter über die zweite Tafel, sondern auch über die erste fungiert, soll er zuerst der Ehre Gottes dienen, soweit das im Bereiche der äußeren Lebenssitten möglich ist („quod ad externos mores attinet"). Er hat also jede öffentliche Gotteslästerung zu verhindern, eventuell zu bestrafen. Kann er nicht die geheimen Gedanken der Seele ändern, so kann er doch äußere Vergehen verhindern, um der Ehre Gottes willen und damit nicht andere durch schlimme Beispiele verdorben werden. Weiter hat er, *da die Bischöfe versagen, für den rechten Gottesdienst zu sorgen* und falsche Formen desselben zu verhindern. („Reges, Principes et Magistratus etiam hoc tempore inspiciant ecclesias et curent eas recte doceri, ut flectantur animi hominum ad veram Dei invocationem et ad alia pietatis officia, et prohibeant coli idola ac doceri et confirmari falsas opiniones pugnantes cum evangelio, a quocunque genere hominum spargantur.") Wenn also die Bischöfe ihre Mitwirkung versagen oder gar dem Evangelium widerstreben, so gehört die Verbesserung der Kirchen zu den Amtspflichten der weltlichen Obrigkeit („pertinere emendationem ecclesiarum ad magistratus officium, praesertim cessantibus episcopis aut adversantibus evangelio"). Wenn man erwidert, dogmatische Angelegenheiten gehen die weltliche Obrigkeit nichts an, so antwortet Melanchthon: allerdings ist die Kirche selbst Richterin und folgt dabei nur der Norm des Evangeliums. Aber da eine fromme Obrigkeit in Wahrheit ein Glied der Kirche ist, mag auch sie selbst in Gemeinschaft mit andern frommen und gebildeten Männern nach derselben Norm ein Urteil fällen. Deshalb sollen die Obrigkeiten auch auf die Lehren, die in ihrem Bezirk verbreitet werden, Acht haben, und wenn Jemand falsche und gottlose ausstreut oder festhält, den sollen sie verurteilen und im Zaume halten. „Valde errant principes, si hanc curam non pertinere ad se arbitrantur." Daß aber in allem die Obrigkeiten selbst zum Gehorsam gegen Gottes Gebote verpflichtet sind und nichts gegen „das göttliche Recht", aber auch nichts gegen „das natürliche Recht" („jus naturae") unternehmen sollen, wird noch besonders eingeschärft.

Viertes Lehrstück:

Die Vollendung der Kirche.

§ 88. Die letzten Dinge.

Über die Zukunft der Kirche hatten die Symbole die feste Hoffnung auf ihre Unvergänglichkeit ausgesprochen; sie wird bestehen bleiben bis zur Wiederkunft Christi. Auf diesen Abschluß der Heilsgeschichte mit allem, was damit zusammenhängt, richteten die Reformatoren voll Glaubenszuversicht

unentwegt ihren Blick. Mit besonnener Zurückhaltung sprechen sich die Symbole nur in wenig besonderen Artikeln darüber aus, Conf. Aug. Art. 17 und die Apologie ebenfalls Art. 17, und nur gelegentlich noch an anderen Stellen. Die Reformatoren selbst waren aber sehr stark eschatologisch gestimmt; in der furchtbaren Trübsal, in der sie standen und kämpften, drängte sich ihnen die Ansicht auf, daß das Ende dieses Weltlaufes nahe bevorstehe. Lehrhaft aber haben sie nur einige Punkte der Eschatologie behandelt, soweit gerade das polemische Interesse es erforderte.

Die Conf. Aug. Art. 17 erwartet, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo der gegenwärtige Weltlauf aufhört, die „Consummatio mundi", „der jüngste Tag" (Kl. Katech. 2. Hauptst. 3. Art., Müller S. 358, § 6; Gr. Katech. 2. Hauptst. 2. Art., Müller S. 454, § 31). An demselben wird Christus in Herrlichkeit wiederkommen, um über die Welt Gericht zu halten (Symb. Apost., Nic., Ath., Conf. Aug. 17). Zu diesem Zwecke wird er die Todten auferwecken. Sie werden auferstehen „mit ihren Leibern", „cum corporibus suis" sagt das Athanasianum. Das Apostolicum hatte den Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" (*ἀνάστασις σαρκός*, resurrectio carnis). Daß dieser Ausdruck nicht biblisch korrekt ist, hat schon der Große Katechismus deutlich genug gesagt und auch Weisung gegeben, wie man sich praktisch damit abfindet. Die neuere Theologie hat nur noch festzustellen, weshalb man in der alten Kirche überhaupt dazu gekommen ist, diesen Ausdruck zu prägen, und ihn an einer so wichtigen Stelle, wie das Taufbekenntnis es ist, zähe festzuhalten. Der Große Katech. 2. Hauptst. 3. Art., Müller S. 458, § 57 ff. lehrt die Auferstehung in verklärter Leiblichkeit: „Wir warten, daß unser Fleisch hingerichtet und mit allem Unflath bescharret werde, aber herrlich hervorkomme und auferstehe in ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben ... Daß aber hie stehet „Auferstehung des Fleisches", ist auch nicht wol deutsch geredet. Denn wo wir Deutschen „Fleisch" hören, denken wir nicht weiter denn in die Scharren. Auf recht deutsch aber würden wir also reden „Auferstehung des Leibes oder Leichnams". Doch liegt nicht große Macht dran, so man nur die Worte recht versteht". Also was man darunter „versteht", darauf kommt alles an. Nach 1. Kor. 15, 50 werden „Fleisch und Blut" d. i. der Mensch, wie er von Natur ist, das Reich Gottes nicht ererben. Trotzdem hat man gegenüber den Leugnern der Auferstehung, den *„λέγοντες, τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι"* (2. Tim. 2, 18), für das Taufbekenntnis einen derben und unzweideutigen Ausdruck gewählt. Und je mehr die gebildeten Heiden unter Griechen und Römern, dazu die Gnostiker, gerade an der Auferstehungshoffnung der Christen Anstoß nahmen, desto fester hielt man an dem Ausdruck fest. Es kommt aber, wie Luther richtig bemerkt, hierbei nicht auf den Ausdruck an, sondern auf die Sache, die man damit bezeichnen wollte; das aber ist die „Auferstehung des Leibes". Darauf wird Christus Gericht halten über alle Menschen, die Lebenden und die Auferweckten, und wird ihnen vergelten nach ihren Werken. Apostolicum: Venturus est judicare vivos et mortuos. Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (genauer „Const.": *„πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι*

ζῶντας καὶ νεκρούς". Athanasianum: „Venturus est judicare vivos et mortuos ... Et reddituri sunt de factis propriis rationem". Die Entscheidung des Weltrichters ist eine zweiteilige: „Welche Gutes getan haben, werden ins ewige Leben gehen; welche aber Böses getan, ins ewige Feuer" (Athanasianum). In der Conf. Aug. Art. 17 ist als Maßstab des Gerichts der Glaube gedacht: „Den Gläubigen und Auserwählten wird unser Herr Jesus Christus ewiges Leben und ewige Freude geben (Lat. „piis et electis"). Daß beide Maßstäbe, der Glaube und die Werke, neutestamentlich begründet sind, wird stillschweigend, aber mit Recht angenommen; an die Vermittlung beider Maßstäbe ist nicht gedacht; sie muß also der Theologie überlassen bleiben, die den Nachweis erbringen mag, daß der Glaube sich in den Werken auswirkt, sodaß beide Standpunkte sich nicht widersprechen. Die Bösen werden bestraft, indem sie mit den Teufeln zu ewiger Strafe verurteilt werden. Gr. Katech. 2. Hauptst. 2. Art., Müller S. 454, § 31: „Am jüngsten Tage (wird Christus) uns gar scheiden und sondern von der bösen Welt, Teufel, Tod und Sünde". Auferstanden „in einem neuen unsterblichen und verklärten Leibe" wird so der Gläubige entsündigt „in momento oculi" „auf einen Augenblick". (Ebendas. 3. Art., Müller S. 459, § 59.)

Die Parusie Christi, der Abschluß der Weltentwicklung („Consummatio mundi"), die Auferstehung und das Gericht werden als gleichzeitig eintretend gedacht. Conf. Aug. Art. 17.

Die Seligkeit, vita aeterna, wird aufgefaßt als Zustand immerwährender Wonne („ewiger Freude, perpetua gaudia"), als Befreitsein von Teufel, Tod und Sünde, ein Leben „in voller Gerechtigkeit". (Gr. Katech. 2. Hauptst. 2. Art., Müller S. 454, § 31 und 3. Hauptst. 2. Bitte, Müller S. 471, § 54.) „Selig werden, weiß man wol, daß nichts anders heiße denn von Sünden, Tod und Teufel erlöset, in Christus' Reich kommen und mit ihm ewig leben". (Ebendas. 4. Hauptst., Müller S. 488, § 24.) „Ewiges Leben aber soll ich haben beides an Seele und Leib". Darauf deutet schon der Vorgang der Taufe. Der Leib empfindet nur die Begießung mit Wasser, die Seele faßt dazu den Inhalt des gesprochenen Verheißungswortes. „Weil nu beide Wasser und Wort eine Taufe ist, so muß auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie glaubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist." (Ebendas. S. 492, § 44 ff.)

In der Seligkeit wird es verschiedene Grade geben, je nach den Werken der Gläubigen. Vergebung der Sünden und Anwartschaft auf das ewige Leben haben alle Gläubigen in gleicher Weise; aber Lohn empfängt jeder einzelne nach seinen Leistungen. „Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores" nach 1. Kor. 3, 8. (Apologie Art. 3, Müller S. 120, § 73 f.; S. 146, § 235 ff., S. 148, § 245 ff.)[1]

1. Die Frage, ob es nach dem Tode „ein Wiedersehen" gibt, läßt sich für die Seligen wohl durch eine Folgerung aus ihrer Gemeinschaft dahin beantworten, daß sie sich wieder erkennen werden. Denn ihre Gemeinschaft mit Christus und unter einander ist unzerstörbar. Vgl. Köllner a. a. O. S. 687.

Den Zustand der Verdammten beschreiben die Symbole nicht näher; er ist eben das Gegenteil der Seligkeit, die höchste Unseligkeit; sie besteht, nach dem biblischen Bilde, in den Qualen des ewigen Feuers („ignis aeternus", Symb. Ath.) und der Gemeinschaft mit dem Teufel und den Gottlosen in der „Hölle" (eig. Helle, Ort der Hel, der Todesgöttin in der germanischen Mythologie).

Die Höllenstrafen sind ewig. Vgl. die eben bezeichnete Stelle des Symb. Ath., ferner Conf. Aug. 17: „Impios homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur". In der alten Kirche war die philosophische Lehre aufgetaucht, daß endliche Wesen keine unendliche Strafe erleiden können, daß also auch der Teufel sich schließlich bekehren müsse oder: daß Gottes Liebe unendlich, die Opposition des Teufels als die einer Kreatur endlich sei, also schließlich von Gott bezwungen werden müsse ꝛc. Gedanken dieser Art waren jetzt von Wiedertäufern erneuert worden. Die Conf. Aug. l. c. verwirft sie rundweg: „Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse".

Polemisch verfahren die lutherischen Symbole sodann ausdrücklich nur noch gegen zwei Sondermeinungen. Erstens gegen die römisch-katholische Lehre vom Fegefeuer. Apologie Art. 12 (5), Müller S. 169, § 13ff.; Art. 6, Müller S. 192, § 39f.; Art. 24 (12), Müller S. 268, § 90ff. Hauptsächlich aber die Schmalk. Art. Teil 2, Art. 2, Müller S. 303, § 12ff. „Das Fegefeuer ist mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst zu achten." Die Papisten führen den Beweis für das Fegefeuer aus Stellen von Kirchenvätern. Aber aus der Väter Werk oder Wort darf man nicht Artikel des Glaubens machen. „Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel". In Gottes Wort aber steht nichts vom Fegefeuer.

Bekämpft wird ferner der Chiliasmus. Die Chiliasten nehmen eine doppelte Auferstehung an, erst die der Frommen, dann die allgemeine, die aber eigentlich nur noch die der Bösen ist, zwischen beide schalten sie ein von Christus geleitetes irdisches Reich der Frommen, in welchem diese tausend Jahre mit Christus herrschen werden, während der Satan gebunden, und die Gottlosen vertilgt seien. Die Conf. Aug. Art. 17 nennt das „Jüdische Lehren" und verwirft sie: „Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis". Eine Auseinandersetzung mit Offenb. Joh. Kap. 20, wo das tausendjährige Reich erwartet wird, haben die Symbole nicht unternommen. Hier liegt also ein Mangel vor, dem Abhülfe hätte geschaffen werden sollen. Das wird nun nicht so geschehen dürfen, daß man mit Albrecht Bengel den Chiliasmus im Gegensatz gegen die Symbole verteidigt (weil die Symbole keine „Riegel" seien, der Schriftwahrheit Einhalt zu tun), sondern indem man den in Offenb. Joh. 20 vorliegenden Chiliasmus historisch erklärt und so diese Sondermeinung, obgleich sie im zweiten Jahrhunderte eine Hauptlehre der Christen war, nicht als dogmatisch bindende „Schriftlehre" wertet. Wegzudisputieren ist sie nicht;

aber, richtig aufgefaßt, hat sie keine dogmatische Bedeutung gegenüber sämtlichen anderen Schriften des Neuen Testaments.

Daß die Eschatologie der lutherischen Symbole kein abgeschlossenes System repräsentiert, ersieht man auch aus einer anderen Lücke. Die Schlußentscheidung über Seligkeit oder Verdammnis des Menschen erfolgt nach den Symbolen im Weltgericht am jüngsten Tage. Was aber über den Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung gedacht werden soll, sagen die Symbole nicht. Nur in bezug auf die Frommen finden sich Andeutungen im Kl. Katech. in der Erklärung der 7. Bitte: der Gebetswunsch, daß „zuletzt wenn unser Stündlein kommt", Gott uns „ein seliges Ende bescheere und uns mit Gnaden von diesem Jammerthal zu sich in den Himmel nehme". Danach kämen die Frommen bei ihrem Tode doch gleich in die Gemeinschaft mit Gott, wie in den Schmalk. Art. (Teil 2, Art. 2, § 25 ff.) auch „die heiligen" wie die guten Engel als „im Himmel" befindlich gedacht sind. Dem christlichen Gefühl wird es ja entsprechen, daß die Gemeinschaft der gläubigen Seele mit Gott durch den Tod nicht aufgehoben werden kann. Dann ist aber auch eine auf biblischer Grundlage aufgebaute evangelische Lehre vom Zwischenzustande zwischen Tod und Gericht nicht zu entbehren. Die Reformatoren haben aus Scheu vor dem Fegefeuer diese Fragen zurückgehalten, auch weil sie mit der Feststellung dessen, was für die Heilserlangung in der Gegenwart notwendig war, genug zu tun hatten. Ein evangelisch-kirchliches Lehrsystem wird aber auf die Bearbeitung dieses Themas nicht verzichten dürfen.

C. Anfänge der Lehrverpflichtung in den lutherischen Landeskirchen.

G. Rietschel, Luther und die Ordination. 2. Aufl. 1889. — W. Köhler, Reformation und Ketzerprozeß 1901. — P. Drews, Die Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung der Ordinanden in Wittenberg 1535. Gießen 1904.

§ 89. Winckels Verpflichtungsformel (vom Jahre 1529).

Der überhand nehmende Subjektivismus der Spiritualisten machte einen objektiven Maßstab nötig, nach welchem sich die öffentliche Lehre im lutherischen Protestantismus orientieren konnte. Der erste Entwurf einer Lehrverpflichtungsformel, „Articuli reformatorii ordinantiae", ist in Göttingen etwa im Dezember 1529 von dem Braunschweiger Prediger Heinrich Winckel, der nach Göttingen auf einige Monate zur Einführung der Reformation geliehen war, in niederdeutscher Sprache verfaßt worden. Er entwarf in dieser Formel unter anderem auch ein Ordinationsgelübde und ließ in demselben die Ordinanden auf die Bibel und Luthers Schriften verpflichten. Das war kurz und bündig und in einer Zeit, wo man noch keine Augsburgische Konfession hatte, durchaus praktisch gedacht. Mit der Verpflichtung auf die Schriften Luthers und besonders auf dessen „Konfession", d. i. das große Bekenntnis vom Abendmahl von 1528 (E. A. 30, 363 ff.),

war aber auch das Verhältnis der zu ordinierenden Geistlichen zu Zwingli festgelegt. Die Formel war etwa acht Wochen nach dem Marburger Religionsgespräch geschrieben; Luther und Zwingli waren von einander geschieden, ohne sich innerlich nahe zu kommen; Luthers Wort „Alium spiritum habetis" war der Ausdruck des Gefühls, das man in den lutherischen Kreisen Deutschlands überall hegte. Zwinglis spiritualistische Entwertung der Gnadenmittel und vieler historisch erwachsenen Ordnungen der Kirche war Schuld, daß er von den Lutheranern mit den übrigen Spiritualisten in eine große Gegnerschaft zusammengefaßt wurde. Aber Luthers Äußerung klingt noch zart im Vergleich mit dem Wortlaut der Schrift Winckels; der konservative Niedersachse läßt die Ordinanden den Zwingli und alle seine Mitgenossen, als gewißliche Ketzer und Verführer, verfluchen und verdammen. Und das tat ein Mann, der sich sonst sein Leben lang amtlich und privatim der größten Friedfertigkeit befleißigte und gerade deswegen in ganz Niedersachsen, bei der Reformation in Braunschweig, Göttingen, Hannover und Hildesheim, als Gehülfe äußerst gern gesehen war. Sein Verhalten zeigt also, daß Luther mit seiner Marburger Auffassung nicht allein stand; in Norddeutschland dachte man überall so wie er. Hier mag der Text des betreffenden Abschnittes aus Winckels Formel in hochdeutscher Übersetzung folgen.

„Eure Ehrbare Weisheiten [Anrede an den Rat der Stadt Göttingen] wollen auch wohl beratschlagen und bedenken, daß, dieweil ein Prediger, so als er groß Frommen und Nutzen schaffen kann, nicht allein der Seelen Seligkeit, sondern auch eines feinen stillen, friedsamen weltlichen Regiments halben, also kann er auch wiederum großen mörderlichen Schaden tun mit Anrichtung verderblicher Sekten, Rotterei, Schwärmerei, Ungehorsam, Uneinigkeit und Aufruhr ꝛc. Derhalben nicht alleine von Nöten, Gott zu bitten, daß er treue Arbeiter in seine Ernte sende, sondern auch, daß wir ein fleißig Aufsehen haben, daß wir nicht durch unsern Unfleiß und Unachtsamkeit den Wolf in den Schafstall kommen lassen. Dieweil wir nicht allein durch die Heilige Schrift, sondern auch durch tägliche Erfahrung gewarnt und gewitzigt werden. Darum auch wohl groß von Nöten wäre, wenn man einen Pfarrer oder Prediger einsetzen wollte, daß denselbigen der Superintendent zuvor in Gegenwart der andern Pfarrer examinierte, und er dem Superintendent in die Hand ein solch Gelübde thun müßte:

„„Ich N. gelobe und rede bei meiner Treue, daß ich meines Amtes ehrlich, fleißig und getreulich pflegen will mit der Hilfe Gottes. Ich will auch nicht lehren, predigen oder reden heimlich oder offenbar, was zu Ungehorsam gegen die Obrigkeit oder sonst zu Uneinigkeit oder Aufruhr dienen oder sich erstrecken möchte. Ich glaube und halte auch von dem hochwürdigen Sakramente des wahren rechten und wesentlichen Leibes und Blutes des natürlichen Sohnes Gottes Jesu Christi, der Taufe beide der Alten und der Kinder, von der Buße und Absolution und Reiche Christi, von dem Predigtamte und auswendigem Worte so als davon zu halten ist nach Inhalt der Schrift und so als Doktor Martinus Luther davon schreibt und bekennt, sonderlich in seiner Konfession ꝛc.; will auch also und nicht anders da-

von reden, predigen und lehren heimlich und offenbar. Ich verfluche auch und verdamme den Zwingli mit allen seinen Mitgenossen samt allen, die anders von diesen Artikeln lehren oder schreiben, als gewißliche Ketzer und Verführer, und wie [= sowie, sobald] ich (was Gott abwende) anders thue oder lehren würde, will ich mich verpflichtet haben, daß mich ein ehrbarer Rat zu Göttingen aus der Stadt verweise"".

Desgleichen sollte auch der Superintendent geloben in die Hand des sitzenden Bürgermeisters in Gegenwart des ganzen Rates und aller Prädikanten"[1].

Der Göttinger Rat hat aber doch in seine Kirchenordnung von 1530 kein Ordinationsgelübde aufgenommen. Ebenso nahm auch Luther keins in sein Wittenberger Ordinationsformular vom Jahre 1537. Die Prüfung der Ordinanden in der Lehre geschah offenbar besonders vor der Ordination. Das darf aus dem Anfange des Ordinationsformulars „Examinatione facta ordinandi sunt" geschlossen werden[2].

§ 90. Die Wittenberger Verpflichtungsformel vom Jahre 1533.

In Übung gekommen ist die Verpflichtung auf Symbole zuerst auf der Universität Wittenberg im Jahre 1533[3]. Sie wird gefordert in den Statuten der dortigen theologischen Fakultät, die in diesem Jahre, entsprechend den neuen kirchlichen Verhältnissen, neu redigiert waren: „Statuta collegii facultatis theologicae in academia Wittebergensi. Scripta anno 1533" (bei Förstemann, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis. Lipsiae 1838). Sie sind von Melanchthon, aber im Einverständnisse mit Luther verfaßt[4] und handeln in 14 Paragraphen von der Lehre, von den Promotionen und andern Obliegenheiten der Fakultät. Ihr erster Paragraph, der zugleich der erste der Lehre ist, lautet: „Ut in ecclesiis totius ditionis nostrae et in puerilibus scholis ita in academia, penes quam debet esse praecipua gubernatio et censura doctrinae, volumus puram evangelii doctrinam, consentaneam Confessioni, quam Augustae anno MDXXX imperatori Carolo exhibuimus, quam doctrinam certo statuimus esse verum et perpetuum consensum catholicae ecclesiae Dei, pie et fideliter proponi, conservari et propagari.

1. Zeitschr. f. Kirchengesch. XX, Heft 3 (1899), S. 366 ff. „Vorarbeiten der Göttinger Kirchenordnung ꝛc." (von mir).

2. Den ältesten Text des Lutherschen Ordinationsformulars veröffentlichte G. Rietschel in Th.St.Kr. 1895, S. 170 ff. Vgl. auch Kolde in Th.St.Kr. 1894, S. 217 ff. und G. Rietschels Schrift „Luther und die Ordination" 1883. 2. Aufl. 1889.

3. Meine Abhandlung „Neue Beiträge zur Gesch. der Symbolverpflichtung ꝛc. in NKZ. 1897, S. 806 ff., auf welche ich mich im folgenden beziehe. – O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I (1908), S. 240 ff.

4. O. Ritschls Argumentation (a. a. O. S. 240 ff.), daß Luther an der Abfassung dieser Statuten nicht beteiligt gewesen sei, und daß Melanchthon sie erst nach dessen Tode, mit einer falschen Jahreszahl, in das Dekanatsbuch der Theol. Fakultät eingetragen habe, hat mich nicht überzeugt.

Severissime etiam prohibemus spargi ac defendi haereses veteres damnatas in synodis Nicena, Constantinopolitana, Ephesina et Chalcedonensi. Nam harum synodorum decretis de explicatione doctrinae, de Deo Patre, Filio et Spiritu Sancto et de duabus naturis in Christo, nato ex virgine Maria, assentimur eaque judicamus in scriptis apostolicis certo tradita esse. Quae vero sequentium synodorum decreta probemus, ex Confessione satis apparet".

Hier erscheint die Lehre doppelt gebunden. Erstens soll die reine Verkündigung des Evangeliums gemäß der Augsburgischen Konfession geschehen. Zweitens wird den Lehrdekreten der ersten vier allgemeinen Konzilien über die göttliche Trinität und die Christologie zugestimmt, weil (das ist der Sinn der Stelle) ihr Inhalt in den apostolischen Schriften sicher bezeugt sei. Von größter Wichtigkeit ist der erste Punkt. Während im Jahre 1530 bei Abfassung der Augsburgischen Konfession nur der Zweck maßgebend war, daß sie für die zwischen den Evangelischen und den Katholiken zu führenden Verhandlungen als Unterlage dienen sollte; während sie dann durch Unterschrift und Überreichung von Seiten evangelischer Reichsstände den Charakter einer Staatsschrift erhielt, an welche sich die betreffenden Stände gebunden wußten: wurde ihr jetzt durch die Statuten der Wittenberger Fakultät die Bedeutung der Richtschnur reiner Verkündigung des Evangeliums gegeben. Man wollte dadurch der Lehrwillkür steuern, die durch den Subjektivismus der Spiritualisten in bunter Mannigfaltigkeit zu Tage getreten war und jedes geordnete Kirchentum hätte zerstören müssen. Als die wichtigsten Verkünder des Evangeliums sah man die Doktoren der Theologie an. Ihrer versicherte man sich daher jetzt sogar durch einen entsprechenden Eidschwur, den jeder Promovendus zu leisten hatte[1]. Er lautet (bei Förstemann a. a. O. S. 158): „Ego promitto Deo aeterno, patri domini nostri Jesu Christi, conditori generis humani et ecclesiae suae, cum filio suo domino nostro Jesu Christo et Spiritu Sancto, me, Deo juvante, fideliter serviturum esse ecclesiae in docendo evangelio sine ullis corruptelis et constanter defensurum esse Symbola Apostoli-

1. Bei Förstemann a. a. O. p. 138 (und bei O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantism. I, S. 214) sind die Schlußworte „Dicatis ita promitto" ein Irrtum: es muß gelesen werden „Dicat is : ita promitto". — O. Ritschl a. a. O., S. 212 ff. hat diesen Doktoreid als ein von Melanchthon eigenmächtig verfaßtes Schriftstück hinzustellen versucht und dabei den Charakter Melanchthons aufs schlimmste verdächtigt. Was aber O. Ritschl für seine Beurteilung anführt, ist nicht stichhaltig. Melanchthons schlichte Worte über den Ursprung der Verpflichtung der Promovenden in der Rede de Calumnia Osiandri C. Ref. 12, 7 verdienen vollen Glauben. — Daß im Dekanatsbuch (bei Förstemann a. a. O.), fol. 1b, bei dem Doktoreide der Vermerk steht „Perscriptum ex manu D. φ. Μελ. Academiae ministro publico Micaele Maio bona fide", ist dabei ganz Nebensache. Er besagt einfach, daß der Universitätsbeamte Michael Mai den Text aus Melanchthons Autograph richtig abgeschrieben hat. Wenn er dabei Melanchthon als Dr. theol. tituliert, so ist das eine harmlose Annahme des Beamten. (Solche unmotivierte Titulaturen kommen im 16. Jahrh. unzählige Male vor.)

cum, Nicaenum et Athanasianum et perseveraturum esse in consensu doctrinae comprehensae in Confessione Augustana, quae per hanc ecclesiam exhibita est imperatori anno millesimo quingentesimo tricesimo. Et cum incident controversiae difficiles et obscurae, non pronuntiabo solus, sed re deliberata cum aliquibus senioribus, qui docent ecclesias retinentes doctrinam Augustanae Confessionis". Hier verpflichtet sich der Promovend 1) zum treuen Dienst in der Kirche mittels der Lehre des unverfälschten Evangeliums; 2) zum beständigen Festhalten an den drei altkirchlichen Symbolen, die hier wohl zum erstenmal in der Christenheit als autoritative zusammengestellt erscheinen und später zusammen „ökumenische" genannt werden; 3) zum Verharren in der Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession. Am 17. Juni 1533 wurde in Gegenwart des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen durch den Dekan D. Justus Jonas der Professor der Theologie an der Universität Wittenberg Caspar Cruciger, der Wittenberger Stadtpfarrer Johann Bugenhagen und der Hamburger Superintendent Johann Äpinus promoviert; sie werden also zuerst nach den neuen Normen verpflichtet worden sein.

Aus einer Thesenreihe, welche im Jahre 1549 (am 6. April) der in Wittenberg promovierte Magister Mathias Lauterwald aus Elbing am schwarzen Brett der Universität Königsberg gegen Osianders Antrittsdisputation (vom 5. April 1549) anschlug, erfahren wir, daß auch die Magister, d. h. die in der philosophischen Fakultät Promovierten (nach heutigem Sprachgebrauche die „Doktoren der Philosophie") auf die Augsburgische Konfession eidlich verpflichtet wurden[1].

§ 91. Die Lehrverpflichtung in der Pommerschen Kirchenordnung vom Jahre 1535. Die Göttinger Reverse aus den Jahren 1540 und 1541.

Das Beispiel Wittenbergs wirkte, wie zu erwarten war, bald weiter, zunächst in Norddeutschland. Wesentlich mitgewirkt hat zur Einführung der Symbolverpflichtung die Münstersche Revolution von 1533–35. Nach den Erfahrungen, die man dort gemacht, mußten die Obrigkeiten ähnliche Zustände von ihren Ländern fern zu halten suchen. Die Verpflichtung der Prediger auf die Augsburgische Konfession ergab sich dafür als das erste praktische Mittel; seit 1535 darf man die Tendenz auf Symbolverpflichtung in den norddeutschen Landeskirchen annehmen. Die Pommersche Kirchenordnung, verfaßt von Bugenhagen (Richter, Kirchenordnungen 1, 248) verpflichtet die Prediger auf die Augsburgische Konfession und deren Apologie:

„Kercken Ordeninge des gantzen Pamerlandes ꝛc. Dorch D. Joh. Bugenhagen. 1535 (5 B. kl. 8°)." „Van der Leere." „Ehre Leere schal synn, dat se dat Worth Gades, Gesette vnde Evangelium, Bothe vnde Loven, vnderscheydenlick predikenn könen, Fruchte des Lovens, nömlick Gadesfurcht,

1. Diese Thesenreihe ist gedruckt von Lehnert im Preußischen Provinzial-Kirchenblatt 1. Jahrg. 1. Abt. Königsberg 1839, S. 186 und bei Haussleiter, „Aus Melanchthons Schule" (Greifswalder Festschrift 1897), S. 77 ff.

Leve des Negesten, Gehorsam vnde Reverentz negenn ehre Overicheit, Crütze, Gedult, Bestendicheit, vnde dat ein yeder ynn synem Amt, ynn Truwe vnde Gehorsam syner Overicheit Leue, vnde in Summa, dat se also leren vam Louen, Wercken vnde Sacramenten, wo de Bekanthnis sampt der Apologia, fur Keyserlicke Maiestat vnde gantzem Ryke tho Augsporch, van den evangelischen Fürsten bekandt, ynholt".

Aus den Jahren 1540 und 1541 besitzen wir ferner zwei Formulare solcher Verpflichtung aus der Stadt Göttingen[1].

Im Jahre 1535 war hier die Superintendentur eingerichtet worden; die nahe Münsterſche Katastrophe, in welcher auch ein früherer evangelischer Geistlicher Göttingens (Strahl, von St. Albani) seinen Untergang gefunden, hatte die Gemüter heftig erschüttert. Göttingen wollte sich als lutherische Stadt behaupten. Rat und Superintendent (Magister Johann Sutel, seit 1535) führten zu diesem Zwecke die Symbolverpflichtung ein. Die Reverse von zwei Göttinger Geistlichen Johann Wigand und Veit Pflugmacher haben sich erhalten; sie sind in niederdeutscher Sprache geschrieben[2]. Folgende Stellen kommen für uns hauptsächlich in Betracht. „Ich Johannes Wigand, . . . bekenne in dieser meiner eigenen Handschrift vor Gott, oben genanntem Rat, Superintendenten und allermanniglich, daß ich in die Augsburgische Konfession und Apologia unsers heiligen christlichen Glaubens und Religion, Römischer Kaiserlicher Majestät überantwortet, lange hiebevor durch Gottes Gnade gewilligt, der anhängig worden bin und bleiben will, dieweil ich leiben und leben kann; das göttliche Wort und alles, was darin begriffen, halten, bekennen und lehren; auch genanntem Rate als meiner Obrigkeit und Magistro Johann (Sutel) Superintendenti in allem, nach Gebühr, gehorsam sein und hiermit bewilligt haben will. Und wenn ich anders befunden, der in einem Artikel gegen solche Konfession und Apologia lehrete, bekennete oder überwunden würde, daß ich alsdann mich mit dieser Handschrift will selbst verdammt und solches göttlichen Ministerii entsetzt haben. Das schwöre ich, als mir Gott helfe." (4. Nov. 1540.) Veit Pflugmacher aber verpflichtet sich am 11. Okt. 1541 auch eigenhändig in folgender Weise. „Ich, Veit Pflugmacher von Goslar, bekenne, rede und gelobe in dieser meiner Handschrift: Nachdem ein ehrbarer Rat der Stadt Göttingen . . . mich . . . zugelassen, so will ich das Evangelium laut der Augsburgischen Konfession und nach Inhalt der Postillen Antonii Corvini rein und lauter predigen ꝛc. . . . Wo ich aber anders befunden und dem, als vorberührt, nicht nachkäme, alsdann will ich mich solches Amtes selbst mit der That entsetzt haben. Das schwöre ich, als mir Gott helfe".

Hier ist also in beiden Formeln die Verpflichtung auf die Augsburgische Konfession gefordert; in der ersten ist noch die auf die Apologie, in der

1. Zur Göttinger Reformation vgl. Georg Erdmann, Gesch. d. Kirchenreformation in der Stadt Göttingen. 1888. P. Tschackert, Mag. Joh. Sutel, Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. Kirchengesch. II, 1897 und sep. Braunschw. 1897.

2. Texte in NKZ. a. a. O. S. 812 ff.

zweiten die auf die Postille des Lutheraners Antonius Corvinus (deutsche Gesamtausgabe 1539, lateinische 1540) hinzugefügt. Aber als eine ganz neue Einrichtung erscheint hier das eidliche Versprechen der Selbstabsetzung für den Fall, daß der Geistliche seiner übernommenen Verpflichtung nicht nachkäme. Am schroffsten lautet die Form in Wigands Verpflichtung, wo schon die Abweichung von einem Artikel der Augsburgischen Konfession die Selbstabsetzung nach sich ziehen soll, während in Pflugmachers Verpflichtung die Bedingung der Selbstabsetzung allgemeiner gehalten ist.

§ 92. Osianders Bekämpfung der Bekenntnisverpflichtung.

Die Symbolverpflichtung fand aber im lutherischen Protestantismus keineswegs ungeteilten Beifall. Im Jahre 1552 polemisierte Andreas Osiander in Königsberg aufs heftigste gegen sie. Nachdem sich der Magister Lauterwald in seinen Thesen gegen Osiander auf „seinen der Universität Wittenberg geleisteten Eid" berufen, und Melanchthon darauf gegen Osianders Lehre Stellung genommen hatte, ergriff Osiander die Gelegenheit, in einer Streitschrift gegen Melanchthon auch den Wittenberger Brauch der Bekenntnisverpflichtung zu bekämpfen. Die Schrift hat den Titel: „Widerlegung der ungegründeten undienstlichen Antwort Philippi Melanchthonis . . . wider mein Bekenntnis. Königsberg 1552. 4^0 (Kgl. Bibl. in Berlin). Hier schreibt Osiander (Blatt A 4): „Da werden sie allein an die drei Symbola und an die Augsburgische Konfession gebunden . . . und wenn eine Sache vorfällt, die in den Symbolis und in der Konfession nicht erörtert ist, so dürfen sie nichts Schließliches davon reden, sie haben denn zuvor die ältesten Wittenberger Lehrer und dann noch nur diejenigen, so die Konfession festhalten, darüber Rats gefragt. Ebenso wenig dürfen sie reden von den strittigen Sachen, so in der Konfession unrecht dargethan möchten sein. Und wird da der Heiligen göttlichen Schrift, die von Gott eingegeben . . ., nicht mit einem einigen Wort gedacht . . . Was wirkt nun dieser Eid anders, denn daß er diejenigen, so ihn schwören, von der H. Schrift abreißt und an die Symbola und des Philippi Lehre bindet! Darum mögen die Eltern wohl bedenken, was sie thun, wenn sie ihre Söhne zu Wittenberg lassen Magistros und Doctores werden; denn da nimmt man das Geld von ihnen und macht sie Magistros und Doctores; wenn dann die Eltern meinen, ihr Sohn sei ein trefflich wohlgeübter Mann in der H. Schrift, der allen Schwärmern und Ketzern das Maul stopfen könne, so ist er ein armer gefangener Mann, mit Eidspflichten in seinem Gewissen verstrickt und verwirrt. Denn er hat Gottes Wort verschworen und auf Philippi's Lehre geschworen; hat ihm (d. i. sich) den Knebel lassen ins Maul binden, daß er in wichtigen Sachen des Glaubens nichts Schließliches reden wolle, er habs denn zuvor mit den Ältesten, so die Konfession festhalten, beratschlagt; und mit denselben muß er bei seinem Eid in der Einhelligkeit der Konfession bleiben, wenn schon die H. Schrift ein anders sagt, oder muß sich eidbrüchig schelten lassen; ist also ein heimlicher Bundesgenosse einer solchen Konspiration, die mehr auf

Menschen- denn auf Gottes Wort siehet und derhalben der Christenheit nicht wenig schädlich ist". — Um den harten Ton Osianders zu verstehen, muß man sich erinnern, daß er selbst weder Magister noch Doktor war und es nie geworden ist. Er wurde im Kollegenkreise an der Universität nur als „Lector pastoralis" beurteilt. Osiander geht bei dieser Gelegenheit auch auf eine Kritik „der drei Symbole" und der Augsburgischen Konfession ein. „Nun ist", schreibt er auf Blatt B 1, „öffentlich am Tage, daß die drei Symbola, welche Doktor Martinus Lutherus verdeutscht und in Druck gegeben hat, kein Wort melden, was die Gerechtigkeit sei und welcher Gestalt wir durch den Glauben gerechtfertigt werden; die Augsburgische Konfession aber redet im 4. und 5. Artikel zu kurz und finster davon ... Aus diesen Worten der Konfession kann noch Niemand nichts [= etwas] gewiß schließen, wie wir gerechtfertigt werden und was die Gerechtigkeit des Glaubens sei; denn es versteht immer einer anderst denn der andere". Und Blatt B 4: „Unser Streit [über die Rechtfertigung] ist in der Konfession finster, schlüpferig, zweifelig und allerding zu kurz gehandelt, daß man ihn mancherlei Weise deuten kann und schier, wohin man will".

§ 93. Melanchthons Verteidigung der Bekenntnisverpflichtung.

Melanchthon blieb dem Königsberger Streittheologen die Antwort in dieser hochwichtigen Frage nicht schuldig, und sie konnte um so deutlicher gegeben werden, da nach dem eben erfolgten Tode Osianders (1552) die Rücksicht auf dessen Person wegfiel. Die Gelegenheit dazu bot sich bei der Promotion des Magister Tilemann Heßhusen zum Doktor der Theologie am 5. Mai 1553[1]. Melanchthon verfaßte dazu die Thesen, über die Heßhusen disputierte, und auch die Rede, welche der Professor Georg Major hielt. Letztere ist für uns bedeutsam. Denn in ihr verteidigte Melanchthon die Wittenberger Eidesverpflichtung. Sie führt den Titel „Oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae" (Corp. Ref. 12, 5–12). Hier berichtet Melanchthon 1) über die Urheber der Symbolverpflichtung und 2) über den Zweck, den sie dabei verfolgten.

Als Urheber nennt Melanchthon an erster Stelle Luther selbst, dann Justus Jonas, zuletzt Bugenhagen; den Verfasser der Rede dürfen wir als vierten hinzufügen. („Est haec promissio ... instituta ab hoc collegio ante annos fere viginti, videlicet a Luthero, Jona et pastore hujus ecclesiae doctore Pomerano".)

Als Zweck aber verfolgten diese Männer die „Aufrechterhaltung der wahren Lehre" („verae doctrinae adseverationem"), die sie für notwendig erachteten zur wahren Erkenntnis und Anrufung Gottes, zur Eintracht der Kirche und zur Zügelung der Neuerungssucht. „Denn es schweiften damals"

1. Authentische Mitteilungen über den Verlauf der Disputation und Promotion finden sich bei Haussleiter, Joh. „Aus der Schule Melanchthons" (Greifswalder Festschrift 1897, S. 109 ff.).

schreibt Melanchthon, „viele schwärmerische Menschen herum, die nach einander neue Faseleien verbreiteten, Anabaptisten, Servet, Campanus, Schwenckfeld und Andere. Et non desunt tales furiae ullo tempore". Den Urhebern der Verpflichtung schwebte also ein in ihren Augen sehr ehrenhafter Zweck vor („honestissima causa consilii"). Der Verdacht, welchen Osiander ausgestreut, als ob Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon eine „Tyrannei" der Geister hätten einführen wollen, entbehre daher jeglichen Grundes; denn das Versprechen des Promovenden bedeute nichts weiter als die Wiederholung der Augsburgischen Konfession. Diese sei aber notwendig, damit die wahre Kirche von den anderen Genossenschaften unterschieden werden könne. („Quid est . . . aliud haec nostra promissio nisi confessionis repetitio, quam exstare oportet, ut vera ecclesia ab aliis gentibus discernatur.") Als einen weiteren Zweck gibt Melanchthon (Sp. 7) an, daß der Universitätssenat mit der Symbolverpflichtung den Zweck verfolge, „bona ingenia de modestia commonefacere, et metas ostendere, extra quas non temere erumpendum esset; voluit et frenare, quantum posset, minus quietos". Danach wären die Symbole die Grenzsteine, über die man sich nicht ohne Gefahr hinausbegeben dürfe – ein theologisches Urteil, das für alle Zeiten zu beachten bleibt. Am Schlusse seiner Rede gibt Melanchthon noch eine sehr lehrreiche Begründung des letzten Satzes des Wittenberger Doktoreides, wonach der Doktorand sich verpflichtet, in theologischen Lehrstreitigkeiten nicht isoliert vorzugehen, sondern die streitige Sache erst mit einigen älteren Lehrern der Kirchen Augsburgischer Konfession zu überlegen. „Unus vir non videt omnia" schreibt dort Melanchthon, und „Nolumus audacia et *αὐθαδείᾳ* juniorum deleri ecclesiae judicia". Das war Begründung genug. Die ganze Rede ist aber ein sprechender Beweis für Melanchthons echt kirchliche Besonnenheit, wie er es auch war, der durch seine gewissenhafte und nie ermüdende Lehrertreue die theologische Fakultät der Universität Wittenberg nach Luthers Tode als fruchtbare Pflanzschule der reformatorischen Lehre in Blüte erhalten hat.

Vierter Teil:

Der Calvinismus und der Lehrgehalt der calviniſchen Bekenntnisſchriften der reformierten Kirchen.

Erſter Abſchnitt:

Calvins Entwicklung zum evangeliſchen Theologen, Kirchenleiter und Staatsmann.

Quellen und Literatur: Calvins Werke, geſammelt im Corpus Reformatorum vol. 29–87, Braunſchweig und Berlin 1863–1900. Darin bieten vol. 1–4 (CR. 29–32) die Institutio religionis christianae und zwar vol. 1, col. 1–252 die Editio princeps von 1536; col. 253ff. die Editionen von 1539–1554; vol. 2, 1–1118 die letzte Ausgabe von 1559, vol. 3 u. 4 die franzöſiſche Ausgabe von 1560. Die folgenden Bände enthalten die Tractatus theologici minores, den Thesaurus epistolicus, Opera exegetica et homiletica, die Bible français de Calvin und vol. 58 u. 59 ein Supplementum, Indices und in Bd. 59 die Bibliographia Calviniana von Erichson (= Corp. Ref. 87, Berlin 1900). Die Editio princeps iſt deutſch überſetzt von Spieß, Wiesbaden 1887 („C.s Chriſtl. Glaubenslehre uſw. überſ."). Die Editio von 1559 hat Tholuck ſeparat herausg. (Berlin 1834/35, 2 Bde.). – H. Henry, Das Leben Calvins, 3 Bde. Hamburg 1835–1844. – Gaß, Geſchichte der evang. Dogmatik I, 1854, S. 99ff. – A. Schweizer, Die proteſt. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche I, 1854, S. 150ff. – Ernſt Stähelin, Joh. Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, 2 Bde. Elberfeld 1863. – Kampſchulte (kath.), Johann Calvin, ſeine Kirche u. ſein Staat in Genf. I Leipzig 1869, II 1899 (v. Götz). – Kattenbuſch, Joh. Calvin, JdTh. 1878, S. 353ff. – A. Ritſchl, Lehre v. d. Rechtfertigung uſw. I. Bonn 1870, 3. A. 1889. – P. Lobſtein, Die Ethik Calvins. Straßburg 1877. – J. M. Uſteri, Calvins Sakraments- u. Tauflehre, ThStKr. 1884, S. 417ff. – R. Seeberg, Der Begriff der chriſtl. Kirche I. Erlangen 1885. – G. Thomaſius-Seeberg, Dogmengeſchichte II², S. 638ff. – W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren, Preuß. Jahrb. Bd. 75, 1894, S. 44ff. – M. Scheibe, Calvins Prädeſtinationslehre. Halle 1897. – E. Doumergue, Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps (ein illuſtriertes Prachtwerk, auf 5 Bde. berechnet), Bd. I–III, Lauſanne 1899–1905. – M. Schulze, Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre herrſchende Stellung im Syſtem Calvins, Leipzig 1901. – M. Schulze, Calvins Jenſeitschriſtentum in ſeinem Verhältnis zu den religiöſen Schriften des Erasmus, Görlitz 1902. – A. Lang, Die Bekehrung Calvins Leipzig 1897. – K. Müller, Calvins Bekehrung (Nachr. d. K. Geſ. d. Wiſſ. zu Göttingen, phil.-hiſt. Kl. 1905, S. 188ff.). – P. Wernle, ZKGeſch. 27 (1906), S. 84ff.

– Diehl, Calvins Auslegung des Dekalogs in der I. Ausg. seiner Institutio und Luthers Katechismus, ThStKr. 1898, S. 141ff. – Stricker, Calvin als erster Pfarrer der ref. Gemeinde zu Straßburg, 1890. – A. Lang, Das häusliche Leben Calvins, 1893. – Ad. Zahn, Die beiden letzten Lebensjahre von Johannes Calvin, 1895. – A. Bossert, Joh. Calvin, deutsch von Krollik. Gießen 1908. – Aug. Lang, Johannes Calvin. Ein Lebensbild. Leipzig 1909. – W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. Berlin 1909. – Strathmann, Calvins Lehre von der Buße nach ihrer späteren Entwicklung, ThStKr. 1909, Heft 3. – Calvinstudien, redigiert von Bohatec. Leipzig 1909. – Weitere frühere Lit. s. bei Erichson a. a. O. – Herminjard, Correspondance des réformateurs dans les pays de la langue française, 1866ff. – R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, § 78–82. – Loofs, Leitfaden z. Stud. d. Dogmengeschichte, 4. A., Halle 1906, § 88. – R. Stähelin, Art. Calvin, RE.³ 3, 654ff.

§ 94. Calvins Entwicklung.

Im Jahre 1536 erscheint der Verfasser der Institutio religionis christianae, der 27jährige Franzose Jean Calvin, als entschieden evangelischer Theologe, als Mann der zweiten Generation des Reformationszeitalters in wesentlichen Grundzügen abhängig von Luther, aber doch schon jetzt in vielfachen Beziehungen ihm gegenüber selbständig, und noch deutlicher abgegrenzt gegen Zwinglis Gesamtauffassung des Christentums. Wie ist der jugendliche Geist zu diesem Standpunkte gekommen?

Calvin wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Pikardie geboren. Sein Vater, ein angesehener Notar und in nahen geschäftlichen Beziehungen zur Geistlichkeit, ließ dem Sohne eine gute Bildung zu teil werden, während die Mutter ihn streng religiös erzog. Seit 1521 bildete sich der Jüngling in Paris in den Kursen, die etwa unserm heutigen Gymnasium entsprechen. Als Fachstudium wählte er, auf Wunsch seines Vaters, die Rechtswissenschaft und besuchte seit 1529 deshalb die beiden berühmtesten Rechtsschulen Frankreichs Orleans und Bourges, trieb daneben aber auch mit Ernst humanistische Wissenschaften. Nach dem Tode seines Vaters, der 1531 starb, nahm er 1533 seinen Wohnsitz in Paris. Hier war es, wo er, noch in diesem Jahre, einen Umschwung seines inneren Lebens erfuhr, der ihn auf die Bahn zum evangelischen Glauben und Denken führte. Es war die Zeit, wo sich in Deutschland und in der Schweiz die evangelische Anschauung siegreich Bahn gebrochen hatte; der Wellenschlag dieser Bewegung war auch in Frankreich, hauptsächlich in Paris, spürbar. Aber Calvin fühlte sich, wie er an den Kardinal Sadolet schrieb, anfangs von der evangelischen Lehre wegen ihrer Neuheit abgestoßen. „Novitate offensus, difficulter aures praebui; strenue animoseque resistebam; una praesertim res animum meum ab illis avertebat, ecclesiae reverentia“ (Opp. vol. 5, 412). Aber es habe Gott gefallen, schreibt er in der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar (1557), ihn durch eine plötzliche Bekehrung („subita conversione“) seinem Worte gehorsam zu machen. In dem erwähnten Briefe an Sadolet berichtet er sodann, daß er die Heilswege des Katholicismus alle versucht, aber keinen Frieden gefunden habe. Da sei ihm die evangelische Lehre nahe getreten, „und wie durch einen plötzlichen Lichtstrahl erkannte ich, in welchem Abgrund von Irr-

tümern, in welchem Schmutz ich mich befunden hatte. So tat ich, o Herr, was meine Pflicht war, und begab mich, erschreckt und mit Tränen mein früheres Leben verdammend, auf Deinen Weg". Er erkannte, daß der Glaube auf der Erkenntnis Gottes und Christi, nicht auf der Achtung vor der Kirche beruhe (vgl. R. Stähelin, RE.[3] 657). Diese beiden Äußerungen sind die einzigen sicheren Nachrichten über Calvins Bekehrung. Man muß diese in das Wintersemester 1533–34 verlegen. Im Jahre 1534 gab er darauf seine geistliche Pfründe in Noyon, deren Einkünfte er bis dahin bezogen hatte, auf. Mit der Rektoratsrede Cops hängt Calvins Eintreten für die Reformation nicht zusammen. Seit Beza bis herauf zur Gegenwart wird nämlich erzählt, daß Calvin dem jungen Universitätsrektor Nikolaus Cop eine Rede voll Angriffen gegen den katholischen Glauben ausgearbeitet habe. Cop habe diese Rede am 1. Nov. 1533 in Paris gehalten, aber dadurch den Haß des Königs Franz I. auf sich geladen und schleunigst fliehen müssen, und Calvin sei gleichzeitig in die Verfolgung hinein gezogen worden. Das kann aber nicht richtig sein; denn im Jahre 1534 ordnet Calvin unangefochten seine Verhältnisse in Noyon, und die betreffende Rede (Opp. vol. 10b, 30f.) hat weder nach Form noch nach Inhalt Calvins Art an sich (vgl. R. Stähelin RE.[3] 3, 658). Nach seiner Bekehrung wirkte er in Frankreich zunächst freitätig als Evangelist und sammelte Gleichgesinnte um sich, bis die heftigen Verfolgungen der Evangelischen von seiten des Königs Franz des I. ihn zur Flucht zwangen. Er ging über Straßburg nach Basel, knüpfte in beiden Städten Beziehungen zu den dortigen Reformatoren an und benutzte in Basel seine stille Zurückgezogenheit zur Fertigstellung seiner Institutio religionis christianae, die im März 1536 erschien, deren Widmung an Franz I. von Frankreich aber schon vom 23. August 1535 datiert ist. Sie hatte den Zweck, erstens vor dem Könige seine französischen Landsleute gegen die Beschuldigung revolutionärer Gesinnung zu verteidigen, zweitens heilsbedürftigen Seelen einen Abriß der religiösen Erkenntnis darzureichen, „totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium". Wie mit einem Schlage war er dadurch der beredte und mutige Anwalt seines Volkes und der vertrauenerweckende Lehrer weiter Kreise in aller Welt geworden.

Damals erfuhr Calvin, daß die hochgebildete Schwester des Königs Franz I., die Herzogin Renata von Este in Ferrara, der Reformation zuneige. Der wandernde Evangelist suchte daher ihre Bekanntschaft zu machen und unternahm zu diesem Zwecke 1536 eine Reise nach Ferrara. Die Bekanntschaft ist ihm zwar gelungen und auch brieflich fortgesetzt worden; aber im übrigen hat diese Episode seines Lebens keine wesentliche Bedeutung für ihn gehabt. Die Reisen desselben Jahres (er wollte nach Straßburg) führten ihn unter anderen Orten auch nach Genf, wo er am 5. August eintraf und nur einen Tag verweilen wollte. Kaum aber hatte der dortige evangelische Prediger Wilhelm Farel die Ankunft des bereits berühmt gewordenen Verfassers der Institutio vernommen, als er sich zu ihm aufmachte und in ihn drang, in Genf seinen Aufenthalt zu nehmen und der in großer Gefahr schwebenden Kirche daselbst seine Kraft zu widmen. Es hatten dort Freigeister die Ober-

hand, Farel aber konnte sie nicht bändigen. Calvin wollte ablehnen; er schützte seine Jugend und sein Bedürfnis nach weiteren Studien vor. Aber Farel fuhr ihn mit Donnerstimme an und sprach: „Du schützest Deine Studien vor; aber im Namen des allmächtigen Gottes verkündige ich Dir: Gottes Fluch wird Dich treffen, wenn Du dem Werke des Herrn Deine Hilfe versagst und Dich mehr suchst als ihn". Durch diese „furchtbare Beschwörung" („formidabilis obtestatio"), wie Calvin selbst berichtet, fühlte er sich in Genf festgehalten, als ob Gott selbst seine gewaltige Hand auf ihn gelegt hatte. In strengem Gehorsam gegen den Willen des Herrn fügte er sich und blieb, um sich zunächst nur für einige Zeit dem Dienste der Genfer Kirche zu widmen.

Ohne ein bestimmtes öffentliches Amt zu bekleiden, begann Calvin als einfacher Gehilfe Farels seine Tätigkeit in Genf, indem er seit August 1536 in der Peterskirche Vorträge über biblische Bücher hielt, im Auftrage seiner geistlichen Genossen einen Katechismus für den Jugendunterricht und für das ganze Genfer Gemeinwesen ein Glaubensbekenntnis verfaßte, das vom Rat angenommen wurde und 1537 von allen Bürgern der Stadt, in Gruppen von je zehn, beschworen werden mußte. 1538 sandte Calvin beide Schriftstücke in lateinischer Übersetzung an die befreundeten Kirchen zu Straßburg und Basel und legte dadurch den ersten Grund zu „einem um seine Lehre sich sammelnden größeren Kirchenverbande (R. Stähelin a. a. O. 662). Seit 1537 predigte er auch regelmäßig in Genf. Als er aber auch, um das sittliche Leben der Gemeinde zu heben, mit Farel eine strenge kirchliche Gesetzgebung einführte und sie, nachdem der Rat sie (1537) angenommen hatte, rücksichtslos zur Anwendung brachte, lehnte sich die Bürgerschaft gegen die beiden sie beherrschenden Fremdlinge auf; der Rat entschloß sich, ihr nachzugeben, und am 23. April 1538 wurden beide abgesetzt und gezwungen, die Stadt Genf binnen drei Tagen zu verlassen. Farel ging nach Neuenburg, Calvin aber über Basel auf Butzers Vermittlung hin nach Straßburg (1538).

Hier arbeitete er die Institutio neu um und gestaltete sie zugleich zu einem Lehrbuch der Theologie für Studierende, verfaßte einen Kommentar zum Römerbrief als Anfang einer reichen exegetischen Arbeit, durch die er bald ebenso hervorleuchtete wie auf dem Gebiete der Dogmatik; endlich schrieb er auch noch einen Traktat über das Abendmahl, hier im Geiste Butzers zwischen Zwingli und Luther vermittelnd, aber doch so stark zu Luther hinneigend, wie wir es aus der Wittenberger Konkordie kennen. Luther äußerte sich im Jahre 1539 wohlwollend über Calvin und ließ ihn durch Butzer grüßen (de Wette 5, S. 211). Hier verheiratete sich Calvin in demselben Jahre mit Idelette von Büren, der Wittwe eines durch ihn zur Kirche zurückgeführten Wiedertäufers, die schon 1549 starb. Sein häusliches Leben scheint aber auf sein Berufswirken keinen Einfluß ausgeübt zu haben. Besonders wichtig ist aus seiner Straßburger Zeit die persönliche Bekanntschaft mit deutschen Theologen, besonders mit Melanchthon. Hier hat er damals auch die Augsburgische Konfession, wie ihr Verfasser selbst sie interpretiert, d. i. die Variata, unterschrieben. Als Abgesandter Straßburgs nahm Calvin auch an dem vom Kaiser anberaumten Religionsgespräch zu Regensburg 1541 teil,

und hat mit Melanchthon von da an zeitlebens einen achtungsvollen Briefwechsel unterhalten. Noch während des Religionsgespräches traf ihn der Ruf zur Rückkehr nach Genf.

Dort hatten die revolutionären Geister inzwischen arge Verwirrung angerichtet, und weder der Rat noch die Geistlichen konnten der Opposition Herr werden. Nach langem Schwanken entschloß sich Calvin, den dringenden Bitten der Genfer nachzugeben und seinen Posten bei ihnen wieder einzunehmen. Am 13. September 1541 traf er in Genf ein, wurde vom Rat ehrenvoll empfangen und für seine Verhältnisse mit einem glänzenden Jahresgehalt von 500 Gulden neben entsprechender Wein- und Getreidelieferung bedacht. Sofort begann er mit dem heroischen Plane, das Reich Gottes mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in Genf aufzurichten. Er machte mit der Gottesherrschaft Ernst: eine wirkliche Theokratie sollte erstehen, nicht bloß in den Herzen der Menschen, sondern auch in allen äußern Lebensverhältnissen. Wer ihm dabei entgegen trat, sollte als Feind Gottes und Werkzeug des Teufels unschädlich gemacht werden. Von dieser Hochburg der Gottesherrschaft aber sollte Licht ausstrahlen nach Frankreich und durch die ganze romanische Welt, als deren rastlosen Evangelisten sich Calvin in seinem Briefwechsel in bewunderungswürdiger Vielseitigkeit darstellt.

Zur Erreichung seines hohen Zieles war zuerst die Aufstellung einer zweckentsprechenden Kirchen- und Gesellschaftsordnung notwendig. Diese entwarf Calvin in seinen Ordonnances ecclesiastiques, die nach einigen unwesentlichen Abänderungen in Genf vom Rate zum Gesetz erhoben wurden (20. Nov. 1541. Corp. Ref., Calv. op. X^1, 15–30 u. Äm. Ludw. Richter, Kirchenordnungen I, 342ff.). Ihr Grundgedanke ist, daß die Kirche durchaus frei ist, ausgerüstet mit einem autoritativen Lehramt und verpflichtet und berechtigt, Kirchenzucht zu üben, aber auch Gesetze für die bürgerliche Gesellschaft zu geben. Die in sich freie Kirche ist also Gesetzgeberin auch für den Staat, und in der Tat wurde auch noch 1541 Calvin mit der Ausarbeitung bürgerlicher Gesetze beauftragt, er, nicht dem Titel nach, aber in Wirklichkeit der Herrscher Genfs, der Papst des calvinischen Kirchenstaates. – Zur Ordnung der Lehre wurde ein neuer Katechismus, der Catechismus Genevensis, ausgearbeitet, der später symbolisches Ansehen erhielt (Niemeyer, Coll. Confessionum, p. 123ff.). – Nach den Ordonnances eccl. sollte die Leitung der Kirche von einem doppelten Amte ausgeübt werden 1) von den Geistlichen (der Vénérable Compagnie) die Lehre, 2) von einem Consistoire die Sittenzucht. Dieses bestand aus den Geistlichen und zwölf, vom Rate aus seiner Mitte erwählten Laien. Die Gemeinde war von jeder Mitwirkung ausgeschlossen; Selbstregierung derselben gab es ganz und gar nicht; von einem sogenannten Gemeindeprinzip ist keine Spur vorhanden. Das Consistoire dagegen hat patriarchalische Befugnisse über alle Bürger Genfs; es kann nach Belieben prüfen, untersuchen, strafen; die weltliche Obrigkeit aber muß die von ihm verhängten Strafen zur Ausführung bringen. Dabei unterschied man nicht religiöse Verfehlungen und bürgerliche Sünden, alles wurde unterschiedslos zur Verantwortung gezogen. Die Strafen, die man verhängte,

waren grausam: Feuertod stand auf Antastung der göttlichen Wahrheit wie auf Hochverrat, Hinrichtung auf Ehebruch und Unzucht. Schwer bestraft wurde die Vernachlässigung des Kirchenbesuches, der Kleiderluxus, Spiel, Tanz, Theater — — Prinzipien der mittelalterlich-mönchischen Askese, angewandt auf ein ganzes Volksleben, aber ihm aufgezwungen. Da der Rat sich dem Willen des Gewaltigen beugte, so wurden alsbald die grausamsten Strafen verhängt und jede aufkeimende Opposition durch Schrecken niedergeschlagen. „Man zählt zwischen 1542 und 1546 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen. Während einer Pestkrankheit 1545 wurden in wenigen Monaten 34 Frauen auf die Anklage, daß sie durch Zaubermittel die Krankheit verbreitet hätten, verbrannt und gevierteilt" (R. Stähelin, RE.[3] 3, S. 668). Um sich seine autoritative Stellung zu sichern, ließ Calvin zahlreiche Fremdlinge, die um ihres evangelischen Glaubens willen hatten aus ihrer Heimat fliehen müssen, in Genf als Bürger aufnehmen und aus Staatsmitteln unterstützen. Diese verstärkten natürlich aus Dankbarkeit seine Partei in der Stadt. In der Zeit von 1549 bis 1554 ist so 1376 Fremden der Aufenthalt in Genf und mehr als der Hälfte von ihnen das Bürgerrecht bewilligt worden. Gegen die Gegenpartei wurde mit unbarmherziger Härte vorgegangen. Calvin siegte. Zwischen 1555 und 1560 ist in Genf die Theokratie in seinem Sinne aufgerichtet.

In der Beurteilung dieses Werkes wird es immer zwei entgegengesetzte Standpunkte geben. Nach der einen Ansicht, die sich korrekt evangelisch aufbaut, wird man den theokratischen Kirchenstaat Calvins für eine verfehlte Schöpfung halten, weil in ihm der Unterschied des religiösen und des bürgerlichen Gemeinwesens aufgehoben war, ein Verhältnis, das nirgends Nachahmung gefunden hat, auch nicht finden konnte, selbst in Schottland nicht, wo Calvins eifrigster Schüler John Knox seine Ideen verbreitete; von Kirchenstaatsanwandlungen hielt man sich selbst dort frei. So war es nur eine Frage der Zeit, wann die calvinische Schöpfung in Genf sich auflösen würde. Auf der andern Seite weist man bewundernd auf den unermeßlichen Segen hin, den das Genfer theokratische Gemeinwesen länger als ein Jahrhundert als Leuchte und Bollwerk der evangelischen Kirche und ihrer Lebenssitte für den romanischen Westen gebildet hat (R. Stähelin, RE.[3] 3, 671). Und doch bildete diese einzigartig kirchliche, soziale und politische Tätigkeit des Reformators nur einen Zweig seines unermüdlichen Schaffens. Gleichzeitig damit arbeitete er rastlos auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie und an der Beilegung theologischer Streitigkeiten.

Unter seinen theologischen Schriften ist die bedeutendste die letzte Bearbeitung seiner Institutio vom Jahre 1559, durch deren fest geschlossene Geistesarbeit er das theologische Denken der reformierten Kirche auf Jahrhunderte bestimmt hat. Während der aufreibenden kirchlich-politischen Tätigkeit bis 1554 hatte er aber auch noch Zeit gefunden, an der Exegese der neutestamentlichen und mehrerer alttestamentlichen Schriften weiter zu arbeiten. 1554 waren die Kommentare zum Neuen Testamente abgeschlossen; bis an seinen Tod beschäftigte ihm dann die Arbeit an alttestamentlichen Büchern,

den Büchern Mosis, Psalmen und Propheten. Man rühmt an seiner Exegese die Verbindung von philologisch-historischer und praktisch-erbaulicher Auslegung und das Bestreben, das Einzelne aus dem Zusammenhange des Ganzen zu erklären, auch psychologisch der Eigenart jedes biblischen Schriftstellers gerecht zu werden. So gelten seine Kommentare als die reifste Frucht der reformatorischen Exegese überhaupt[1].

Auch der Volkswirtschaft hat Calvin, wie L. Elster nachweist[2], weit hinauswirkende Anregungen gegeben: Die sittliche Arbeit des Menschen soll sich auch in Handel und Gewerbe betätigen und der rechtlich erworbene Reichtum zur Ehre Gottes angewandt werden. So waren Richtlinien gegeben, auf denen sich später ein (sittlich orientierter) Kapitalismus in den wesentlich calvinischen Ländern Holland, England und den Nordamerikanischen Freistaaten entwickeln konnte. Das ist die Quintessenz der von den modernen Nationalökonomen aufgestellten Formel vom Zusammenhange von Kapitalismus mit Calvinismus, während sich das Luthertum dem gegenüber, nach Luthers Vorgang, interesselos verhielt.

Mit demselben Eifer aber, wie seine positive Lehrarbeit, betrieb Calvin die Polemik gegen deren Widersacher. Gegner seiner Dogmatik behandelte er geradezu als Feinde Gottes, zu deren Unschädlichmachung er vor keinem gewaltsamen Mittel zurückschreckte. Auswärtige Feinde wurden durch Streitschriften abgefertigt, Feinde in der Nähe aber, deren man habhaft werden konnte, mußten dulden; die einen (so der Schulrektor Castellio 1544, gest. in Basel 1563, und Bolsec 1551 Arzt in Genf, später wieder katholisch) wurden ausgewiesen, Servet mit dem Feuertode bestraft (27. Okt. 1553). Mit Letzterem werden wir uns unten bei den Antitrinitariern näher zu beschäftigen haben. Hier sei nur bemerkt, daß die Hauptschuld an seinem traurigen Schauspiel auf Calvin fällt; sie war die Konsequenz seines theokratischen Kirchenstaatsideals. Calvin selbst empfand das aber gar nicht als Schuld; so tief steckte er noch im mittelalterlichen Rechtsbewußtsein, und er wußte, daß er mit seinen Ansichten nicht allein stand; selbst ein Melanchthon hat nach der Hinrichtung Servets dem Genfer Reformator seine Zustimmung ausgesprochen — ein Standpunkt, dem Luther schon 1520 entwachsen war, wie aus der päpstlichen Bann-Androhungsbulle vom 16. Juni dieses Jahres ersichtlich ist[3].

Neben seiner unermüdlichen Arbeit in der Genfer Kirche hielt Calvin stets mit ökumenischem Sinne seinen Blick auf die stammverwandte romanische Welt gerichtet, als deren Evangelisten er sich fühlte. Besonders war es

1. Die Kommentare zum Neuen Testamente und zu den Psalmen hat Tholuck, Halle 1831 ff., neu abgedruckt. Vgl. Tholuck, Die Verdienste Calvins als Ausleger der Heil. Schrift. Vermischte Schriften II, S. 330 ff. Schaff, Calvin as a Commentator, Presbyt. Review 1892, 462 f.

2. L. Elster, Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber u. Nationalökonom, Jahrb. f. Nat.-Ökon. u. Statistik 31, 196 ff. Felix Rachfahl, Calvinismus und Kapitalismus, Internat. Wochenschrift, 3. Jahrg. (1909), Nr. 40, Sp. 1249 ff.

3. Luther an Brenz 1529, Enders 7, 211: „Man soll keine falschen Lehrer tödten; es ist genug, daß man sie verweise".

Frankreich, für das er sorgte, und er hatte die Freude zu erleben, daß schon 1559, trotz aller Verfolgungen von seiten der Staatsregierung, eine erste Nationalsynode der zerstreuten reformierten Gemeinden Frankreichs in Paris zusammentrat und Glaubensbekenntnis und Kirchenordnung in calvinistischem Geiste zustande brachte. Gänzlich von seinem Einflusse abhängig wurde die Kirche Schottlands durch John Knox, der sich zwischen 1554 und 1559 öfter in Genf aufhielt, und in sklavischer Treue Calvin anhing. In der Heimat suchte er mit aller Schroffheit durchzusetzen, was er in Genf als Ideal kennen gelernt hatte. Auch nach den Niederlanden, und im Osten nach Polen und Ungarn dehnte sich Calvins Einfluß aus. Ob und wie weit er auch schon an selbständige Heidenmission gedacht, muß dahin gestellt bleiben; wir wissen nur, daß sich Genfer Geistliche und Handwerker an dem kolonialen und missionarischen Unternehmen eines abenteuernden Franzosen, Namens Villegaignon, in Brasilien beteiligt haben, was wohl nicht ohne Zustimmung Calvins geschehen sein wird[1]. Aber während diese Strahlenwirkung nach außen gewissermaßen gradlinig verlief, war es unendlich schwer, die Evangelischen in der deutschen Schweiz in ein näheres Verhältnis zur Genfer Kirche zu bringen. Mit großer Vorsicht und brüderlichem Entgegenkommen hat es Calvin aber nach langen Verhandlungen zustande gebracht, daß Zürich (mit Bullinger an der Spitze) und Bern sich mit ihm in der Abendmahlsfrage verständigten. So entstand auf Grund einer Vorlage Calvins, aber von Bullinger abgefaßt, eine Vergleichsformel in betreff des Abendmahls, der sogenannte Consensus Tigurinus, genauer die „Mutua consensio in re sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et Johannis Calvini“ 1549; nachdem sie von den übrigen schweizerischen Kirchen angenommen war, 1551 gedruckt (Niemeyer, Collectio Conf. 191ff., E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften 159ff.). In diesem Bekenntnis wird zwar die durch das Sakrament vermittelte Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus stärker betont als bei Zwingli, aber Calvin nähert sich darin doch den Züricher Glaubensgenossen, daß er alles Naturhafte in der Vorstellung vom Abendmahl entschieden ablehnt. „Non disjungimus a signis veritatem, quia fatemur, omnes qui fide amplectuntur illis oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere. Ipse intrinsecus spiritus praestat quod signa oculis et aliis sensibus figurant.“ Was Calvin in der Schweiz dadurch gewann, verlor er in seinen Beziehungen zu Deutschland.

§ 95. Calvins Verhältnis zu den deutschen Reformatoren. Sein Tod.

Calvin hatte sich anfangs den deutschen Reformatoren verwandter gefühlt als den schweizerischen, wie er sich ja auch in der ersten Ausgabe seiner Institutio in wesentlichen Punkten Luther angeschlossen hatte. Während seines Aufenthalts in Straßburg befestigte sich dieses sein Verhältnis besonders durch die Bekanntschaft mit Melanchthon. Über Zwingli urteilte er ziemlich

1. Ausführliches darüber bei G. Warneck, Abriß einer Gesch. d. prot. Missionen, 7. A. Berlin 1901, 23.

ungünstig, hielt die Abendmahlslehre desselben in dessen Erstlingsschriften für profan (C. Ref., Calv. op. XI, 438) und stellte ihn tief unter Luther. „Si inter se comparantur", schrieb er an Farel (C. Ref., Opp. vol. 11, 24), „scis ipse quanto intervallo Lutherus excellat". Selbst nach dem Erscheinen des Kurzen Bekenntnisses vom Abendmahl vom Jahre 1544 hat Calvin seine Hochachtung vor Luther nicht fallen lassen: „Ich habe oft gesagt, daß ich ihn noch als Knecht Christi anerkennen würde, auch wenn er mich einen Teufel schelten würde" (C. Ref., Opp. vol. 11, 774). Mit allem Nachdruck hielt er die Freundschaft mit Melanchthon aufrecht. „Obschon ich weiß und gerne bekenne, was für ein Abstand mich von Dir trennt", schreibt er ihm am 28. November 1552 (C. Ref., Opp. vol. 14, 416), „so kann ich es doch nicht verhehlen, daß eine Verletzung unserer Freundschaft der Kirche zu großem Nachteil gereichen würde. Um von allem andern abzusehen, kannst Du selbst ermessen, wie schmerzlich es für mich sein müßte, mich dem Manne entfremdet zu sehen, den ich wie keinen andern liebe und verehre, und den Gott, um die Augen der ganzen Kirche auf ihn zu lenken, nicht nur mit unvergleichlichen Gaben geschmückt, sondern auch als seinen vornehmsten Diener mit der Verwaltung der höchsten Dinge betraut hat". Aber nachdem in Deutschland während der Interimsstreitigkeiten (1549 ff.) der Melanchthonianismus bei den entschiedenen Lutheranern in Mißkredit gekommen war, empfanden diese eine Antipathie auch gegen den Calvinismus als unvermeidliche Folge. Als nun gar Calvin sich im Consensus Tigurinus mit den deutschen Schweizern geeinigt hatte, galt in den entschieden lutherischen Kreisen Deutschlands Luthers Endurteil über die Züricher auch über Calvin; von da an ist er in ihren Augen in der Abendmahlsfrage ein Häretiker, den man ebenso bekämpfen muß, wie Luther die Züricher bekämpft hat. So beginnt in Deutschland die bitterböse Polemik gegen die Calvinisten, die von jetzt ab ein paar Jahrhunderte die lutherische Theologie in der konfessionellen Frage ebenso beschäftigt wie die Polemik gegen Rom. Den Anfang dazu machte der Hamburger Pfarrer Joachim Westphal, der zwischen 1552 und 1554 Streitschriften gegen Calvin erscheinen ließ. Dieser antwortete in seiner Schrift: „Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante hac brevi consensionis mutuae formula complexi sunt" 1554 (C. Ref., Opp. vol. 9, 5 ff.). Damit war eine neue Phase des Abendmahlstreites eröffnet; er führte eine Entfremdung der Lutheraner und Calvinisten herbei, die der inneren Entwicklung des Protestantismus auf lange Zeit hinaus zu großem Schaden gereicht hat[1].

In Genf herrschte der Reformator im letzten Dezennium seines Lebens mit einer unangefochtenen moralischen Souveränität. Großes Interesse wandte er dabei der Heranbildung eines seinem Geiste entsprechenden theologischen Nachwuchses zu. Im Jahre 1559 wurde zu Genf eine theologische Schule gegründet und ein begeisterter Gesinnungsgenosse Calvins, Theodor Beza, an

1. Vgl. R. Stähelin, RE.[3] 3, 679–681.

deren Spitze gestellt; einen großen Teil des Unterrichts übernahm aber Calvin selbst; dieser bestand wesentlich in Schrifterklärung, wie damals auf den evangelischen Universitäten Deutschlands auch. Es war die letzte große Organisation, die er schuf, die aber für die Zukunft, für die Fortsetzung seines Werkes nach seinem Tode, von größter Wichtigkeit werden mußte. Der Ruf seines Namens zog Scholaren in Menge an, besonders aus Frankreich, dessen evangelische Bevölkerung die Genfer Akademie bald recht als ihre Hochschule betrachtete. Die letzten Lebensjahre Calvins waren durch Krankheit sehr gehemmt; trotzdem arbeitete er, selbst schon ein halb Sterbender, mit ungebrochener Selbstüberwindung, bis seine Kräfte definitiv brachen. Mit klarem Bewußtsein und festem Glauben nahm er von dem Sterbebette aus Abschied vom Genfer Rat und von der Geistlichkeit mit ernsten Mahnungen zum Gottvertrauen und zum Festhalten an den eingeführten Ordnungen. Auch Farel war von Neuenburg herüber gekommen, um ihn noch einmal zu besuchen. Die letzten Worte, die Calvin diesem seinem alten Freunde schrieb, waren ein festes Bekenntnis zum Heilande: „Satis, quod Christo vivo et morior, qui suis lucrum est in vita et in morte". Am 27. Mai 1564 starb Calvin, „un caractère d'une grande majesté", wie der Rat der Stadt Genf ihn am Tage nach seinem Tode in seiner Sitzung bezeichnete[1].

Der Hauptinhalt seiner gesamten Theologie ist in seiner Institutio niedergelegt. Einzigartig in der Reformationsliteratur durch ihre innere Kraft hat sie auf Jahrhunderte das theologische Denken der reformierten Kirchen beherrscht und übt ihren Einfluß noch heute aus. Man wird daher, wenn man den Calvinismus darstellen will, ihr voran eine besondere Beachtung schenken müssen.

Zweiter Abschnitt:

Calvins Institutio religionis christianae.

Jul. Köstlin, Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Theol. Stud. u. Krit. 1868, Heft 1 u. 3.

§ 96. Entstehung und Entwicklung der Institutio.

Die Institutio selbst hat eine komplizierte Entwicklungsgeschichte, aus der wir nur die wichtigsten Einzelheiten vorführen können. Als unsere Grundlage benutzen wir die Texte der Werke Calvins im Corpus Reformatorum, wo in Band 29, Opera vol. 1, die Editionen von 1536 und 1539, in Band 30, Opera vol. 2 die letzte Hauptausgabe von 1559 vorliegt. Letztere ist die abschließende Arbeit Calvins; so wertvoll die früheren Ausgaben für das richtige Verständnis der Schlußausgabe sein mögen, man wird sich doch

1. R. Stähelin a. a. O. S. 681–683.

stets, wenn es sich um die abgeschlossene Gestalt des calvinischen Denkens handelt, an dieser Ausgabe orientieren. Denn sie ist es, die ihr Verfasser als sein wichtigstes Vermächtnis der Nachwelt hinterlassen hat.

Die erste Ausgabe der Institutio religionis christianae (Corp. Ref. 29, Op. Calvini vol. 1, 9–248) zeigt in ihren vier ersten Kapiteln eine wesentliche Abhängigkeit von Luthers Katechismus, dem sie im Gange folgt: 1) de lege, 2) de fide, 3) de oratione, 4) de sacramentis, ubi de baptismo et coena Domini (daran schließen sich aber, entsprechend dem apologetischen Zwecke des Buches, zwei selbständige polemische Kapitel), 5) quo sacramenta non esse quinque reliqua, quae pro sacramentis hactenus vulgo habita sunt, declaratur, tum qualia sint, ostenditur, 6) de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Als Summe der christlichen Lehre stellt der Verfasser die Erkenntnis Gottes und unserer selbst hin und letztere wieder als Erkenntnis von Sünde und Gnade. Ist das alles auch als lutherisches Gedankengefüge zu beurteilen, so tritt doch Calvins Eigentümlichkeit schon hier deutlich wahrnehmbar hervor. Charakteristisch, gerade wegen der späteren Entwicklung, „steht an der Spitze der Satz, daß alles zu Gottes Ehre geschaffen und ihm als dem souveränen Herrscher zu dienen bestimmt ist"; die Lehre von der Buße und vom Gesetz (Opp. vol. I, 49ff.) zeigt die Gestaltung des christlichen Lebens; in der Abendmahlslehre wird (Kap. 4, vol. I, 120ff.) die Realpräsenz abgelehnt und den Einsetzungsworten ein tropischer Sinn beigelegt. In dem Kapitel über „die christliche Freiheit" wird anläßlich der Frage, „wie der dieser Freiheit teilhaftige Christ zu menschlicher Gesetzgebung sich verhalte", über die Grundlehren der kirchlichen Gewalt und über die weltliche Obrigkeit verhandelt. Die Befugnisse der Geistlichen werden geistlich aufgefaßt: „sie sollen mit dem Worte Gottes, zu dessen Dienern und Verwaltern sie eingesetzt sind, mutig alles wagen, seiner Majestät alle Macht Ehre und Hoheit dieser Welt unterthan machen, durch dasselbe über alle von den Höchsten bis zu den Geringsten gebieten, das Haus Christi bauen, das Reich Satans zerstören, die Schafe weiden, die Wölfe tödten, die Gelehrigen ermahnen und unterrichten, die Widerspänstigen und Hartnäckigen tadeln und überführen, lösen, binden, donnern und blitzen, aber alles mit dem Worte Gottes" (Op. vol. I, 27. 208f.)[1].

Die zweite Ausgabe der Institutio vom Jahre 1539 sollte ein Lehrbuch für Studierende sein, damit sie zu einem richtigen Lesen der Heil. Schrift angeleitet würden. Der Umfang des Werkes ist um das Dreifache gewachsen. Als charakteristisch tritt hier hervor, daß eine Lehre von der Autorität und Eingebung der Heil. Schrift vorangestellt und durch die Lehre vom Testimonium Spiritus Sancti begründet wird (Op. vol. I, 295f.). Calvin ist der erste Theologe, der diese Lehre aufstellt und ausbildet. Im Gegensatz zu der katholischen Anschauung, daß die Bibel ihre Autorität erst der Kirche

1. Vgl. J. Köstlin, ThStKr. 1868, S. 21ff. E. F. K. Müller, Symbolik 383f. R. Stähelin RE.[3] 3, 659.

verdanke, lehrt Calvin „ein unmittelbares inneres göttliches Zeugnis, welches uns eine über alle menschlichen Schlüsse erhabene Gewißheit von der Autorität der H. Schrift giebt", an welche sich dann andere im Inhalt und Charakter der H. Schrift liegenden Kriterien anschließen sollen (Köstlin a. a. O. S. 38). Sodann wird die Prädestinationslehre nachdrücklich betont, im Gegensatz zu „gewissen Theologen" (d. i. Melanchthon u. a.), die sie zurückstellen, und Calvin baut sie schon hier im Sinne einer doppelten Vorherbestimmung weiter aus. Die Konsequenz davon ist, daß die Sünde nicht sowohl auf Gottes Zulassung, als vielmehr auf seine Macht zurückgeführt wird. „Quum pari morbo laboremus naturaliter omnes, soli illi convalescunt, quibus medicam manum admovere domino placuit. Alii, quos justo judicio praetermittit, in sua putredine tabescunt, donec absumantur" (a. a. O. 358). So schroff und vollständig trägt er hier diese Lehren schon vor, „daß er Wesentliches später nie mehr beizufügen hatte" (Köstlin).

Systematisch am vollkommensten ist die dritte und letzte Hauptausgabe vom Jahre 1559 (C. Ref. Opera vol. 2). Sie baut sich in vier „Büchern" auf, deren jedes wieder aus Kapiteln und Paragraphen besteht. Das erste Buch, betitelt „De cognitione Dei creatoris", beginnt mit der Darlegung der rechten Gottes- und Selbsterkenntnis, handelt dann von der Heiligen Schrift (Kap. 6ff.) als der rechten Quelle und Norm dieser Erkenntnis und wiederholt dabei mit Schärfe und Entschiedenheit seine Anschauung von der unbedingten Autorität der heil. Schrift und zum Beweise dafür (Kap. 7) die Lehre vom Testimonium Spiritus Sancti internum, wie er es bereits in der 2. Auflage gegeben hatte. Die Lehre von Gottes Wesen erneuert die altkirchliche Trinitätslehre; daran schließt sich die Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt. Das zweite Buch handelt „De cognitione Dei redemptoris in Christo, quae patribus sub lege primum, deinde et nobis in evangelio patefacta est". Es beginnt mit der Lehre von der Sünde, geht über zu der vom Verlust der Freiheit und der gänzlichen Verdammlichkeit der gefallenen Natur des Menschen. Der verlorene Mensch findet nur in Christus Erlösung. Er ist durch das mosaische Gesetz schon dem alttestamentlichen Volke bekannt, aber erst durch das Evangelium uns ganz geoffenbart. Das alttestamentliche Gesetz hatte nämlich den Zweck, die Hoffnung auf das Heil in Christo zu pflegen, bis er selbst käme (Kap. 7). Es folgt (Kap. 8) die Erklärung des Dekalogs („Legis moralis explicatio"), wobei im Anschluß an den Grundtext das Bilderverbot als das zweite Gebot gezählt wird. Ähnlichkeit und Unterschied des Alten und des Neuen Testaments werden besprochen, aber beide doch in der Hauptsache als das einheitliche Lebensgesetz für die Heilsgemeinde gedacht. Die Menschwerdung Christi und überhaupt die ganze Lehre von seiner Person wird im Anschluß an das altkirchliche Dogma dargestellt. Eigentümlich ist Calvin dagegen die deutliche Aufstellung der Lehre von den drei Ämtern Christ, um die Fülle seines Heilswerks sich zu vergegenwärtigen, des „munus propheticum, regnum et sacerdotium" (Kap. 15). Eine Darlegung über das Verdienst Christi, durch das er uns die Gnade Gottes und das Heil erworben hat, schließt dieses Buch (Kap. 17).

Das dritte Buch enthält die Lehre von der Heilszueignung, ihren Früchten und Wirkungen, unter dem Titel „De modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus consequantur". Es beginnt mit dem Hinweis auf die geheime Wirksamkeit des Heil. Geistes, der die für das Heil Bestimmten zum Glauben bringt. Über den Glauben handelt Kap. 2 in breiter Ausführung. Im Zusammenhang damit steht die Lehre von der Buße (Kap. 3ff.) mit starker Polemik gegen die römische Theorie und Praxis. Es folgt die Beschreibung des christlichen Lebens (Kap. 6ff.) und der trostreiche Ausblick auf das zukünftige Leben („Meditatio futurae vitae" Kap. 9). Erst jetzt kommt die „Rechtfertigung" an die Reihe (Kap. 11ff.) dann die „christliche Freiheit" (Kap. 19), das Gebet als Übung des Glaubens (Kap. 20). Die Erfahrung lehrt, daß nur ein Teil der Menschen diesen Heilsweg wandelt. Die Erklärung dafür gibt Calvin jetzt durch seine streng supralapsarische Lehre von der Gnadenwahl, wonach Gott von Ewigkeit her das Heil den Einen bestimmt, den Andern versagt hat (Kap. 21ff.). Die ganze Prädestinationslehre ist also hier quasi a parte post als Erklärungsgrund eingefügt, während sie sachlich doch die Voraussetzung des ganzen Heilsweges bedeutet. Ein Anhangskapitel (25) handelt (De resurrectione altera) von der seligen Hoffnung der erwählten Erdenpilger. Das vierte Buch ist der Kirche gewidmet, die hier als das Mittel gedacht wird, durch das uns Gott in die Gemeinschaft mit Christus einladet und in ihr uns fest hält. Die Überschrift lautet „De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet". Den Eingang bildet eine Abhandlung von der wahren Kirche mit einer Polemik gegen die falsche (Kap. 1f.). Als wichtigstes Stück folgt dann der Abschnitt über Kirchenlehrer und Kirchendiener (Kap. 3); denn Calvin konstruiert sein Kirchenideal nicht von unten her, von der Gemeinde aus, sondern von oben her, von dem Dienst am göttlichen Worte her, aristokratisch-oligarchisch, die Geistlichen haben die Leitung durch das göttliche Wort, die Laien müssen folgen. Unterstützung erfährt unser Glaube nächst der Predigt des Wortes Gottes durch die Sakramente (Kap. 14ff.), wobei besonders Kap. 17 vom Abendmahle handelt. Eine Polemik gegen die römische Lehre von der Messe und von den Sakramenten schließt sich daran. Von dem geistlichen Regimente wendet sich der Autor schließlich hinüber zum weltlichen, um die Grundzüge eines christlichen bürgerlichen Gemeinwesens zu zeichnen: Kap. 20, De politica administratione. So ist Gott und Welt, Christus und die Heilsgemeinde, Gnade und Verdammnis, Kirche und Staat — alles in ein System gebracht, dessen Urheber der Ansicht ist, daß er alles direkt aus dem Worte Gottes abgeleitet hat. Auf Schritt und Tritt hat man das Gefühl, daß der Autor nicht sein Ich, sondern das Wort Gottes reden läßt. Gerade diese keusche Zurückstellung der eigenen geistigen Arbeit gegenüber der allbeherrschenden Majestät des göttlichen Wortes hat dem Werke seinen wuchtigen Nachdruck verliehen, daß es auf Jahrhunderte die theologische Bildung der reformierten Welt geleitet und beherrscht hat. Da dort kein einziges kirchliches Bekenntnis zu allgemeiner Autorität gelangt ist, war es von größter Wichtigkeit, daß

man sich in reformierten Kreisen überall in gleicher Weise an Calvins Institutio orientieren konnte: sie hat die Einheit der theologischen und kirchlichen Denkweise aufrecht erhalten und von Generation zu Generation weiter gepflegt, bis der Sturm der destruktiven Aufklärung sie auf einige Zeit außer Wirksamkeit setzte. Der neuere Pietismus (Tholuck, Krummacher) erweckte sie zu neuem Leben, und Köstlins sorgfältige Abhandlung (1868) lenkte die Aufmerksamkeit der theologischen Fachgenossen auf den geistigen Reichtum, den das Werk des größten Dogmatikers des Reformationszeitalters in sich schließt und der, soviel davon auch veraltet sein mag, doch des Anregenden noch unendlich viel bietet, für die Gegenwart und gewiß auch für die Zukunft bei allen denen, die den Zusammenhang der heutigen evangelischen Kirche mit der des Reformationszeitalters pflegen wollen.

§ 97. Die Eigentümlichkeiten des Calvinismus nach der letzten Hauptausgabe der Institutio (1559).

Richten wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr auf die wichtigsten einzelnen Lehrstücke der Institutio, soweit sie spezielle Eigentümlichkeiten des calvinischen Systems in der abschließenden dritten Ausgabe darbieten, so muß zunächst in der Gotteslehre im ersten Buche auf Calvins Lehre von den Quellen und Normen der religiösen Wahrheit hingewiesen werden. Schon oben war bei der zweiten Ausgabe der Institutio bemerkt worden, daß Calvin als erster protestantischer Theologe die Lehre vom Testimonium Spiritus Sancti internum aufgestellt hat: Dieses ist schließlich das bestimmende Moment für unsern Glauben an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift (C. Ref., Opera vol. 2, 56ff., Lib. I, Kap. 7). „Spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse quod divinitus erat mandatum“ (a. a. O. pag. 59). „Etsi (scriptura) reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit, quum per Spiritum obsignata est cordibus nostris“ (a. a. O. pag. 60, Lib. I, Kap. 7, § 5). Und zwar denkt sich Calvin dabei „die Gesamtheit der biblischen Schriften gleichmäßig, so zu sagen en bloc, göttlich legitimirt“[1]. Und die Gläubigen sollen annehmen, daß ihr Inhalt „aus dem Himmel geflossen sei“. „Quoniam ... scripturae solae exstant, quibus visum est Domino suam perpetuae memoriae veritatem consecrare, non alio jure plenam apud fideles autoritatem obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces illic audirentur“ (Lib. I, Kap. 7, § 1). Tenendum ..., non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, autorem ejus esse Deum. Itaque summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur“ (Lib. I, Kap. 7, § 4). Daher gebührt dem Worte Gottes gegenüber unbedingter Gehorsam der ganzen Welt. „Prophetae et apostoli ... sacrum Dei nomen proferunt, quo ad obsequium cogatur totus mundus“ (a. a. O.). Die in der Bibel

1. Köstlin in ThStKr. 1868, 417.

vorliegende Schriftensammlung Alten und Neuen Testaments wird rein dogmatistisch als einheitliche Willensoffenbarung Gottes an die Menschheit aufgefaßt, die ihr im unbedingten Glaubens- und Lebensgehorsam zu entsprechen hat. Daraus fließt der gesetzliche Charakter des Christentums, der den ganzen Calvinismus innerlich durchzieht. Calvins Wappensiegel zeigt eine ausgestreckte Hand; sie hält ein Herz, aus dem eine Flamme nach oben schlägt; dazu die Umschrift „Im Buche ist mir vorgeschrieben" (Psalm 40, 8. — Vgl. Henry, Calvin 1, 46). Das entspricht genau seiner Theorie. Diese Auffassung der Bibel als eines vom Himmel stammenden Gesetzeskodex mußte natürlich jedes geschichtliche Verständnis der einzelnen Bestandteile des heiligen Kodex unmöglich machen, und von der freien Forschung in und an der Bibel, die in der lutherischen Kirche seit Luther vorhanden war, findet sich bei Calvin und in der reformierten Kirche keine Spur.

Calvins Stellung zu den ökumenischen Symbolen ist am deutlichsten durch die von ihm herrührende Confessio Gallicana vom Jahre 1559 Art. 5 (Niemeyer 530) charakterisiert, wo es heißt „Omnia ad (Scripturae Divinae) regulam et praescriptum examinari et exigi oportere. Quamobrem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea". Also wie Luther war auch er von der Schriftgemäßheit ihres Inhalts überzeugt und hielt sich in der Lehre an sie gebunden. Im Katechismusunterricht (Catechismus Genevensis) hat er das Apostolicum ausgiebig benutzt; die Trinitätslehre und Christologie des Nicaenum und des Athanasianum führt er, gewissermaßen unkritisiert, als dogmatischen Stoff in seinen Lehrschriften mit sich, allerdings ohne viel Gebrauch davon zu machen, weil er seine Theologie wesentlich aus der H. Schrift aufbauen will[1]. Die Dignität der ökumenischen Symbole irgendwie herabzusetzen, ist nie seine Absicht gewesen. Wenn ihm trotzdem über das Nicaenum gelegentlich unfreundliche Äußerungen entschlüpft sind, so wird man diese als Stimmungsurteile ohne prinzipielle Bedeutung auffassen müssen. Dahin gehört die seit Jahrhunderten zu seinen Ungunsten zitierte Bemerkung in einer (jüngeren) polemischen Schrift „Adversus Caroli calumnias" vom Jahre 1545, wo er in den Ausdrücken des Nicaenum „Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero" eine „Battologia" findet; diese „repetitio" der Worte sei dichterischer Art, mehr zum Singen geeignet als zur Formel eines Bekenntnisses, in dem keine Silbe überflüssig sein dürfe[2]. Kurz vor seinem Tode aber kam er in

1. In der Refutatio errorum Michaelis Serveti vom Jahre 1553, Corp. Ref. 36 (Calv. op. 8), 555, bekennt sich Calvin ausdrücklich zur altkirchlichen Trinitätslehre als zu dem „adorandum trinae unitatis Dei mysterium: Fatemur cum sancta et universali Dei ecclesia, unam esse Dei essentiam, tres personas distinctas, non confusas".

2. „Vides autem in his verbis esse battologiam, Deum de Deo lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Quorsum ista repetitio? An vel emphasim habet ullam vel majorem expressionem? Vides ergo carmen esse, magis cantillando aptum quam formulam confessionis, in qua syllabam unam redundare absurdum est." Corp. Ref. 35 (Calv. op. 7), 315 squ.

seiner „Brevis admonitio ad fratres Polonos“ vom Jahre 1563 noch einmal auf diese Stelle des Nicaenum zurück und suchte sie jetzt, obgleich der Ausdruck hart sei, doch aus einer guten Absicht der Konzilsväter zu erklären: sie hätten wollen dadurch einer dogmatischen Irreführung vorbeugen; und das „Symbolum Athanasii“ wird sogar dafür als Parallele angeführt[1]. Ja, indem er hinzufügt „(Athanasii) qui illic praefuit et totam actionem moderatus est“, läßt er durchblicken, daß er (jetzt wenigstens, 1563!) das Symbolum Quicunque als ein Erzeugnis des Athanasius selbst annimmt[2].

In die Lehre von der Sünde wirkt bei Calvin der Determinismus der Gotteslehre hinein: Die Ansteckung der Menschheit durch Erbsünde hat ihren Grund nicht in der Substanz des Fleisches oder der Seele des ersten Menschen, sondern — in der Verordnung Gottes, daß derselbe die Gaben, die er für sich und die Seinen empfangen hatte, auch für sich und die Seinen verlieren sollte. „Neque enim in substantia carnis aut animae causam habet contagio; sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut, quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul ac perderet“ (Lib. II, Kap. 1, § 7). Und an der Stelle, wo er über die bald zu besprechende Prädestination handelt, stellt er jene „Verordnung auf Eine Linie mit diesem horribile decretum“. Nicht auf natürliche Weise ist die

1. „Porro quod in symbolo Niceno Deus ex Deo vocatur, tametsi dura est loquutio, non tamen alio tendit, nisi obstaculo non esse discrimen inter personas, quominus una sit essentia. Ideo sic resolvi debet oratio: quamvis ex Deo sit, est tamen Deus, et quidem verus Deus. Imo verisimile est, quum fraudem metuerunt sancti patres, consulto illud additum curasse: Deum verum de Deo vero. Certe hanc fuisse concilii mentem ex symbolo Athanasii colligitur, qui illic praefuit, et totam actionem moderatus est.“ Corp. Ref. 37 (Calv. op. 9), 657. — Damit erledigen sich die Bemerkungen über diesen Punkt bei Köllner, Symbolik I (1837), S. 48 u. 50 und seiner Gewährsmänner Th. Ittig, Historia conc. Nic. Lips. 1712, § 38 und Christoph Sand, Nucleus hist. eccl. 2. Ed. Col. 1676. 4°. p. 169.

2. Damit erledigt sich auch, was R. Stähelin über Calvins Streit mit Caroli vom Jahre 1537 berichtet: Ein aus Frankreich vertriebener Theologe Caroli hatte Calvin in Genf der Häresie angeklagt und verlangt, daß er zu seiner Rechtfertigung die drei ökumenischen Symbole unterschreibe. Calvin habe sich geweigert mit der Erklärung, daß er das sog. athanasianische Bekenntnis nie für echt angesehen habe, und daß eine rechte Kirche es nie gebilligt haben würde. („Nos in Dei unius fidem jurasse, non Athanasii, cujus symbolum nulla unquam legitima ecclesia approbasset“, schreiben die Genfer Prediger 1537 an die Berner bei Henry 1, 181.) Caroli habe darauf hin Calvin des Arianismus angeklagt, dieser aber das Verlangen gestellt, sich vor einer Synode zu Bern verantworten zu dürfen. Das geschah 1537. Die Synode billigte Calvins Bekenntnis und wies das von Caroli gestellte Verlangen der Zustimmung zu den drei Symbolen als ungehörig zurück. — Calvin hat aber selbst dazu erklärt, daß ihm und den andern Geistlichen dabei nicht in den Sinn gekommen sei, diese Symbole zu verwerfen oder ihrer Dignität Abbruch zu tun. „Calvino quidem et aliis propositum nequaquam erat, symbola abjicere aut illis denegare fidem.“ Sie wollten nur nicht auf Veranlassung eines Caroli „ad alterius praescriptum loqui“. Corp. Ref. 35 (Calv. op. 7), 315. — Vgl. Ed. Bähler, Petrus Caroli und Joh. Calvin. Separatabdruck aus d. Jahrb. f. Schweizerische Geschichte, Bd. 29 (1904), S. 41—168. Aug. Lang, Joh. Calvin, L. 1909, S. 40ff. Loofs, Dogmengesch.[4] 881.

Menschheit durch die Schuld des Urvaters aus der Gnade gefallen. „Neque enim factum est naturaliter, ut a salute exciderent omnes, unius parentis culpa.... Quaero, unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? ... Decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat" (Lib. III, Kap. 23, § 7).

In der Lehre von der Erlösung ist charakteristisch die Hervorhebung der Ehre und Majestät Gottes, die sich darin offenbart und der sich der Gläubige in Selbstdemütigung unbedingt zu unterwerfen hat. Das Erste, was in der Rechtfertigung zu beobachten ist, sagt er Lib. III. Kap. 13, § 1, zielt darauf, daß Gottes Herrlichkeit unverletzt und gewissermaßen wohl verwahrt stehen bleibt („ut Domino illibata constet ac veluti sarta tecta sua gloria"). Deutlicher kommt dieser Gedanke in der Lehre von der Prädestination zum Ausdruck; dieselbe wird aber merkwürdiger Weise in der Institutio erst am Schlusse der Erlösungslehre erörtert. Wir müssen es daher auch bis dahin verschieben.

Die Christologie erfährt eine eigentümliche Behandlung in der Lehre von der Menschheit Christi oder vom „Fleische Christi" (caro Christi). Calvin vindiziert dem „Fleische Christi" eine heilsmittlerische Bedeutung nicht bloß für das historische Erlösungswerk, indem der Heiland als Mensch litt und starb, sondern darüber hinaus für das geistliche Leben der Gläubigen überhaupt: durch das Fleisch Christi geht das höhere geistliche Leben von Christus auf die Gläubigen über. Da diese Anschauung besonders in der Abendmahlslehre zur Anwendung kommt, so soll dort näher darüber die Rede sein.

Das Werk Christi wird von Calvin unter dem Titel der drei Ämter zusammengefaßt, „munus propheticum, regnum et sacerdotium" (Lib. II, Kap. 15), aber merkwürdiger Weise in dieser Reihenfolge, während doch das regnum Christi erst auf Grund seines sacerdotium möglich ist.

Die Rechtfertigung lehrt er als imputative und sola fide (Lib. III, Kap. 11), mit ihr verbunden die Heiligung: Christus rechtfertigt nicht, ohne zugleich zu heiligen (Lib. III, Kap. 11, § 19). Gleichzeitig mit der Sorge um das Heil dringt daher Calvin auf die Heiligung: die wiedergeborene Persönlichkeit soll sich Gotte zum Opfer bringen; die christliche Freiheit bewährt sich hauptsächlich in der Selbstverleugnung (Lib. III, Kap. 19). Als Norm dient dazu auch für die Gläubigen das Gesetz; in aller Deutlichkeit lehrt Calvin bereits den „Tertius usus legis" Lib. II, Kap. 7, § 12.

Als letzten Grund für diese Theorie vom Heilswege und Heilsleben führt Calvin hier Lib. III, Kap. 21 „Die ewige Erwählung" an. Nach einem ewigen unveränderlichen und unwiderstehlichen Ratschlusse hat Gott einen Teil der Menschen zum Heil erwählt, um an ihnen seine Barmherzigkeit zu zeigen, die übrigen aber verdammt, um an ihnen seine Strafgerechtigkeit zu offenbaren. Zu erfahren, wer erwählt sei, wer nicht, kann nur den Neu-

gierigen einfallen. Da die Gebote Gottes an alle ergehen, haben alle so zu handeln, als seien sie erwählt. So muß sich aus den Erwählten eine Kirche bilden, welche mit strenger Zucht dem christlichen Leben auf Erden Bahn bricht. Calvin überbot so die Prädestinationslehre Augustins, indem er nach Gottschalks Vorgange eine Vorherbestimmung auch zum ewigen Verderben lehrte. „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque, prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus" (Lib. III, Kap. 21, § 5, Op. vol. 2, 623).

Calvin kam zu diesem „Decretum horribile", wie er es selbst nennt (Op. vol. 2, 704), durch seinen Gottesbegriff. Gott als der absolut Erhabene will erstens seine Barmherzigkeit, zweitens seine Gerechtigkeit erweisen. Zu diesem beiderseitigen Zwecke bedarf er entsprechender Objekte, an denen er einerseits seine Barmherzigkeit, andrerseits seine Gerechtigkeit offenbaren kann. Er schafft deshalb erstens zu beseligende, zweitens zu verdammende Menschen. Zu diesem zweiten Zwecke ordnet Gott auch den Sündenfall an. Das ist das Neue an Calvins System, der später sogenannte Supralapsarismus: Gott ist im System gedacht gewissermaßen supra lapsum stehend, als er das „Decretum horribile" faßt. Das Decretum steht logisch vor dem Falle; es ordnet ihn an. So schreckt also Calvin nicht vor der Konsequenz zurück, Gott zum Auctor peccati zu machen. Er meint allerdings, das sei nur menschliche Betrachtungsweise; von Gott aus gesehen, werde sich alles in Harmonie auflösen, was wir von unserm beschränkten kreatürlichen Standpunkte aus eben nicht erkennen. Er nennt es ein „frigidum commentum", den Fall des ersten Menschen von der göttlichen Verordnung auszuschließen (Lib. III, Kap. 23, § 7). Gott verordnet die Sünde als Mittel zur Verwirklichung seines absoluten Willens. Ist ferner der Ratschluß unwiderstehlich, so wirkt auch die Gnade an den Erwählten absolut determinierend, daß sie den Glauben und den heiligen Geist nicht verlieren können. An den Verworfenen aber sind alle Gnadenmittel wirkungslos.

Gegen diese Lehre erheben sich die schwersten Bedenken. Denn 1) die persönliche Kreatur muß stets als sittliches Wesen gedacht werden, muß also in irgendwelcher Weise über ihre eigene Seligkeit mit entscheiden können. 2) Die Heiligkeit Gottes verträgt sich nicht mit der Verordnung der Sünde. Nun behauptet zwar Calvin, daß Gott nach seinem verborgenen Willen nicht Auctor peccati sei; aber wir können über Gott doch nur nach seinem offenbaren Willen urteilen; denselben müssen wir aber von aller Sünde rein fern halten. 3) Der schlimmste Fehler aber liegt in Calvins Vorstellung von den Eigenschaften Gottes; er denkt sich die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit als zwei isoliert wirkende Eigenschaften Gottes; aber in jeder Eigenschaft Gottes wirkt der eine Gott mit all seinem Wesen; die Eigenschaft Gottes ist nur das Wesen Gottes nach einer Richtung hin gedacht; wo Gott also barm-

herzig ist, da muß er auch zugleich gerecht sein, und umgekehrt, wo er gerecht ist, da kann er nicht aufhören, zugleich barmherzig zu sein.

Überblicken wir so die ungeheure Tragweite der Prädestinationslehre Calvins, so wird man sie im System Calvins in der Gotteslehre erwarten, da wo die Beziehungen Gottes zur Menschheit in Frage kommen, und dann müßte man erwarten, daß von da aus auch die ganze Lehre von der Sünde bestimmt würde. Calvin hat das nicht getan. Er hat sie in der Lehre von der Heilserlangung an den Schluß der ganzen Ausführung gestellt, nur um die Heilszuweisung aus Gnade zum Abschluß zu bringen. Daß diese Anordnung bei Calvin einen ganz besondern Grund hat, liegt auf der Hand: er wollte nur ein für ihn unabweisbares praktisch-religiöses Interesse befriedigen, aber nicht die Prädestination zum Ausgangspunkte theologischer Spekulationen machen. Es ist also doch ein Beweis seiner keuschen Zurückhaltung, daß er der Prädestinationslehre keine zentrale Stellung gegeben hat. Stellt man aber, ohne auf die persönliche Stimmung Calvins an dieser Stelle Rücksicht zu nehmen, das durch ihn beeinflußte reformierte Gedankengefüge dar, so wird man konsequent die Prädestinationslehre dahin stellen müssen, wohin sie im System gehört, in die Gotteslehre.

Die vollständige Ausgestaltung der calvinischen Gnadenwahllehre wurde in der Schweiz nur in Genf angenommen; der Consensus Genevensis vom Jahre 1552 ist ihr treuer Ausdruck; das Verhältnis der reformierten Kirchen zu ihr soll uns später beschäftigen. Hier sei nur bemerkt, daß noch bei Lebzeiten Calvins Sebastian Castellio und Hieronymus Bolsec gegen die calvinische Prädestinationslehre Widerspruch erhoben, aber ohne Erfolg[1] (S. 393).

Obgleich nun heute das ethisch-evangelische Empfinden gerade an dem „horribile decretum“ der calvinischen Lehre Anstoß nimmt, ist es merkwürdiger Weise im 16. Jahrhundert nicht die Prädestinationslehre gewesen, die zwischen Luthertum und Calvinismus schroffe Polemik entfacht hat. Denn ohne eine Lehre von der ewigen Erwählung zum Heil konnte auch das Luthertum nicht auskommen, um das Heil des Menschen unter Ausschluß aller Verdienste allein auf die absolut freie Gnade Gottes zu gründen. Auch wußte man doch recht gut, daß Luther selbst in seiner Schrift De servo arbitrio über den absoluten Willen Gottes Sätze ausgesprochen hatte, die den calvinischen sehr verwandt waren, und die Luther zeitlebens nie zurückgenommen hat. Der schroffe Gegensatz zwischen Luthertum und Calvinismus, der bis zur Jahrhunderte langen gegenseitigen Bekämpfung der Konfessionen führte, hat vielmehr seinen Grund wesentlich in der Abendmahlslehre. Sie ist ein Teil der Lehre von der Kirche, die Calvin im vierten Buche seiner Institutio behandelt.

Die Kirche ist durchaus frei, gebunden nur an den Buchstaben der h. Schrift; ihm haben sich alle Verhältnisse der Kirche, der Gottesdienst und das christliche Leben in allen seinen Beziehungen, auch den bürgerlichen,

1. Über Castellio vgl. Henry, Leben Calvins 1, 389; über Bolsec Stähelin, Calvin 2, 273.

unterzuordnen. Kennzeichen (Symbola, notae) für das Vorhandensein der Kirche sind, wie bei Luther, die Predigt des Wortes Gottes und der Gebrauch der Sakramente, die „nirgends sein können, ohne Frucht zu bringen". Lib. 4, Kap. 1, § 10f.: „Symbola ecclesiae dignoscendae, verbi praedicationem sacramentorumque observationem posuimus. Nam haec nusquam esse possunt quin fructificent, et Dei benedictione prosperentur. Non dico, ubicunque praedicatur verbum, illic fructum mox exoriri; sed nullibi recipi et statam habere sedem, nisi ut suam efficaciam proferat. Utcunque, ubi reverenter auditur evangelii praedicatio, neque sacramenta negliguntur, illic pro eo tempore, neque fallax neque ambigua ecclesiae apparet facies". Ihre Autorität ist zu achten, die Einheit mit ihr festzuhalten. Die Verletzung ihrer Autorität sieht Gott an als ihm selbst geschehen. „Sic ejus autoritatem commendat, ut dum illa violatur, suam ipsius imminutam censeat". Die Kirche ist die Columna veritatis (1. Tim. 3, 15) und die Sponsa Christi (Eph. 1, 23 et 5, 27). „... Unde sequitur, discessionem ab ecclesia, Dei et Christi abnegationem esse ... Quare notas illas diligenter animis impressas teneamus". Charakteristisch ist nun in der Lehre von den Gnadenmitteln, die der Kirche verliehen sind, besonders Calvins Abendmahlslehre. Sie ist tatsächlich eine Anwendung seiner Erwählungslehre, obgleich Calvin selbst eine Beziehung der Lehre von den Gnadenmitteln zur Prädestinationslehre direkt nicht aufgestellt hat: nur die Gläubigen (das sind aber die Erwählten) genießen die Wirkung Christi.

Im Unterschiede von Zwingli behauptet Calvin den sakramentalen Charakter des Abendmahls, von Luther wich er nur in der Vorstellung vom Modus des Vorganges der sakramentalen Wirkung ab; man kann aber nicht sagen, daß Calvins Theorie weniger Schwierigkeiten biete als die Luthers, wie wir gleich sehen werden. Zwingli hatte durch die Abendmahlsfeier hauptsächlich die historische Tatsache des Todes Christi den Teilnehmern in Erinnerung bringen wollen; Calvin lehrt dagegen eine innige Verbindung der gläubigen Seele mit dem Erlöser und zwar denkt er sich diese Verbindung vermittelt und vollzogen durch die verklärte Menschheit Christi, durch seinen Leib oder genauer durch sein Fleisch, durch die „Caro Christi". Auf wunderbare Weise strömt aus der Gottheit Christi dem Fleische Christi Leben und Kraft zu, so wird es selbst zu einer reichen, unerschöpflichen Quelle: alle von ihm geleisteten Wohltaten werden im Abendmahle den Gläubigen zugeteilt, real, von oben her, „aus der Substanz des Fleisches Christi", das aber nicht in das Brot eingeht (was gegen Luther bemerkt sein soll: ein mündlicher Genuß findet nicht statt, sondern eine Speisung der Seele, „animae cibus" Lib. 4, Kap. 17, § 32). Dazu Lib. 4, Kap. 17, § 9: „Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Iam quis non videt, communionem carnis et sanguinis Christi necessariam esse omnibus qui ad coelestem vitam aspirent?" Aber dieser Modus bleibt für Calvin selbst ein unergründliches Geheimnis; er fügt sich gehorsam dem Worte

Gottes: „Veritatem Dei, in qua acquiescere tuto licet, hic sine controversia amplector . . . In sacra coena jubet me sub symbolis panis ac vini corpus ac sanguinem suum sumere, manducare vere ac bibere. Nihil dubito, quin et ipse vere porrigat, et ego recipiam". Lib. 4, Kap. 17, § 32. Noch komplizierter wird aber dieser wunderbare Vorgang, indem jene Funktion des Fleisches Christi erst durch den göttlichen Geist vermittelt wird. Der Geist wird gedacht als Kanal für das Fleisch Christi, das Fleisch wieder als Kanal für die Wirkungen des Geistes auf die Gläubigen: Christus wolle im Abendmahl seinen Geist wirken lassen, um zu erfüllen, was in den Zeichen verheißen sei. Die Caro Christi bleibt im Himmel eingeschlossen („coelo continetur") . . . Vinculum conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur, et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. Lib. 4, Kap. 17, § 12. Als Beweisstelle zitiert Calvin Röm. 8, daß Christus „durch seinen Geist" in uns wohne. — Das Herabströmen eines göttlichen Lebensstromes von Christus auf die Gläubigen wird man sich also etwa so vorstellen müssen, daß der göttliche Geist die Seelen der Gläubigen zu Christus in den Himmel erhebt, wo sie dann der Wohltaten des dort eingeschlossenen Fleisches Christi teilhaft werden. Da ist doch wohl nicht recht einzusehen, weshalb überhaupt erst die Caro Christi hier eingegliedert ist. Zur Klarstellung des Systems trägt diese Konstruktion gewiß nicht bei.

Noch ehe Calvin von den Gnadenmitteln handelt, beschreibt er in Lib. 4, Kap. 1 ff. den Organismus eines festen Kirchentums durch seine Lehre von den kirchlichen Ämtern. Kirchliche Ämter stammen nicht von unten her, nicht aus der Gemeindewahl, die etwa wie bei Luther auf dem allgemeinen Priestertum ruhte, sondern von oben her, lediglich durch göttliche Anordnung. Sie findet Calvin z. B. Eph. 4, 11: Gott hat Hirten und Lehrer gesetzt und sie mit Autorität ausgestattet, so daß alle Gemeindeglieder ihnen zum Gehorsam verpflichtet sind. Voran stehen als solche die lehrenden Ministri, welche das Wort Gottes verkündigen; zur Ausübung der Kirchenzucht aber werden Laienälteste (Seniores) hinzugezogen. Aber die Laienältesten rangieren an Autorität nach den Dienern am Wort. Die Organisation dieser Amtsträger sichert das Gefüge des calvinischen Kirchentums. Dessen Potestas besteht in doctrina, in jurisdictione und in legibus ferendis. So wirkt sie auf unser geistliches und auf das bürgerliche Leben zugleich. An sie sollen also alle sich halten, wie Israel sich hielt an sein Eines Heiligtum. Und Alle sind ihr Gehorsam schuldig. So tritt die rechte Kirche an die Stelle der falschen, eine evangelische an die Stelle der römischen (Lib. 4, Kap. 1, § 6; Kap. 8, § 1 ff.; Kap. 10, § 27 ff.).

In allen übrigen Lehrstücken, soweit sie hier nicht ausdrücklich erwähnt sind, hält sich Calvin durchaus auf der Basis evangelisch-kirchlicher Lehre, wie sie von den deutschen Reformatoren, Luther und Melanchthon, vertreten ist. Faßt man die zahllosen Paragraphen der Institutio ins Auge, in denen er mit ihnen übereinstimmt, so stellt sich uns, abgesehen von der Abendmahlstheorie und von der Auffassung des Verhältnisses der Heilsgemeinde zur

bürgerlichen Gesellschaft, eine überwältigend großartige Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft zwischen ihm und den deutschen Reformatoren vor Augen. Dazu kommt, daß er selbst sich in der Polemik gegen sie äußerst vorsichtig ausdrückt, und mit der persönlichen Hochachtung vor Luther nie zurückgehalten hat, während er doch sonst die Gegner seines Systems ohne jedes Bedenken als Feinde Gottes behandelte, zu deren Überwindung er vor keiner Gewalttat zurückschreckte.

Dritter Abschnitt:

Die Verbreitung des Calvinismus und die calvinischen Bekenntnisschriften.

§ 98.

Zuerst eroberte sich der calvinische Geist die Schweiz und zwar nicht bloß die romanische, sondern nach Überwindung mancher Schwierigkeiten auch die deutsche Schweiz; die Zwinglische Reformation wurde durch wohl überlegte Akkommodation von seiten Calvins in die Genfer hineingearbeitet und — verschwand allmählich vor dem überwältigenden Geiste des Genfer Reformators. Als dieser die Augen schloß, folgte die ganze Schweiz seiner Leitung. In Genf verfaßte Calvin in dem Catechismus Genevensis 1545 ein autoritatives Lehrbuch, in Fragen und Antworten für den Unterricht der Jugend, französisch und lateinisch: („Catechismus ecclesiae Genevensis, hoc est formula erudiendi pueros in doctrina Christi"; lat. bei Niemeyer, Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae 1840, 123 ff.; lat. und französisch Corp. Ref., Calvini opera 6, 1 ff.; lat. bei E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903, S. 117 ff.). Der Katechismus behandelt den gesamten Lehrstoff im Zusammenhange; sein leitender Gedanke ist die Ehre Gottes, der sich der Mensch hinzugeben hat. Der Katechismus ist nicht offiziell zum Bekenntnis erhoben, hat aber durch seine innere Kraft von selbst eine bekenntnismäßige Bedeutung gewonnen. Schon durch diese Schrift war in Genf der calvinische Geist theologisch als maßgebend erwiesen. Gegen die schroffste Stelle des Systems, die Prädestinationslehre, blieb indes selbst dort doch der Widerspruch nicht aus. Calvins Geist aber bezwang auch ihn. Im Jahre 1552 verfaßte er den Consensus Genevensis und veröffentlichte ihn im Namen der Genfer Pastoren und unter der Autorität des Genfer Rates. Diese umfassende Lehrschrift erhielt also von vornherein offiziellen Charakter. Ihr Titel lautet: „De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit; item de providentia, qua res humanas gubernat — Consensus pastorum Genevensis ecclesiae

(bei Niemeyer a. a. O. S. 218–310; nicht bei E. F. K. Müller). Ihr Inhalt entspricht der Lehre der Institutio, bietet also inhaltlich nichts Neues und hat nur für Genf Bedeutung gehabt. Die Eroberung der deutschen Schweiz für den calvinischen Geist begann mit dem Consensus Tigurinus von 1549: „Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. Joannis Calvini, ministri Genevensis ecclesiae“ (Text bei Niemeyer a. a. O. S. 192ff.; E. F. K. Müller a. a. O. S. 159ff.). In Zürich stand Bullinger, ein gemäßigter Zwinglianer, an der Spitze des Kirchenwesens. Zwischen ihm einerseits, Calvin und Farel andrerseits kam es hinsichtlich der Abendmahlslehre zu einer Verständigung; „durch Beiziehung von Ratsmitgliedern gewann das Ganze eine offizielle Form“ (Müller). Von Christus als dem Haupte der Kirche ausgehend entwickelt das Bekenntnis in einheitlich fließender Gedankenform in 26 Artikeln die Lehre von den Gnadenmitteln im mild calvinischen Geiste mit spezieller Betonung der Abendmahlslehre und unter Ablehnung alles Naturhaften im Abendmahle d. i. der lutherischen Theorie. Oben (S. 388) ist schon bemerkt: was er dadurch in der Schweiz gewann, verlor er in Deutschland. Seitdem stellten die strengen Lutheraner die Calvinisten auf eine Linie mit den Zürichern und bekämpften sie als Sakramentsgegner.

Nicht aus Calvins Feder, aber aus der geistigen Gemeinschaft mit ihm stammt Bullingers Confessio Helvetica posterior, veröffentlicht 1566. Ursprünglich eine Privatarbeit Bullingers in Zürich, gleichsam sein theologisch-kirchliches Testament, trat es an die Öffentlichkeit, als der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz ein Bekenntnis nötig hatte, um sich vor dem Kaiser auf einem nach Augsburg 1566 ausgeschriebenen Reichstage gegen den Vorwurf der Ketzerei sicher zu stellen. Bullinger schickte ihm sein Werk; der Kurfürst nahm es freudig auf und viele reformierte Kirchen in der Schweiz und auswärts stimmten dem Bekenntnis zu. So erlangte es allmählich eine große Bedeutung und gehört schon deshalb zu den wichtigsten reformierten Bekenntnissen. Sein Wert ist aber durch seine Vorzüge bedingt: man möchte sagen, das Gute an Zwingli erscheint hier mit dem biblisch-kirchlichen Geiste Calvins vermählt, ausgezeichnet durch umfassenden und tief eindringenden Schriftbeweis. Kirchenrechtliche Bedeutung hat es noch jetzt in Österreich, wo es die Rechtsgrundlage der Kirche Helvetischer Konfession bildet[1]. Der Titel lautet „Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei etc.“; lateinisch bei Niemeyer S. 467ff.; bei E. F. K. Müller S. 170ff.; deutsch von Witz 1881.

Von der Schweiz aus verbreitete sich der Calvinismus im Westen Europas in Frankreich, in Belgien und den Niederlanden, in England und Schottland. In jedem dieser Länder hat er eigene Bekenntnisse aufgestellt, von denen jedes nur für seine eigene Heimat Geltung hatte. Diese Varietät von Bekenntnissen hat besondere Gründe. Sie ist erklärlich schon aus dem Umstande, daß nach Calvin die Kirche auch die bürgerliche Gesellschaft

1. E. F. K. Müller, Symbolik 1896, 406.

christianisieren soll. Diese ist aber in jedem Lande verschieden; so muß also auch die Durchführung der calvinischen Grundgedanken in jedem Lande besonders begründet werden. Ein anderer Grund liegt in dem Verhalten der Staatsregierungen gegenüber der Reformation; in Frankreich stand die Staatsregierung im schroffsten Gegensatze gegen die Reformation, in England verband sie sich mit ihr; die Reformierten des einen Landes stehen in dieser Beziehung also in diametralem Gegensatz gegen die des andern; das Bekenntnis des einen Landes paßt daher nicht für das andere. Kein einziges reformiertes Bekenntnis hat reformiert-ökumenische Bedeutung. Die reformierten Kirchen machen vielmehr alle den Eindruck der Zersplitterung. Was sie dennoch zusammenhält, ist der Geist Calvins, der Geist seiner Institutio religionis christianae.

In seinem Vaterlande Frankreich, auf das Calvin nie aufgehört hatte, seinen fürsorgenden Blick zu richten, erlebte er trotz aller Verfolgungen des Protestantismus von seiten der Staatsregierung doch frühzeitig die Organisation einer reformierten Kirche. Um sich gegen die unerhörten Bedrückungen von seiten der Staatsregierung zu schützen, schlossen sich die seit 1534 entstandenen Gemeinden zusammen und entsandten Deputierte auf eine Nationalsynode am 19. Mai 1559 in St. Germain vor Paris. Hier nahm man ein Glaubensbekenntnis und eine Kirchenordnung an. Das Glaubensbekenntnis „Confession de la foi des églises reformées du Royaume de France", gewöhnlich „Confessio Gallicana" genannt, ist von Calvin selbst für seine französischen Glaubensgenossen verfaßt und auf der Synode nur mit unbedeutenden Änderungen versehen und so angenommen worden. Französisch bei Niemeyer 311 ff.; bei E. F. K. Müller 221; lat. bei Niemeyer 329 ff. Das Bekenntnis ist streng calvinisch, in seinen 40 Artikeln ein abgerundetes Ganzes.

Als die Niederlande noch in ihren französisch und holländisch sprechenden Landschaften unter der spanischen Regierung Philipps II. standen, faßte der Prediger Guido de Bray den Plan, dem Könige eine gute Meinung von den Protestanten beizubringen. Er verfaßte zu diesem Zwecke ein Bekenntnis, mit großer Vorsicht ohne Polemik gegen die römische Kirche und unter deutlicher Ablehnung des Anabaptismus, im übrigen aber entschieden calvinisch. Da bisher in den Niederlanden die verschiedenartigsten reformatorischen Elemente Boden gefaßt, aber gerade durch ihre Mannigfaltigkeit viel Verwirrung gestiftet hatten: so wurde dieses Bekenntnis jetzt ein gewisses Einheitsband; es eroberte, soweit sie protestantisch waren, die Niederlande für den calvinischen Geist. Seine Originalausgabe war französisch und stammte aus dem Jahre 1561: „La Confession de Foy". Eine Synode zu Antwerpen 1566 ließ den Text revidieren; dieser erschien lateinisch 1581. Den endgültigen Text dieser Konfession stellte die Dordrechter Synode in ihrer 146. Sitzung fest und erklärte ihn für orthodox. Die Texte weichen von einander ab, aber nicht in dogmatischen Fragen. Lateinischer Text (dieser Confessio Belgica) bei Niemeyer 360 ff.; bei E. F. K. Müller 233 ff., hier nach dem Texte der Dortrechter Synode.

Ebenso rückhaltslos öffnete sich Schottland dem calvinischen Geiste. Der Vermittler war John Knox. Die Protestanten, durch englische Hilfe verstärkt, hatten mit Waffen in der Hand die Einberufung eines Parlamentes von der katholischen Königin-Regentin Maria von Guise erlangt. Dieses regelte 1560 die religiöse Frage im protestantischen Sinne, indem es John Knox und einigen anderen ihm gleichgesinnten evangelischen Predigern die Abfassung eines Glaubensbekenntnisses übertrug. Entsprechend der Entwicklung John Knox's, der in Genf Calvins Geist in sich eingesogen hatte, fiel das Bekenntnis rücksichtslos calvinisch und zugleich schroff antirömisch aus. Das Parlament nahm es an, und eine im Dezember desselben Jahres zusammengetretene Generalversammlung der schottischen reformierten Kirche fügte eine Kirchenordnung (Book of Discipline) hinzu. Im Druck erschien das Bekenntnis 1561. Text bei Niemeyer 340 ff.; bei E. F. K. Müller 249 ff. — Als Confessio Scoticana posterior bezeichnet man den „Covenant" von 1581, welchen der König Jakob gezwungen wurde zu beschwören. Dadurch sicherten die Schotten ihr calvinisches Kirchenwesen gegen die katholisierenden Neigungen des Königs: er und das Volk „unterwarfen sich in heiligem Eide dem Bunde Gottes". Text bei Niemeyer 357 ff.; bei E. F. K. Müller 263 ff. Vgl. dazu Müllers Einleitung a. a. O. S. XXXVI.

Abgelöst wurden in ihrer Geltung die schottischen Bekenntnisse durch die Westminster-Konfession von 1647. Ihre Entstehung hängt zusammen mit der politischen Revolution der Engländer gegen König Karl I. Während dieses Bürgerkrieges gegen den katholisierenden absolutistischen König erstrebte das sogenannte „lange Parlament" nicht bloß die Verteidigung der Volksfreiheit, sondern auch die Reinigung der Kirche von den zahlreichen katholischen Resten, die ihr noch anhingen (Puritanismus). Das Parlament berief 1643 eine Kommission von 121 Geistlichen und 30 Laien; ihnen gesellten sich noch 8 von der schottischen Generalsynode gesandte Deputierte bei, die auf die Verhandlungen bald einen durchschlagenden Einfluß erhielten. Die Mitglieder der Kommission, die in Westminster tagte, waren fast alle entschiedene Presbyterianer oder Puritaner. Im Gegensatz zur Episkopalkirche erstrebten sie eine Reformation der Kirche durch die Gemeinde. Ihr Ideal war demgemäß eine Presbyterialverfassung, an ihrer Spitze Synoden mit gesetzgebender Kraft für die gesamte Kirche; in der Lehre energische Geltendmachung des Schriftprinzips mit Ausschluß der Tradition, alles in strengem Calvinismus; im Kultus ein bildloser Gottesdienst, im Gemeindeleben strenge Kirchenzucht[1]. Die Westminster-Synode tagte von 1643 bis 1648 und hat

1. Von den Independenten können wir hier absehen; ihnen erschienen die Puritaner noch zu unfrei; nach ihrem Kirchenverfassungsideal sollte jede Einzelgemeinde autonom sein; daher ihr Name „Independenten" oder „Congregationalisten" (von Congregation, die Einzelgemeinde); Synoden von Abgeordneten aller Synoden mögen eine moralische Einheit darstellen, haben aber nur beratende Funktion, keine gesetzgebende Kraft. Jede Verbindung der Kirche mit dem Staate wird verworfen. — Die Königin Elisabeth vertrieb die Independenten; unter Cromwell kamen sie zurück, gingen aber später meist nach Nordamerika.

1163 Sitzungen gehalten. Im Jahre 1647 brachte sie die Westminster-Konfession zu stande, die mit einigen Einschränkungen die Genehmigung des Parlaments erhielt. Der Episkopalkirche Englands hat sie indes wenig Abbruch getan. Dagegen erlangte sie große Bedeutung für Schottland; hier nahm die Generalsynode sie bereits am 27. August 1647 an; so trat sie tatsächlich an die Stelle der Scoticana. Presbyterianer und Nonconformisten in England und in den nordamerikanischen Freistaaten halten sich ebenfalls an diese Konfession. Sie darf daher als eine der wichtigsten Bekenntnisschriften der reformierten Kirche gewertet werden und liefert schon durch ihr Dasein den Beweis, daß die Dortrechter Beschlüsse nicht der Höhepunkt der reformierten Bekenntnisbildung sind. In ihren 33 Artikeln stellt die Westminster-Konfession den ausgereiften, geschichtlich bewährten Calvinismus in streng systematischer Gliederung dar und zeichnet sich durch sorgsamen und besonnenen Schriftbeweis aus. Texte lat. bei Niemeyer Appendix 1 ff.; englisch und lat. bei E. F. K. Müller 542 ff.: „Confession of Faith", „Confessio Fidei".

Dieselbe Synode verfaßte auch einen großen und einen kleinen Katechismus, eine Gottesdienstordnung und eine Kirchenordnung[1].

Zum Gebiete des Calvinismus darf man auch das Kirchenwesen Englands rechnen, sowohl das anglikanische wie das der Dissenters. Denn der Anglikanismus ist doch im Dogma mild calvinisch, wenn er auch in der Verfassung katholisiert und im Kultus das persönliche Element hinter das anstaltliche zurücktreten läßt. Das Dissentertum aber ist in jeder Beziehung calvinisch, in Lehre, Verfassung und Kultus. Zuerst waren unter Eduard VI. 1553 die von dem Erzbischofe Cranmer in Anlehnung an Calvin verfaßten „42 Artikel" als Glaubensbekenntnis promulgiert worden; sie wurden 1562 durch die „39 Artikel" der Königin Elisabeth abgelöst. Diese gelten in der englischen Staatskirche (established church) noch heute. Die Texte beider bei Niemeyer 592 ff. und 601 ff.; bei E. F. K. Müller 505 ff. Die Abweichungen der 39 Artikel, der sogenannten „Anglicana Confessio fidei", von den 42 Artikeln betreffen mehr die Form, als die Lehre. In betreff der Lehre ist ein sachlicher Unterschied hauptsächlich über den königlichen Supremat vorhanden. König Heinrich VIII. hatte, als er die Kirche seines Landes von Rom losriß, sich selbst zum höchsten Haupte der Kirche in England erklären lassen. Diesen Akt schlimmster Gewalttätigkeit haben die 42 Artikel Eduards VI. unverblümt anerkannt; denn sie lehren in Art. 36 „Rex Angliae est supremum caput in terris post Christum ecclesiae Anglicanae et Hibernicae". Diese Anschauung wurde im Art. 37 der Conf. Anglicana erheblich abgemildert; hier heißt es jetzt: „Regia majestas in hoc Angliae regno et ceteris ejus dominiis summam habet potestatem, ad quam omnium statuum hujus regni, sive illi ecclesiastici

1. E. F. K. Müller, Symbolik S. 424; hier auch die Titel beider Ordnungen. Die Texte der Katechismen bei Niemeyer, Appendix 47 ff. u. 98 ff.; bei E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften, 612 ff. u. 643 ff. (letzterer hier englisch).

sint, sive civiles, in omnibus causis suprema gubernatio pertinet". Einschränkend wird noch hinzugefügt, daß darunter nicht die Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente befaßt ist, sondern nur diejenige Prärogative, „eam praerogativam, quam in sacris scripturis a Deo ipso omnibus piis principibus videmus semper fuisse attributam". Von der Prädestinationslehre hat die Conf. Anglicana nur das Tröstliche aufgenommen. Art. 17: „Praedestinatio ad vitam est aeternum Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta, suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos quos in Christo elegit ex hominum genere, a maledicto et exilio liberare, atque ut vasa in honorem efficta, per Christum ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro Dei beneficio sunt donati, illi, spiritu ejus opportuno tempore operante, secundum propositum ejus vocantur, vocationi per gratiam parent, justificantur gratis, adoptantur in filios, unigeniti Jesu Christi imagini efficiuntur conformes, in bonis operibus sancte ambulant et demum ex Dei misericordia pertingunt ad sempiternam felicitatem". Die fromme Betrachtung der Prädestination sei „dulcis, suavis et ineffabilis consolationis plena". Die Abendmahlslehre lehnt deutlich die lutherische Anschauung ab. Art. 28: „Corpus Christi datur, accipitur et manducatur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est".

In der Verfassung aber weicht die anglikanische Kirche von allen anderen calvinischen Kirchen ab: 1) durch das schon oben berührte Suprematsrecht der Krone über die Kirche: Danach hat der König von England alle Jurisdiktions- und Disziplinargewalt in der Kirche mit alleiniger Ausnahme der Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente. Dafür haben die anglikanischen Bischöfe Sitz und Stimme im Hause der Lords. Staat und Kirche sind so *mit einander verquickt; die anglikanische Kirche* ist reguläre „Staatskirche". 2) katholisiert sie in der Verfassung, und nicht ohne allen Grund haben neuerdings die Ritualisten sie deshalb als dritten Zweig der „katholischen" Kirche bezeichnet, als „anglo-katholische" Kirche nächst der griechisch-katholischen und der römisch-katholischen. Beibehalten ist nämlich im 16. Jahrhundert hier das Episkopalsystem mit seinen mittelalterlich-katholischen Anschauungen. Die Bischöfe werden konsekriert und erhalten einen Character indelebilis; faktisch fungieren sie in der „successio continua apostolorum", wie man dort meint, obgleich diese Anschauung nirgends dogmatisiert ist; sie ordinieren Priester und Diakonen. Diese Hierarchie umfaßt 2 Erzbischöfe, den von Canterbury als Primas von England und den von York, unter ihnen 28 Bischöfe, davon 21 unter Canterbury, 7 unter York. Ordinationen der Geistlichen anderer evangelischer Kirchen[1] erkennen sie nicht an. Die Anglikaner repräsentieren also „eine separierte Kirche" (Müller).

Den Kultus regelt das Allgemeine Gebetbuch, Book of Common Prayer von 1559, eine biblische Gottesdienst-Agende für den öffentlichen

1. Abgesehen von den Herrnhutern wegen ihrer bischöflichen Verfassung.

und Haus-Gottesdienst „in den gereinigten Formen der Messe". Seine Haltung ist feierlich und bedacht auf gute Ordnung, verwandt der orientalischen Kirche, aber doch innerlich evangelisch. Durch strenge Kirchlichkeit beherrschte in England das Christentum bald die öffentliche Sitte, und als im siebzehnten Jahrhundert England die Vorherrschaft zur See eroberte, breitete sich auch die episkopale Staatskirche in den Kolonien aus; sie wuchs sich zu einer evangelischen Weltkirche aus, die heute etwa 90 anglikanische Bischöfe in den englischen Kolonien angestellt hält. Trotz aller Gebundenheit durch den Staat, trotz allem Katholisieren und aller Altertümelei erweist sie sich also doch als ein lebenskräftiger Organismus[1].

In Deutschland begegnen uns einige kleine calvinische Kirchengebiete im Westen, im Osten dazu das persönliche Bekenntnis des Kurfürsten Sigismund von Brandenburg, dem aber das lutherische Land nicht nachgefolgt ist. Aber einen scharf ausgeprägten Calvinismus repräsentieren die deutschen reformierten Kirchen alle nicht, sondern lehnen sich an Melanchthonische Denkweise an, wie sie sich auch alle an die Confessio Augustana Variata halten. Das größte Ansehen als reformierte Bekenntnisschrift genießt hier der Heidelberger Katechismus von 1563: „Catechismus oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der churfürstl. Pfalz getrieben wird"; „Catechesis Palatina". Auf Veranlassung des reformierten Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, in dessen Lande Lutheraner, Philippisten und Calvinisten in theologischen Fehden unter einander lagen, wurde hier eine über den Parteien stehende Unterrichts- und Lehrnorm durch den Heidelberger Professor Zacharias Ursinus und den Hofprediger Caspar Olevianus abgefaßt; andere Professoren, Superintendenten und vornehmste Kirchendiener haben, laut der Vorrede, dabei geholfen, ohne daß sich jetzt noch feststellen läßt, bis zu welchem Grade dies geschah. Den Einfluß der deutschen Reformation sieht man an der Voranstellung des (anthropologischen) ersten Teiles „von des Menschen Elend"; der zweite handelt von des Menschen Erlösung (Apostolicum und Sakramentslehre), der dritte von des Menschen Dankbarkeit (Dekalog und Gebet des Herrn). Der Katechismus ist ausgeprägt calvinisch in der Sakramentslehre; dagegen beschränkt sich die Lehre von der Prädestination nur auf das Tröstliche der Electio und zwar im Artikel von der Kirche. Gegenüber der römischen Kirche ist er schroff polemisch; die Messe verurteilt er in Frage 80 (im Gegensatz gegen die Flüche des Tridentinums) als eine vermaledeiete Abgötterei. Text bei Niemeyer 390 ff.; bei E. F. K. Müller 682 ff.; bei Lang[2].

Nur für das kurfürstliche Haus Brandenburg hat Bedeutung die Confessio Sigismundi von 1614, mit der der Kurfürst Johann Sigismund seinen Übertritt zur reformierten Konfession begründete. Er hat seinen Landständen mitgeteilt, daß er durch Vergleichung der lutherischen und refor-

1. Makower, Die Verfassung der Kirche von England. 1895.

2. Quellenschriften z. Gesch. d. Protestantism. Heft 3 (Leipz. 1907): Der Heidelb. Kat. u. vier verwandte Katechismen. Diese Ausgabe enthält zugleich eine wertvolle „Einleitung" über die reformierte Katechismus-Literatur überhaupt.

mierten Lehre mit der Heil. Schrift zu seiner Auffassung gekommen sei. Das Bekenntnis steht auf der Confessio Augustana Variata und repräsentiert nur in der Christologie und in der Sakramentslehre den deutsch-reformierten Standpunkt; in der Prädestinationslehre unterscheidet es sich nicht von der lutherischen Konkordienformel: Erwählung des Gläubigen, aber Universalismus der Gnade. Text bei Niemeyer 642 ff., bei E. F. K. Müller 835 ff. Einen hohen Grad von Toleranz bewies der Kurfürst, indem er seine Untertanen nicht zwang, seinem Beispiel zu folgen; sie zeigten auch gar keine Lust zum Übertritt, sondern blieben lutherisch. Für die Reformierten ist in der Mark Brandenburg ferner gültig das „Colloquium Lipsiense" von 1631, genauer: die zu Protokoll gegebenen Äußerungen der Reformierten. Zu Leipzig verhandelten in diesem Jahre (während des dreißigjährigen Krieges!) lutherische und reformierte Theologen aus Kursachsen, Brandenburg und Hessen mit einander über die Kontroverspunkte der beiden Konfessionen, „aber ohne bleibende Frucht". Text der Verhandlungen bei Niemeyer 653 ff. (nicht bei E. F. K. Müller). Neben diesen Bekenntnissen gilt in Brandenburg noch die Declaratio Thoruniensis von 1645, eine Darstellung mild calvinischer Lehre, die von den reformierten Abgeordneten auf dem Religionsgespräch zu Thorn abgefaßt ist, aber nichts Neues bietet. Text bei Niemeyer 669 ff. (nicht bei E. F. K. Müller). Alle drei Bekenntnisse haben noch heute als „Confessiones Marchicae" für die Reformierten in Brandenburg kirchenrechtliche Bedeutung.

In Ungarn hatte die Reformation hauptsächlich durch die lateinischen Schriften Melanchthons Eingang gefunden. Später traten calvinische Einflüsse hinzu und eine Synode zu Czenger 1557 setzte ein in bezug auf Abendmahl und Prädestination schroff calvinisches Bekenntnis auf, das aber als theologische Leistung keine hervorragende Bedeutung hat, auch bald in seinem Ansehen in Ungarn zurücktrat, seit ein Konvent zu Debreczin 1567 die Helvetica posterior und den Heidelberger Katechismus annahm. Text bei Niemeyer a. a. O. 539 ff. (Das Datum der Entstehung der Czengerina ist neuerdings von E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften XXXVIII angefochten worden.) — Ein breit angelegtes, unbeholfenes Bekenntnis calvinischer Richtung ist das Erlauthaler von 1562, theologisch unbedeutend. Text bei E. F. K. Müller 265 ff. Aus demselben Jahre stammt das an Beza angelehnte, an sich unselbständige „Ungarische Bekenntnis" „Compendium doctrinae christianae" ebenfalls von 1562. Text bei E. F. K. Müller 376 ff. Das Bekenntnis der Synode zu Debreczin von 1567 auszugsweise bei E. F. K. Müller 449 ff.

Seit Luthers Tode schlossen sich auch die kleinen Kreise der Böhmischen Brüder dem Calvinismus je länger je mehr an. Zwar die von ihnen 1535 dem Könige Ferdinand und 1575 dem Kaiser Maximilian II. überreichten Bekenntnisse, die bei Niemeyer a. a. O. S. 771 ff. und 819 ff. als „Confessiones Bohemicae" abgedruckt sind, tragen noch nicht den Charakter eines bewußten Calvinismus. Der findet sich erst in einem Bekenntnis der Böhmischen Brüder vom Jahre 1609 (Text bei E. F. K. Müller 453 ff.): „Reli-

gionis christianae ejusque doctrinae Summa", ziemlich ausführlich gehalten in 20 Artikeln, zuerst gedruckt unter dem Titel „Fidei et religionis christianae confessio etc. Herbornae Nassoviorum 1612". Die Entstehung der Schrift ist unbekannt. Aber auch in ihr überwiegt das allgemein Evangelische das reformiert Konfessionelle.

Eine ähnliche Entwicklung nahmen die Waldenser, die hauptsächlich durch Einflüsse aus der französischen Schweiz seit 1532 als eine kleine evangelische Denomination gelten dürfen. Zu einem klaren Bekenntnis kamen sie erst in den Zeiten der schweren Verfolgung, die durch die Gegenreformation über sie hereinbrach. Um Hülfe von den evangelischen Brüdern in der Schweiz, England und anderwärts zu erlangen, mußten sie vorab ihr Glaubensbekenntnis darlegen. So entstand ihr Bekenntnis von 1655 unter dem Titel „Brièvе Confession de Foy des Églises Reformées de Piémont" (Text bei E. F. K. Müller 500 ff.). Es lehnt sich vielfach an die Confessio Gallicana an.

Es erübrigt noch eine genauere Betrachtung zweier Bekenntnisse, die sich beide als „orthodoxe Entscheidungen einzelner Lehren" darstellen, der Dortrechter Beschlüsse und der Helvetischen Konsensus-Formel. Bei Abfassung der Dortrechter Beschlüsse handelte es sich um Sicherstellung des religiösen Gehaltes der calvinischen Prädestinationslehre im Gegensatze zur arminianischen Verflachung desselben; aber eine den Calvinismus abschließende Bedeutung haben sie nicht gehabt, wie schon aus der Tatsache der Entstehung der Westminster-Konfession ersichtlich ist. Man darf die Dortrechter Beschlüsse also nicht mit der Konkordienformel der lutherischen Kirche in Parallele stellen. Diese richtige Einschätzung hat E. F. K. Müller (Symbolik 1896, 420) gegen die landläufige Überschätzung derselben angebahnt. Die Helvetische Konsensus-Formel richtete sich gegen die Sondermeinungen einzelner Theologen von Saumur. Beide Bekenntnisse sind also durch Lehrstreitigkeiten bedingt, durch den Arminianismus und Salmurianismus; beide müssen wir erst kennen lernen, ehe wir die Bekenntnisse beurteilen können. Es ist aber bemerkenswert, daß die reformierte Kirche nur ganz vereinzelte und recht spät auftretende Lehrstreitigkeiten erlebt hat. Woher das? Einerseits weil Calvins geschlossenes festes Denken subjektivistische Abweichungen vom Dogma von vornherein erschweren mußte, während in der lutherischen Kirche der Persönlichkeit des einzelnen Dogmatikers ein weiter Spielraum gelassen war; andrerseits weil der auf Betätigung des christlichen Lebens gerichtete reformierte Geist sich nicht so stark auf theoretische Lehrausführungen konzentrierte wie das vielfach einseitig lehrhafte Luthertum. Die Reformierten waren eben praktischer als die Lutheraner; darum haben sie in dogmatischen Fragen weniger Streit erregt als diese.

§ 99. Fortsetzung. Orthodoxe Entscheidungen einzelner calvinischer Lehren. Der Arminianismus. Die Dortrechter Synode. Die schweizerische Konsensus-Formel von 1675.

In den Niederlanden herrschte seit Annahme der Confessio Belgica ein schroffer calvinischer Prädestinatianismus nicht bloß in infralapsarischer, sondern auch in supralapsarischer Fassung. Arminius, Prediger in Amsterdam, erhielt den Auftrag, eine infralapsarische Schrift zu widerlegen. Über dieser Arbeit verdichtete sich sein Zweifel an der Richtigkeit der calvinischen Prädestinationslehre zur Verwerfung derselben, und Uytenbogaert, Prediger im Haag († 1644), stimmte ihm zu. Im Jahre 1603 wurde Arminius Professor der Theologie in Leyden. Das regte die Gegner unter Führung des dortigen Professors Franz Gomarus heftig auf; Arminius wurde des Pelagianismus beschuldigt. Der Streit beschäftigte bald die öffentliche Meinung, da es sich um eine Zentrallehre des Calvinismus handelte. Nach Arminius Tode 1609 übernahm hauptsächlich dessen Schüler Simon Episcopius, auch Professor in Leyden, die Verteidigung des arminianischen Standpunktes. Im Jahre 1610 suchten sich die Arminianer in einem Bekenntnis, „Sententia Remonstrantium" zu rechtfertigen und von den Ständen in Holland Duldung zu erlangen. Das Bekenntnis in fünf Artikeln ist abgedruckt bei E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften 1903, S. LIX. Es lehrt über Gnade und freien Willen synergistisch, aber noch nicht mit „der pelagianisierenden Flachheit" der späteren Arminianer. Der Streit ergriff die Gemeinden. Umsonst mahnten die Stände wiederholt zu Ruhe und Einigkeit. Verschärft wurde der Gegensatz durch das Hinzutreten politischer Parteien: eine Partei der entschiedenen Republikaner stand gegen den politisch-zentralisierenden Moritz von Oranien; jene, an deren Spitze der Advokat von Holland Johann von Oldenbarneveld stand und zu denen auch Hugo Grotius gehörte, begünstigten die Arminianer, ihre Gegner die Orthodoxen. Diese gewannen bald im Staate und in der Kirche die Oberhand. Um dem Streit ein Ende zu machen, beriefen die Generalstaaten eine Nationalsynode der niederländischen reformierten Kirchen nach Dortrecht; auch auswärtige reformierte Kirchen wurden zur Beschickung eingeladen, aber nicht alle; jedenfalls sind nicht alle vertreten gewesen, und die Teilnahme von auswärts (28 Deputierte) war gering. Am 13. Nov. 1618 wurde die Synode eröffnet. In ihrer 5. Sitzung, am 16. Nov., beschloß sie, die Remonstranten einzuladen; die Zitationsbriefe der Synode behandelten sie wie Angeklagte; man bezeichnete ihnen die Personen, die als Vorgeladene erscheinen sollten; unter ihnen befand sich auch Simon Episcopius. Als sie in der 22. Sitzung am 6. Dezember erschienen, wurde ihnen erklärt, daß man sich in keine Disputation mit ihnen einlassen, sondern nur ihre Verteidigung hören wolle und dann das Urteil fällen werde. Die Synode hat sich ernstlich bemüht, die Lehre der Remonstranten darzustellen und zu widerlegen. In 154 Sitzungen und zahlreichen Konferenzen hat sie bis zum 9. Mai 1619 ihr Werk getan. Das Resultat war die Verurteilung der arminianischen Lehre, die Absetzung der arminianischen Lehrer

und die Austreibung des Episcopius und zwölf anderer Vorgeladenen aus dem Lande. Diese drakonische Strenge läßt sich nur erklären aus der Empfindung der Orthodoxen, daß der Arminianismus das ganze System der calvinischen Lehre in Frage stelle, so daß es nur ein Entweder – Oder gab, entweder Anerkennung oder Bekämpfung. So bedauerlich die Härte der Synode war, so richtig ihre Empfindung, daß es sich im Arminianismus nicht sowohl um eine theologische Streitfrage, als vielmehr um den religiösen Gehalt der calvinischen Kirchenlehre handelte. Humanistische Kritik stand hier gegen religiöses Erleben, wie einst Erasmus gegen Luther. Arminius hatte vom humanistischen Standpunkte aus mit gutem Grunde die Universalität des Gnadenratschlusses und, um die Selbstverantwortlichkeit des Menschen zu sichern, die Bedingtheit der göttlichen Gnadenwirksamkeit durch das Verhalten des Menschen behauptet. Von hier aus schritten aber seine Gesinnungsgenossen (Episcopius † 1643, Grotius † 1645, Clericus † 1736, Limborch † 1712) in der Richtung auf Synergismus und Pelagianismus weiter fort. In der Kirche soll es keine Lehrautorität geben; über den rechten Schriftsinn entscheidet jeder Gläubige selbst (Limborch, Theologia christiana I, 14). Ist der Mensch verantwortlich für seine Sünde, so muß er sittlich frei sein. Die Erbsünde ist deshalb nur eine angeborene Schwäche, keine eigentliche Sünde (Limborch a. a. O. III, 4). Es ist nur eine göttliche Gnadenhülfe nötig, um diese Schwäche zu heben; der menschliche Wille wirkt dabei mit der göttlichen Gnade mit. Christi Werk ist keine objektive Genugtuung, sondern nur ein von Gott freiwillig angenommenes Opfer (Acceptatio, so Hugo Grotius); der Tod Christi (nach Grotius) ein „Strafexempel"; die Sakramente nur Bundeszeichen; Mysterien gibt es im Christentum nicht mehr. Um ihre kritische Stellung zu begründen, befleißigten sich die Arminianer einer scharfsinnigen Exegese der Heil. Schrift. Das Testimonium Sp. sancti verwerfen sie. In Holland haben sie es, da sie 1625 nach dem Tode Moritz' von Oranien zurückkehren durften, zu Gemeindebildungen gebracht, die sich zum Teil bis heute (circa 20 an der Zahl) erhalten haben, ein fortlebender Protest gegen die dogmatische Überspannung der calvinischen Orthodoxie.

Die Beschlüsse der Dortrechter Synode nahmen Bezug auf die fünf Artikel der Remonstranten; sie bestehen daher auch aus fünf Kapiteln und zwar so, daß zuerst kurze Artikel „Canones" die orthodoxe Lehre darstellen, worauf jedesmal die „Rejectio errorum" der Remonstranten folgt. Die fünf Kapitel betreffen 1) Divina praedestinatio, 2) Mors Christi et hominum per eam redemptio, 3 u. 4) Hominis corruptio et conversio ad Deum, 5) Perseverantia sanctorum. Am 6. Mai 1619 wurden die Canones in der großen Kirche zu Dortrecht promulgiert. Texte bei Niemeyer a. a. O. 680ff., E. F. K. Müller 843ff. Titel: Judicium synodi nationalis reformatarum ecclesiarum belgicarum, habitae Dordrechti anno 1618 et 1619, cui plurimi insignes theologi reformatarum ecclesiarum Magnae Britanniae, Germaniae, Galliae interfuerunt, de quinque doctrinae capitibus in ecclesiis belgicis controversis. Die Canones vertreten klar und

bestimmt die partikulare Prädestination, aber nicht in supralapsarischer Fassung; vor letzterer hat man sich doch aus Rücksicht auf die vorhandenen mild calvinischen Deutschen und Anglikaner gescheut. Der Gegensatz gegen das Luthertum zeigt sich in der Behauptung der Irresistibilität der Gnadenwirkung. Bemerkt mag noch werden, daß von dieser Synode die Confessio belgica und der Heidelberger Katechismus approbiert wurden. Offizielle Anerkennung haben die Dortrechter Beschlüsse außerhalb Hollands nur in geringem Maße gefunden.

Auch nach der Dortrechter Synode bewegte das Dogma von der Gnadenwahl in der reformierten Kirche die Geister weiter, besonders in Frankreich, dessen Theologen der Besuch der Synode durch die Staatsregierung verboten worden war. Zu Saumur an der unteren Loire blühte damals eine reformierte Akademie, die sich hohen Ansehens erfreute. Einer ihrer Professoren, Moses Amyrault (Amyraldus), suchte dem Prädestinationsdogma alles Anstößige durch die Theorie von einem Universalismus gratiae hypotheticus zu nehmen. In abstracto ist die das Heil anbietende Gnade Gottes eine allgemeine; in concreto eignet Gott aber das Heil nur einer bestimmten Auswahl aus der Menschheit zu. „Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre das reformierte Dogma weniger angreifen, als gegen ungerechtfertigte Angriffe verteidigen wollte" (E. F. K. Müller, Symbolik 408). Denn die von Amyrault behauptete gratia universalis bildet nur einen ideellen Hintergrund der Lehre; real verbleibt doch die gratia particularis. In der Schweiz schöpften aber die orthodoxen Kreise Argwohn gegen den Amyraldismus. Dazu kam, daß ein anderer Theologe von Saumur, Ludwig Capellus, im Gegensatz gegen den orthodoxen Baseler Theologen Buxtorf die Ursprünglichkeit des masorethischen Textes bestritt und die Entstehung der hebräischen Punktation später angesetzt hatte als die Niederschrift der Konsonanten. Die Orthodoxen glaubten durch Capellus den Text des Alten Testaments gefährdet. Ein Dritter, Jos. Placaeus (de la Place), behauptete, daß die Erbsünde nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zugerechnet werde. Endlich hatte Johann Piscator, Professor in Herborn, gelehrt, daß die Oboedientia Christi activa nicht zur stellvertretenden Genugtuung gehöre, da Christus zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes für sich verpflichtet gewesen wäre. An der Spitze der Orthodoxen in der Schweiz standen im 17. Jahrhunderte Franz Turetin in Genf und Heinrich Heidegger in Zürich. Letzterer verfaßte ein neues Bekenntnis, in welchem alle diese damals aufgetauchten Streitfragen entschieden werden sollten. Die Formel ist bereits 1655 verfaßt. Jahrzehnte lang stritt man in der Schweiz, was man tun solle. Da wurde endlich auf einem Konvent zu Baden in der Schweiz 1675 Heideggers Formel von Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen, 1679 noch von Genf angenommen; durch den Druck veröffentlicht wurde sie aber merkwürdiger Weise erst 1714. Sie hat den Titel „Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa, aliaque nonnulla capita", kurz „Formula consensus Helvetici" genannt, in 26 kurzen Artikeln („Canones"), Text bei Niemeyer 729 – 739, bei E. F. K. Müller 861.

Das Bekenntnis behauptet z. B. die Inspiration des Bibelkodex einschließlich der Vokalzeichen des Alten Testamentes usw. Aber bei dem Herannahen der „Aufklärung" sank die Autorität dieses „spät geborenen Werkes einer unerweichten Orthodoxie" (Müller). Im Jahre 1722 wurde es in Bern formell außer Geltung gesetzt, in den anderen Gebieten der Schweiz ließ man es stillschweigend fallen. Die orthodoxe calvinische Schultheorie hatte sich ausgelebt; aber der calvinische Geist war nicht erstorben. Man denke z. B. an die „église du desert" in Frankreich, an die Refugiés-Gemeinden in Deutschland, deren Gründer einst aus der Heimat geflohen waren „pour sauver les âmes". Sie bewahrten calvinische Bekenntnistreue und Kirchenzucht durch die Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus hindurch bis zum Wiedererwachen persönlicher Frömmigkeit und kirchlichen Sinnes in der Neuzeit.

Vierter Abschnitt:

Der Lehrgehalt der calvinischen Bekenntnisschriften.

§ 100. Von der Heiligen Schrift.

Quelle und Norm für Lehre, Gottesdienst und christliches Leben ist die Heilige Schrift; in der unbedingten Unterwerfung unter sie sind alle calvinischen Bekenntnisse nach dem Vorgange der Institutio Calvins einig. Z. B. Helv. post. 2, Niemeyer 469: „Non alium sustinemus in causa fidei judicem quam ipsum Deum per Scripturas sanctas pronuntiantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit quidve fugiendum". Vgl. Conf. Gallicana 5, Scoticana 19 u. a. m.

Manche reformierte Bekenntnisschriften zählen sogar die einzelnen Bücher des Bibelkodex auf und legen auf diese Weise den Kanon fest; Fragen über die Kanonizität einzelner Bücher sind dort fortan ausgeschlossen. Gallicana 3, Niemeyer 329: „Tota haec sacra Scriptura canonicis veteris et novi foederis libris comprehensa est, quorum hic est catalogus: Quinque libri Mosis usw. bis zu Joannis Apocalypsis". Ebenso Belgica 4, Anglicana 6 (Aufzählung nur der Bücher des alttestamentlichen Kanons), Westminst. Conf. 2.

Indirekt sind schon dadurch die Apokryphen des abendländischen Kanons ausgeschlossen; sie werden aber in einzelnen Bekenntnissen noch ausdrücklich abgelehnt. So in der Gallicana 4: „(Spiritu S.) suggerente docemur, illos (sc. canonicos) ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus". Belgica 6: „Differentiam porro constituimus inter libros hosce sacros (sc. canonicos) et eos, quos apocryphos vocant". Die Kirche kann sie lesen und aus ihnen über Dinge, die mit den kanonischen Schriften übereinstimmen, Beispiele entnehmen; aber ihre Autorität reicht

keineswegs soweit, daß aus irgend einer Beweisstelle aus ihnen ein Dogma des Christentums sicher festgestellt werden könnte, geschweige gar, daß sie die Autorität der kanonischen Bücher wankend machen könnten. Ähnlich Helv. post. 1, Anglicana 6, Westminst. Conf. 3: „Libri Apocryphi, vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, Canonem Scripturae nullatenus constituunt; proindeque nullam aliam autoritatem obtinere debent in ecclesia Dei, nec aliter, quam alia humana scripta, sunt aut approbandi aut adhibendi".

Ihre Autorität besitzt die Heilige Schrift als das vom Heiligen Geiste gewirkte Gotteswort. Westminst. Conf. 4: „Autoritas Scripturae Sacrae, propter quam ei debetur fides et observantia, non ab ullius aut hominis aut ecclesiae pendet testimonio, sed a solo ejus autore Deo, qui est ipsa veritas: eoque est a nobis recipienda, quoniam est verbum Dei". Scoticana 19, Belgica 5, Helv. post. 1. (Die spätere orthodoxe Schultheorie von der Inspiration der H. Schrift in der Formula Consensus Helvetici 2: „Hebraicus Vet. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim (Röm. 3, 2) oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba *θεόπνευστος*, ut fidei et vitae nostrae, una eum codice Novi Testamenti sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam ceu Lydium lapidem, universae, quae exstant, versiones, sive orientales sive occidentales exigendae et, sicubi deflectunt, revocandae sunt".)

Alle reformierten Symbole behaupten die Sufficienz der heil. Schrift: sie ist alleinige Norm für Glauben, Leben, Gottesdienst und kirchliche Organisation. Die Konsequenz dieser Anschauung ist die schroffe Verwerfung der Tradition. Conf. Helv. post. 1: „In hac Scriptura sancta habet universalis Christi ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem, recte informandam. Quo nomine distincte a Deo praeceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur. Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem, omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum, reprobationemque aut errorum confutationem omnium, sed et admonitiones omnes, iuxta illud Apostoli 2. Tim. 3". Vgl. Art. 2 „Pariter repudiamus traditiones humanas etc." Gallicana 5: „Ex hoc efficitur, neque antiquitatem neque consuetudines neque multitudinem neque humanam sapientiam neque iudicia neque edicta vel decreta ulla neque concilia neque visiones neque miracula Scripturae illi Divinae opponere licere; sed potius omnia ad ejus regulam et praescriptum examinari et exigi oportere. Quamobrem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea". Scoticana 18, Belgica 7.

Dabei gilt als Grundsatz, daß das Verständnis der heil. Schrift aus ihr

ſelbſt zu nehmen iſt; ſie iſt ihre eigene Interpretin. Helv. post. 1: „Illam dumtaxat Scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita Scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurimum quoque et clariorum expositae), cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit". Westminst. Conf. Kap. 1, § 9: „Infallibilis Scripturam interpretandi regula est Scriptura ipsa. Quoties igitur cunque oritur quaestio de vero plenoque Scripturae cujusvis sensu (unicus ille est, non multiplex) ex aliis locis, qui apertius loquuntur, est indagandus et cognoscendus". Damit iſt zugleich die Perspicuitas der H. Schrift ausgeſprochen, ihre Klarheit in Allem, was zum Heile notwendig iſt.

Die Wirkung dieſer Grundgedanken war eine intenſive Beſchäftigung mit der ganzen Heiligen Schrift. „Keine Kirche hat ſo ernſtlich für Verbreitung von Schriftkenntnis im Volke geſorgt wie die reformierte" (E. F. K. Müller). Kein Perikopenzwang engte die Predigt des Wortes Gottes ein. Aus dem ausſchließlich ſkripturalen Charakter von Predigt und Frömmigkeit erklärt ſich aber auch der intereſſante Umſtand, daß die reformierte Kirche „eine merkwürdig kleine Zahl von Erbauungsbüchern beſitzt". Die perſönlich-freie Reproduktion des Schriftinhaltes wird dort alſo nicht in hohem Grade gepflegt. „Man hat genug an der H. Schrift", urteilt der reformierte E. F. K. Müller (Symbolik 455).

Die innere Gewißheit von der Autorität der H. Schrift laſſen alle calviniſchen Symbole nach dem Vorgange der Institutio Calvins durch das Testimonium Spiritus Sancti internum vermittelt ſein. Gallicana 4: „Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus Sancti persuasione: quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus". Westminst. Conf. Kap. 1, § 5: „Plena persuasio et certitudo de ejus (sc. Scripturae sacrae) tam infallibili veritate, quam autoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione Spiritus Sancti, per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis".

Feſt ſtehend auf dem in allen Beziehungen allein genügenden Schriftprinzip hat doch die reformierte Kirche ſtets ihren Anſchluß an die kirchliche Vergangenheit aufrecht erhalten, ganz wie die lutheriſche, um ſo den Zuſammenhang mit der einen allgemeinen Kirche Gottes auf Erden zu bezeugen: Gallicana 5, wo, wie vorhin berichtet iſt, die drei ökumeniſchen Bekenntniſſe als ſchriftgemäß approbiert werden. Belg. 9, Helv. post. 3. 11 (Anerkennung der vier erſten ökumeniſchen Konzilien), Anglicana 8.

Fragen wir nun, was als Schriftinhalt dogmatiſch herausgehoben iſt, ſo richtet ſich unſer Blick zuerſt auf die Gotteslehre.

§ 101. Die Gotteslehre. Prädestination (Heiligenverehrung, Reliquienverehrung, Bilderverehrung).

In der Schultheorie schließen sich die reformierten Kirchen, nach dem Vorgange Calvins, an die altkirchliche Trinitätslehre in ihrer abendländischen Fassung an. Helv. post. 3, Gall. 6, Belg. 8 u. 11, Anglicana 1 u. 5. Die Praxis geht neue Wege. Wie schon Calvin in der Einleitung zu seiner Institutio die gesamte christliche Lehre aus den zwei Teilen „Cognitio Dei ac nostri" bestehen läßt, so beginnt in den calvinischen Bekenntnisschriften alles religiöse Denken mit der Hingebung an Gott, dessen Ehre oder Herrlichkeit (gloria) in der Welt in jeder Beziehung offenbar werden soll. Zu diesem Zwecke ist die Welt geschaffen, auf diesen Zweck hin soll die Kreatur leben, in unentwegtem Gehorsam gegen sein Gesetz. Alles was im Verhältnis der Kreatur zu Gott an Weichheit oder seelischen Genuß erinnern könnte, ist fern gehalten; Gott wird in objektiver Majestät gedacht, die Kreatur nur als Objekt seines unerforschlichen Willens. Eine „schnöde Verletzung der Gloria Dei" sah die reformierte Kirche in der katholischen Heiligenverehrung, gegen die sie heftig polemisierte. Gallicana 24: „Credimus ... quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret". Helv. post. 5: „Deum verum docemus solum adorare et colere. Hunc honorem communicamus nemini ... Proinde sanctos coelites sive divos nec adoramus neque colimus nec invocamus neque illos coram patre in coelis pro intercessoribus aut mediatoribus nostris agnoscimus. Sufficit enim nobis Deus et mediator Christus, neque honorem soli Deo et filio ejus debitum aliis communicamus". Die Gedenktage der Jungfrau Maria und der Apostel wurden abgeschafft. Dasselbe Verdikt traf die Reliquienverehrung. Helv. post. 5: „Multo vero minus credimus reliquias divorum adorandas esse aut colendas etc.". Dieselbe Strenge nahm die reformierte Kirche gegenüber der Bilderverehrung ein. Während die Lutheraner das Bilderverbot Exod. 20, 4 „Du sollst Dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen ꝛc." nur als Anhang zum ersten Gebote ansahen, zählten die Reformierten es als ein selbständiges Gebot, indem sie urteilten, daß im ersten Gebot das Prinzip des Monotheismus ausgesprochen, im Bilderverbot aber das Neue hinzugefügt werde, daß Gott auch nicht unter einem Bilde verehrt werden dürfe. Infolge dessen entfernten sie alle Bilder aus den Kirchen und erklärten alle bildlichen Darstellungen Gottes, Christi usw. für Sünde. Catechismus Genevensis II de lege (Niemeyer 141): Das Bilderverbot „vetat, ne quas faciamus imagines vel Dei effingendi vel adorandi causa". Gott in sichtbarer Gestalt darzustellen ist nicht erlaubt, weil dem ewigen und unbegreiflichen Geisteswesen Gottes keine körperliche Gestalt ähnlich ist. Ihn so darzustellen, ist Sünde („injuria") gegen seine Majestät. Ausführlich der Heidelberger Katechismus in Teil 3 über „Abgötterei": Die Bilder sollen nicht in den Kirchen geduldet werden, weil Gott „seine Christenheit nie durch

stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben" (Niemeyer 416). Conf. Helv. post. 4 (Niemeyer 472) über die Bilder Christi: „Tametsi Christus humanam assumpserit naturam, non ideo tamen assumpsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus". . . . Negavit corporalem suam ecclesiae profuturam praesentiam, spiritu suo se nobis perpetuo affuturum promisit: quis ergo crederet umbram vel simulacrum corporis aliquam conferre piis utilitatem?" Auf Grund dieses Schriftpurismus ging man nun weiter auch zur Verwerfung der Orgeln, der Glocken, der Grabsteine usw. Man tat das alles gewiß in „unveräußerlichem Ernste", aber doch in einem Grade von Einseitigkeit, den man später stillschweigend aufgegeben hat. Übrigens ist auch in der lutherischen Kirche die Frage, ob Bilder Gottes und Christi hergestellt werden sollen, keineswegs unbedingt bejaht worden. Das Richtige hat darüber schon Chemnitz im Examen concilii Tridentini (ed. Preuß 772): nicht das Wesen Gottes soll dargestellt werden, sondern nur geschichtliche Formen seiner Offenbarungen (z. B. Dan. 7, 9 „Der Alte der Tage") und von Christus die Knechtsgestalt, in der Gott offenbar geworden ist.

Deutlich tritt das Verhältnis Gottes zur Kreatur in der reformierten Grundlehre von der Prädestination hervor. Wir kennen sie aus Calvins Institutio und wissen, warum er sie dort nicht in der Gotteslehre behandelt hat; hier aber folgen wir der Logik des reformierten Systems und vergegenwärtigen uns, wie die calvinischen Symbole sich zu ihr gestellt haben.

Vorausschicken müssen wir die Bemerkung, daß die konsequent calvinische Form der Prädestinationslehre, die supralapsarische, in den reformierten Kirchen außerhalb der Schweiz nirgends anerkannt worden ist, und in der Schweiz selbst begegnet sie uns nur in dem von Calvin selbst verfaßten Consensus Genevensis (vom Jahre 1552), der aber nur für Genf Bedeutung erlangt hat, und in der kurzlebigen orthodoxen Formula Consensus Helvetici von 1675. Selbst die Dortrechter Beschlüsse, die doch im ernstesten Streite mit dem Arminianismus gerade in Bezug auf die Prädestination die orthodoxe Lehre festlegen sollten, haben sie nur in infralapsarischer Form angenommen. Sämtliche anderen Bekenntnisse bieten diese Lehre „in mehr oder minder abgeschwächter Gestalt", sei es daß sie über die Reprobatio schweigen und nur eine Lehre von der Electio aeterna aufstellen, oder daß sie von der ganzen Prädestinationslehre überhaupt nur das Tröstliche hervorheben. Gewiß ist diese Zaghaftigkeit der reformierten Symbole an dieser Stelle ein Zeugnis gegen die logische Konsequenz Calvins; aber in ihrer abgeschwächten Gestalt steht die reformierte Prädestinationslehre doch der evangelischen Wahrheit näher als jene logisch konsequente und so bildet sie auch in allen Symbolen der reformierten Kirchen teils unmittelbar teils mittelbar ein Fundament der gesamten Heilslehre überhaupt, und deshalb auch ein notwendiges Stück der Gotteslehre.

Heben wir zunächst die beiden supralapsarischen Bekenntnisstellen heraus! Consensus Genevensis (Niemeyer 224): „Quodsi nos evangelii non pudet, quod illic aperte traditur, fateri necesse est, Deum aeterno suo bene-

placito, cujus aliunde causa non pendet, quos illi visum est, destinasse ad salutem, aliis rejectis; et quos gratuita adoptione dignatus est, Spiritu suo illuminare, ut vitam in Christo oblatam recipiant: alios ita sponte esse incredulos, ut fidei luce destituti in tenebris maneant". Sehr ausführlich geht die Formula Consensus Helvetici, Canon 4, auf dieſes Lehrſtück über: „Deus ante jacta mundi fundamenta in Christo Jesu, Domino nostro, fecit *πρόθεσιν αἰώνιον*, propositum saeculorum, in quo ex mero voluntatis suae beneplacito, sine ulla meriti operum vel fidei praevisione, ad laudem gloriosae gratiae suae elegit certum ac definitum hominum, in eadem corruptionis massa et communi sanguine jacentium adeoque peccato corruptorum numerum, in tempore per Christum Sponsorem et Mediatorem unicum ad salutem perducendum ejusdemque merito, Spiritus Sancti regenerantis potentissima virtute efficaciter vocandum, regenerandum et fide ac resipiscentia donandum. Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit, primo quidem hominem integrum creare, tum ejusdem lapsum permittere, ac demum ex lapsis quorundam misereri, adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere aeternoque tandem exitio devovere". Vgl. dazu Canon 5. 13 u. 16.

Die übrigen Symbolſtellen haben nur infralapſariſch zu deutende Ausſprüche über die Prädeſtination, voran die Conf. Gallicana, obgleich deren Vorlage von Calvin ſelbſt konzipiert geweſen iſt, Art. 12: „Credimus ex hac corruptione et damnatione universali, in qua omnes homines natura sunt submersi, Deum alios quidem eripere, quos videlicet aeterno et immutabili suo consilio sola sua bonitate et misericordia nulloque operum ipsorum respectu in Jesu Christo elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat. Nec enim alii aliis sunt meliores, donec illos Deus discernat ex immutabili illo consilio, quod ante saeculorum creationem in Jesu Christo determinavit". Dazu Art. 21 über das Donum perseverantiae: „Credimus, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius, ut in ea ad extremum usque pergant, quia sicut a Deo initium est, ita etiam est complementum". Vgl. Belg. 16, Anglic. 17. Der Heidelberger Katechismus hat, wie ſchon oben bemerkt iſt, die Electio nur im Artikel von der Kirche. Helv. post. 10 u. 16. Die Conf. Sigismundi lehrt wohl die Erwählung der Gläubigen, aber zugleich den Univerſalismus der Gnade. Canones Dordrac. 1, 6 (Niemeyer 694): „Quod aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit. Act. 15, 18; Eph. 1, 11; secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem justo judicio suae malitiae et duritiae relinquit. Atque hic potissimum sese nobis aperit profunda, misericors pariter et justa hominum aequaliter perditorum discretio sive decretum illud electionis

et reprobationis in verbo Dei revelatum". Westminst. Conf. Kap. 3, besonders § 6 (Niemeyer, Appendix S. 7): „Quemadmodum Deus electos ad gloriam destinavit, sic omnia etiam quibus illam consequantur media praeordinavit, voluntatis suae proposito aeterno simul et liberrimo". § 7: „Reliquos ... Deo placuit ... praeterire eosque ordinare ad ignominiam et iram pro peccatis suis ad laudem justitiae suae gloriosae". Indem alle reformierten Bekenntnisse die Prädestinationslehre, wenn auch zum Teil in abgeschwächter Gestalt enthalten, ist der Beweis erbracht, daß der religiöse Gehalt dieser Lehre zum reformiert-kirchlichen Bewußtsein gehört. E. F. K. Müller (Symbolik 479) bezeichnet deshalb die Erwählungslehre geradezu als eine „reformierte Spezialität". Der Erwählungsratschluß bezieht sich auf die Beseligung sündiger Menschen. Das führt uns im reformierten Lehrsystem zur Erbsünde und ihren Folgen.

§ 102. Lehre vom Urstande des Menschen und von der Sünde.

H. Strathmann, Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt. ThStKr. 1909, H. 3.

Voraussetzung zur Lehre von der Sünde ist die Lehre vom Urstande des Menschen. Hier zeigt die reformierte Kirche denselben Gegensatz gegen die römische Theorie wie die lutherische. Die Unterschiede zwischen der reformierten und der lutherischen Lehrweise betreffen dabei nichts Fundamentales. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bezieht die reformierte Kirche nicht auf den Leib, da Gott weder Körper noch Glieder habe; sie lehrt einen schroffen Dualismus von Leib und Seele. Conf. Helv. post. Kap. 7: „Dicimus constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona, anima immortali ... et corpore mortali". Die Willensfreiheit, die dem Menschen hier, nach Calvin, Institut. I, 15, 8, vindiziert wird, wird durch den Prädestinationismus tatsächlich illusorisch gemacht.

Über die Sünde lehren die reformierten Bekenntnisse, soweit die Erbsünde in Frage kommt, gleich den lutherischen. Schon Calvin hatte, obgleich er auf seinem supralapsarischen Standpunkte den Sündenfall von Gott „präordiniert" dachte, doch vom Standpunkte menschlicher Betrachtung aus die Schuld des ersten Menschen behauptet. Sämtliche reformierte Bekenntnisse, die unter dem Einflusse seines Geistes stehen, folgen ihm darin: sie alle behaupten, daß der nach Gottes Ebenbilde geschaffene Mensch sich durch eigene Schuld von Gott wandte, das göttliche Ebenbild verlor und dem Tode verfiel. Durch Vererbung setzt sich dieser Zustand der Verderbtheit auf alle seine Nachkommen fort; sie alle sind Knechte der Sünde, zum Guten aus eigener Kraft untüchtig und können nur durch die erneuernde Gnade Gottes gerettet werden. Conf. Gall. 9: „Credimus hominem creatum purum et integrum et imagini Dei conformem sua ipsius culpa excidisse a gratia quam acceperat, ac proinde se ipsum a Deo omnis justitiae et bonorum omnium fonte abalienasse, adeo ut ipsius natura sit prorsus corrupta et

spiritu excaecatus ac corde depravatus, omnem illam integritatem, sine ulla prorsus exceptione, amiserit. Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem, affirmamus tamen, quicquid habet lucis, mox fieri tenebras, cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere; item, quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen quum ea sit penitus sub peccata captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit". Art. 10: „Credimus totam Adami subolem hac contagione infectam esse, quam peccatum originale vocamus, vitium videlicet ex propagatione manans, non autem ex imitatione dumtaxat, sicut Pelagiani senserunt, quorum omnes errores detestamur". Art. 11: „Credimus hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines ... aeternae mortis reos coram Deo peragat.... Dicimus praeterea, hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt, quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sint contaminati, quamdiu in hoc mundo versantur". Vgl. Scoticana 2. 3, Belg. 14. Heidelb. Kat. (Niemeyer 393): „Woher kommt denn solche verderbte Art des Menschen? Aus dem Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern usw.". Helv. post. 8. 9, Anglic. 9, Canones Dordr. 3. 4, Westminst. Conf. 6.

In der theologischen Schulfrage, ob bei Beurteilung des Schuldcharakters der Erbsünde die Anrechnung eine mittelbare oder unmittelbare sei, hat die Formula Consensus Helvetica Canon 11 die schroff orthodoxe Entscheidung, daß beides stattfinde: „Duplici nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, irae ac maledictioni divinae obnoxius est: primum quidem ob *παράπτωμα* et inoboedientiam, quam in Adami lumbis commisit; deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam".

§ 103. Die Lehre von der Zueignung des Heils.

Einem Teile dieser sündigen Menschheit bestimmt Gottes Ratschluß das Heil. Die Zueignung desselben ist, bei der gänzlichen Ohnmacht des Sünders zum Guten, lediglich auf Gottes Verursachung zurückzuführen und beginnt mit der Berufung. Nicht eine durch Gesetzespredigt zu bewirkende Bußgesinnung wird als Anfang der Bekehrung gedacht (wie denn im Heidelberger Katechismus der Dekalog als Norm zur Bewährung der Dankbarkeit gegen Gott behandelt wird), sondern Gott ist es, der die Erwählten beruft, und zwar geschieht das durch die Predigt des Evangeliums, während gleichzeitig der H. Geist die Erwählten in ihrem Herzen „mit zwingender Gewalt trifft", sie über sich und über Gottes Gnadenwillen erleuchtet und in ihnen den Glauben wirkt: so werden sie wiedergeboren und mit derselben unwiderstehlichen Gewalt, wie sie bekehrt sind, werden sie in dem gottgemäßen neuen Zustande erhalten. Diese Lehre von der Berufung, Erleuchtung, Be-

kehrung, Wiedergeburt und Donum perseverantiae findet sich gleichmäßig in allen calviniſchen Symbolen. Helv. post. 18: „Credamus Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum, ideoque omnem gloriam totius hujus beneficii referendam esse ad Deum". Canon. Dordr. 3 u. 4, de conversionis modo Art. 11: „Quando Deus hoc suum beneplacitum in electis exsequitur seu veram in iis conversionem operatur, non tantum evangelium illis externe praedicari curat et mentem eorum per Spiritum Sanctum potenter illuminat, ut recte intelligant et dijudicent, quae sunt Spiritus Dei, sed ejusdem etiam Spiritus regenerantis efficacia ad intima hominis penetrat, cor clausum aperit, durum emollit, praeputiatum circumcidit, voluntati novas qualitates infundit facitque eam ex mortua vivam, ex mala bonam, ex nolente volentem, ex refractaria morigeram, agitque et roborat eam, ut, ceu arbor bona, fructus bonarum actionum proferre possit". Ibid. Art. 12: „Est plane supernaturalis . . ., arcana et ineffabilis operatio". Catech. Genev. (Niemeyer 138): „Spiritus Sanctus illuminatione sua capaces nos intelligendi facit ea, quae captum nostrum longe alioqui excederent, nosque ad certam persuasionem format, salutis promissiones cordibus nostris obsignando". Gallicana 21: „Credimus nos arcana Sancti Spiritus gratia donari fidei lumine, quae sit gratuitum Dei donum". Vgl. Belg. 22, Scoticana 12: „Fides haec ejusque certitudo est inspiratio Spiritus Sancti". Heidelb. Kat. (Niemeyer 396): „Was iſt wahrer Glaube? Es iſt nicht allein eine gewiſſe Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in ſeinem Wort hat offenbart, ſondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der H. Geiſt durchs Evangelium in mir wirket, daß nicht allein andern, ſondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geſchenkt ſei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienſtes Chriſti willen". Helv. post. 16: „(Fides christiana) merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua electis suis secundum mensuram et quando, cui et quantum vult, donat, et quidem per Spiritum Sanctum, mediante praedicatione evangelii et oratione fideli". Westminst. Conf. Kap. 14, de fide salvifico. — Über die Wiedergeburt Conf. Gall. 22: „Credimus, nos qui natura servi sumus peccati, hac eadem fide intercedente in novam vitam regenerari". Scotic. 12, Belg. 24, Can. Dordr. Kap. 3 u. 4, Art. 12 (Niemeyer 710): „Haec est illa tantopere in Scripturis praedicata regeneratio, nova creatio, suscitatio e mortuis et vivificatio, quam Deus sine nobis in nobis operatur". Ebendaſ. Kap. 5, Art. 7 (Niemeyer 717): „In lapsibus conservat in illis semen illud suum immortale, ex quo regeniti sunt, ne illud pereat aut excutiatur". Conf. Gall. 21: „Credimus, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant, quia sicut a Deo initium est, ita etiam est complementum".

Auf die von Gott gewirkte Wiedergeburt der Erwählten folgt im refor-

mierten System die Rechtfertigung und Heiligung. Was zuerst die Rechtfertigung betrifft, so lehren die Symbole in Übereinstimmung mit Calvin über sie ganz im Wortlaut der lutherisch-melanchthonischen Weise: justificare ein Actus forensis, justificatio = imputatio justitiae Christi oder = peccata remittere usw. Aber im reformierten System hat die Justificatio nicht die zentrale Stellung wie im lutherischen. Denn die Zueignung des Heils, die der Lutheraner in der Rechtfertigung erlebt, hat der reformierte Erwählte bereits in der von Gott in ihm gewirkten fides salvifica: sie ist das zentrale Erlebnis im subjektiven Vorgange der Heilszuneigung, aber auch das nicht, wie im Luthertum, wegen der Bezogenheit des gläubigen Subjekts auf den geschichtlichen Christus und sein Heilswerk, sondern wegen des ewigen Erwählungsratschlusses, dessen der reformierte Gläubige eben durch das Geschenk des Glaubens von Gott vergewissert wird. Rechtfertigung im lutherischen Sinne ist also nicht mehr nötig; dennoch läßt Calvin die Justificatio nicht ausfallen, sondern behandelt sie sehr ausführlich. In der Institutio lib. III, Kap. 11, § 1 lehrt er: es folgt aus dem Glauben 1) das Bewußtsein, einen versöhnten Vater im Himmel zu haben, das ist nunmehr justificatio, und auch dies ist wieder eine Wirkung Gottes, eine neue Tat Gottes am Erwählten, und 2) das Streben nach Heiligung, das natürlich auch als Wirkung des göttlichen Geistes gedacht ist. Aber das Zentrale bleibt der Glaube, Rechtfertigung und Heiligung folgen. Den orientierenden Gesichtspunkt darüber gibt Calvin in der Institutio a. a. O. (vgl. Müller, Symbolik 475): „Jam mihi satis diligenter exposuisse supra videor, quomodo hominibus a lege maledictis unicum recuperandae salutis restet in fide subsidium; rursum quod fides ipsa sit, et quae in hominem Dei beneficia conferat, et quos in eo fructus edat. Summa autem haec fuit: Christum nobis Dei benignitate datum, fide a nobis apprehendi et possideri, cujus participatione duplicem potissimum gratiam recipiamus: nempe ut ejus innocentia Deo reconciliati pro judice jam propitium habeamus in coelis patrem, deinde ut ejus spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur".

Belegstellen aus den calvinischen Symbolen über die Justificatio: Catech. Genevensis (Niemeyer 138), Gallic. 18: „Credimus totam nostram justitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione etc.". Belg. 23, Helv. post. 15: „Justificare significat ... peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare ... Deus imputat justitiam Christi pro nostra". Conf. Anglic. 11, Westminst. Conf. 11, 1, Heidelb. Kat. (Niemeyer 405): „Wie bist Du gerecht vor Gott? Allein durch wahren Glauben in Jesum Christum. Also: daß, ob mich schon mein Gewissen anklagt, daß ich wider alle Gebote Gottes schwerlich gesündigt und derselben keins nie gehalten hab, auch noch immerdar zu allem Bösen geneigt bin, doch Gott, ohne alle meine Verdienste, aus lauter Gnaden, mir die vollkommene Genugtuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenkt und zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt, und selbst

allen den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet, wenn ich allein solche Wohltat mit gläubigem Herzen annehme". Dazu muß freilich, wie schon E. F. K. Müller mit Recht (Symbolik 475) bemerkt hat, betont werden, daß die Orientierung über den systematischen Standort der Justificatio nicht aus einzelnen Stellen über sie, sondern nur aus der zusammenhängenden Lektüre von Calvins Institutio und der Symbole genommen werden kann.

An zweiter Stelle führt, wie wir oben sahen, der lebendige Glaube im reformierten System „zum Trachten nach Unschuld und Reinheit des Lebens". Der Glaube bringt mit Notwendigkeit gute Werke als seine Früchte hervor. Helv. post. 16: „Damnamus omnes, qui bona opera contemnunt. . . . Opera necessario ex fide progignuntur". Anglic. 12: „Bona opera . . . ex vera et viva fide necessario profluunt, ut plane ex illis aeque fides viva cognosci possit atque arbor ex fructu judicari". Scotic. 13, Belg. 24: „Fieri non potest, ut haec fides sancta in homine sit otiosa". Heidelb. Kat., 3. Teil: „Von der Dankbarkeit" (Niemeyer 413) „Warum sollen wir gute Werke tun"? „Darum, daß Christus, nachdem er uns mit seinem Blut erkauft hat, uns auch durch seinen heil. Geist erneuert zu seinem Ebenbilde, daß wir mit unserm ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohltat erzeigen und er durch uns gepriesen werde, darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß sein und mit unserm gottseligen Wandel unsere Nächsten auch Christo gewinnen". „Gut" aber sind nur die Werke, welche gemäß dem „im Gesetze geoffenbarten Willen Gottes geschehen" (Plitt, Symbolik[3] § 67). Scotic. 14: „Confitemur et agnoscimus Deum sanctam suam legem homini dedisse, in qua non solum opera, quae displicent et offendunt divinam majestatem, prohibentur, sed etiam quaecunque ipsi placent, quaeque remunerare promisit, praecipiuntur. Atque haec opera duorum sunt generum, quorum unum fit in Dei honorem, alterum in proximorum nostrorum commodum, utrumque autem autoritate voluntatis divinae nititur"; sie sind „ab ipso (Deo) nobis imperata". „Quidquid autem his contrariatur, est peccatum". . . „Itaque illa tantum bona opera esse affirmamus, quae fide secundum Dei mandatum fiunt, qui in lege sua, quidquid sibi placuit, exposuit". Belg. 24, Heidelb. Kat. (Niemeyer 414): „Welches sind gute Werke? Allein die aus wahrem Glauben nach dem Gesetz Gottes, ihm zu Ehren geschehen, und nicht die auf unser Gutdünken oder Menschensatzung gegründet sein". Helv. post. 16: „Docemus, vere bona opera enasci ex viva fide per Spiritum Sanctum et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. — Diximus autem antea legem Dei, quae voluntas Dei est, formulam nobis praescribere bonorum operum. . . Approbamus et urgemus illa (opera), quae sunt ex voluntate et mandato Dei". Westminst. Conf. Kap. 16, § 1: „Bona opera ea tantum sunt quae in verbo suo sancto praecepit Deus, minime autem ea, quae absque ulla illius autoritate sunt ab hominibus excogitata, sive e caeco zelo id factum fuerit, seu bonae intentionis praetextu quoviscunque". § 2: „Bona

haec opera e conscientia mandatorum Dei praestita vivae veraeque fidei fructus sunt ac evidentiae; per haec fideles gratitudinem suam manifestant, de salute certitudinem suam augent, fratres suos aedificant, evangelii professionem ornant, obturant ora adversantibus ac Deum denique glorificant".

Indes, wenn auch die guten Werke aus der rechten Wurzel ſtammen und in rechter Geſinnung geſchehen, ſo ſind ſie deshalb noch nicht vollkommen; auch die Gläubigen oder Erwählten bedürfen daher der Buße. Gott wirkt ſie in ihnen durch den heil. Geiſt mittelſt des Evangeliums. Catech. Genevensis (Niemeyer 139): „Tota evangelii doctrina duobus his membris continetur: fide et poenitentia. Quid est poenitentia? Displicentia odiumque peccati et amor justitiae, ex Dei timore profecta, quae nos ad abnegationem usque nostri carnisque mortificationem adducant, ut Spiritu Dei regendos nos tradamus ac omnes vitae nostrae actiones ad divinae voluntatis obsequium comparemus". Helv. post. 14: „Per poenitentiam intelligimus mentis in homine peccatoris resipiscentiam, verbo evangelii et Spiritu Sancto excitatam fideque vera acceptam, quo protinus homo peccator agnatam sibi corruptionem peccataque sua omnia per verbum Dei accusata agnoscit ac de his ex corde dolet...; cogitans jam sedulo de emendatione et perpetuo innocentiae virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitae reliquis sancte exerceat". Vgl. Westminst. Conf. Kap. 15, § 2. Charakteriſtiſch für das reformierte Syſtem iſt demnach die Stellung der Buße nach dem Glauben, während in der lutheriſchen Lehre die Buße in der Regel eine Vorſtufe des Glaubens bildet. Norm der Buße iſt das Geſetz Gottes; wie es zum Erweis der Dankbarkeit gegen Gott die guten Werke normiert, ſo auch die ſtetige Erneuerung des Gläubigen oder Erwählten. Das Geſetz iſt die Regel aller Gerechtigkeit, und alles Rechtverhalten der Gläubigen beſteht im Gehorſam gegen dasſelbe; das reformierte neue Leben iſt ein beſtändiges Leben unter dem Geſetz, die Stimmung der Frömmigkeit eine geſetzliche. Catech. Genev. 2 (de lege, Niemeyer 149f.): „Tametsi in hac terrena peregrinatione Legi nunquam satisfacimus, non tamen hoc supervacuum esse censebimus, quod tam exactam a nobis perfectionem flagitet. Scopum enim, ad quem nos collimare, et metam, ad quam nos eniti convenit, demonstrat: ut quisque nostrum pro modo collatae sibi gratiae, ad summam rectitudinem vitam suam componere et majores subinde progressus facere, assiduo studio conetur. . . . In Lege omnis justitiae regulam habemus . . . adeo, ut nihil velit aliud Deus a nobis, nisi ut eam sequamur; rursum vero irritum habeat ac repudiet, quicquid praeter ejus praescriptum suscipimus. Neque enim aliud sacrificium acceptum habet quam oboedientiam". Man braucht alſo nicht zu befürchten, daß die Lehre von der Erwählung den ſittlichen Ernſt ſchwächt; ſie hält vielmehr die Gläubigen auf ihrer irdiſchen Pilgerfahrt auf rechter Bahn, indem ſie ihren Blick über das gegenwärtige Leben hinaus auf die Wiederkunft Chriſti richtet, der die Erwählten zur Herrlichkeit

seines jenseitigen Reiches versammeln wird. Canon. Dordr. Kap. 5, Art. 12: „Tantum abest, ut haec perseverantiae certitudo vere fideles superbos et carnaliter securos reddat, ut e contrario humilitatis, filialis reverentiae, verae pietatis, patientiae in omni lucta, precum ardentium, constantiae in cruce et veritatis confessione solidique in Deo gaudii vera sit radix: et consideratio istius beneficii sit stimulus ad serium et continuum gratitudinis et bonorum operum exercitium, ut ex Scripturae testimoniis et sanctorum exemplis constat". Westminst. Conf. Kap. 18, § 2: „Haec certitudo (gratiae et salutis) . . . est . . . testimonium Spiritus adoptionis, una cum spiritibus nostris testificantis nos esse filios Dei; qui quidem Spiritus arrhabo est haereditatis nostrae, quo in diem redemtionis sigillamur". Heidelb. Kat. (Niemeyer 403): „Was tröstet Dich die Wiederkunft Christi, zu richten die Lebendigen und die Todten? Daß ich in allem Trübsal und Verfolgung mit aufgerichtetem Haupt eben des Richters, der sich zuvor dem Gericht Gottes für mich dargestellt und alle Vermaledeiung von mir hinweg genommen hat, aus dem Himmel gewärtig bin: daß er alle seine und meine Feinde in die ewige Verdammnis werfe, mich aber samt allen Auserwählten zu ihm in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehme". So wird die „Meditatio futurae vitae" aufs Engste mit dem Erwählungsgedanken verbunden; aber eine zentrale Stellung hat sie im Lehrsystem direkt nicht. Denn der Erwählungsgedanke bezieht sich auf beides, auf das Christenleben in der Gegenwart und auf das ewige Heil.

§ 104. Die Lehre von der Heilsgemeinde.

Ziel des Elektionsgedankens Gottes ist die Heilsgemeinde. Da man mit Augen nicht feststellen kann, welche Personen zu ihr gehören, so eignet ihr das Prädikat der Unsichtbarkeit, nicht weil ihr die einzelnen Glieder unsichtbar wären, sondern nur, weil man ihren Glauben nicht sehen kann. Kirche in diesem Sinne ist die Gesamtheit der Erwählten, die sich vorfindet von Anbeginn bis zum Ende der Welt. Catech. Genev. (Niemeyer 135): „Quid est ecclesia? Corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit". Scotic. 16 (Niemeyer 348): „Sicut in unum Deum patrem, filium et Spiritum Sanctum credimus, ita etiam ab initio fuisse et nunc esse et in consummationem usque mundi futuram unam ecclesiam constanter credimus, id est, societatem et multitudinem hominum a Deo electorum". . . . Haec ecclesia est invisibilis, soli Deo nota, qui solus novit, quos elegit" (Niemeyer 349). Helv. post. 17: „Ecclesia invisibilis appellari potest, non quod homines sint invisibiles, ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota, judicium humanum saepe subterfugiat". Westminst. Conf. Kap. 25, § 1: „Catholica sive Universalis ecclesia ea quae est invisibilis constat e toto electorum numero, quotquot fuerunt, sunt, aut erunt unquam in unum collecti, sub Christo ejusdem capite estque sponsa, corpus ac plenitudo ejus qui implet omnia in omnibus". Da

die „Electi“ mit den „Fideles“ identisch sind, so wechseln auch dem entsprechend die Ausdrücke. Gallic. 27 (Niemeyer 336): „Affirmamus, ecclesiam esse fidelium coetum“. Belg. 27 (Niemeyer 379): „Credimus et confitemur unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est sancta congregatio seu coetus omnium fidelium christianorum“. Heidelb. Kat. (Niemeyer 404): „Was glaubst Du von der heiligen allgemeinen christlichen Kirche? Daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht ihm (sich) eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammle, schütze und erhalte, und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde“.

Ist die Kirche auch ihrem Wesensbestande nach unsichtbar, so kann ihr Dasein doch erkannt werden an gewissen Tätigkeiten, die von ihr unabtrennbar sind. Solche „certa indicia“ und „notae“ sind die Verkündigung des Wortes Gottes, die Verwaltung der Sakramente, das streng christliche Leben ihrer Glieder und die Ausübung der Disziplin der Gemeinde im ganzen. Cat. Genev. (Niemeyer 136): „Est quidem et visibilis Dei ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit“. Gallic. 28: „Palam affirmamus, ubi verbum Dei non recipitur nec ulla est professio oboedientiae, quae illi debetur, nec ullus sacramentorum usus, ibi proprie loquendo, non posse nos judicare ullam esse ecclesiam“. Scotic. 18: „Notas verae ecclesiae Dei credimus, confitemur et profitemur primum et ante omnia veram praedicationem verbi Dei, in quo Deus se ipsum nobis patefecit. Deinde recta sacramentorum Jesu Christi administratio, quae verbo et promissioni Dei annecti debent, ut illud in cordibus nostris confirment et obsignent. Postremo loco est disciplina ecclesiastica recte administrata, sicut Dei verbum praescribit ad reprimendum vitium et virtutem fovendam. Ubicunque praedictae hae notae videntur et tempore aliquo continuantur, etsi numerus duo vel tres non excedat, illic procul dubio esse ecclesiam Christi, in cujus medio ipse, prout est pollicitus, praesens adest, non in universali, de qua diximus antea, sed particulari, qualis erat Corinthi, in Galatis, Ephesi et in aliis locis, in quibus ministerium fuit a Paulo plantatum, et ab apostolo ecclesiae Dei nominatae fuerunt. – Belgica 29 (Niemeyer 380): „Notae, quibus vera ecclesia a falsa discernitur, hae sunt: si ecclesia utatur pura evangelii praedicatione et sincera sacramentorum administratione secundum Christi institutionem; si disciplina ecclesiastica recte utatur ad corrigenda vitia; si denique, ut uno verbo cuncta complectamur, ad normam verbi Dei omnia exigat et, quaecunque huic adversantur, repudiet Christumque unicum caput agnoscat. Hisce notis certum est veram ecclesiam dignosci posse, a qua fas non sit, quemquam disjungi. Vgl. Helv. post. 17 (Niemeyer 502 sqq.) Westminst. Conf. 25, 4: „Ecclesia haec catholica exstitit quandoque magis quandoque minus visibilis. Ecclesiae autem particulares, quae sunt illius membra, eo magis minusve purae sunt, quo majori aut minori cum

puritate in iis docetur excipiturque evangelii doctrina, administrantur divina instituta cultusque publicus celebratur".

Die Einheit der Kirche aber besteht in der Einheit des Glaubens, nicht in äußeren Ceremonien und Gebräuchen. Nur solche Ordnungen läßt man zu, die der Pflege der Eintracht dienen. Gallic. 33: „Excludimus humana omnia commenta et leges omnes, quae, cultus Dei praetextu, astringendis conscientiis invehuntur et eas tantum admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in oboedientia debita retinendo subserviunt". Scotic. 20 (Niemeyer 352): „Non quod eandem in omnibus politiam eundemque prorsus in singulis caeremoniis ordinem pro omnibus aetatibus temporibus et locis constitui posse arbitremur; nam ut caeremoniae ab hominibus inventae tantum sunt temporales, ita et possunt et debent mutari, cum potius superstitionem pati vel fovere, quam ipsarum usu, ecclesiam Dei aedificare, inveniuntur". Helv. post. 17 (Niemeyer 504): „Veritas et unitas ecclesiae ... sita est ... non in caeremoniis et ritibus externis, sed magis in veritate et unitate fidei catholicae. Fides catholica, non est nobis tradita humanis legibus, sed scriptura divina, cujus compendium est symbolum apostolicum. ... In dogmatibus itaque et in vera concordique praedicatione evangelii Christi et in ritibus a Domino diserte traditis dicimus veram ecclesiae constare concordiam".

Der Gesamtheit der Prädestinierten sind im Laufe der geschichtlichen Entwicklung viel Ungläubige beigemischt; trotzdem eignet der Kirche in dieser ihrer empirischen Gestalt das Prädikat der Heiligkeit, weil der Heilige Geist an den Gläubigen die Heiligung vollbringt. Cat. Genev. (Niemeyer 136): „Ecclesiam quo sensu nominas sanctam? Quia scilicet, quoscunque elegit Deus, eos justificat reformatque in sanctitatem ac vitae innocentiam, quo in illis reluceat sua gloria". Scoticana 16: „(Electi) ... communionem cum Deo patre et filio Jesu Christo per Sancti Spiritus sanctificationem habent". Belg. 27 (Niemeyer 379): „(Ecclesia) ... est sancta congregatio seu coetus omnium fidelium Christianorum".

§ 105. Die Lehre von den Heilsmitteln. Wort Gottes und Sakramente.

Die Sichtbarkeit der Kirche zeigte sich in der Predigt des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente. Beide sind die der Kirche eingestifteten Heilsmittel. Allerdings nicht in dem Sinne eingestiftet, als ob sie notwendig wären. Denn da das Heil durch die Erwählung begründet und durch den H. Geist den Erwählten unwiderstehlich zugeeignet wird, so sind Heilsmittel im strengen Sinne des Wortes für sie überflüssig; im Glauben ist den Erwählten noch überdies das Heil signalisiert. Dennoch hat Gott noch besondere Einrichtungen zur Förderung des Glaubens getroffen: Die Wortpredigt und die Verwaltung von Taufe und Abendmahl. Beschäftigen wir uns zunächst mit der Wortpredigt.

Unbedingt notwendig ist die Wortpredigt nicht. Helv. post. 1, Nie-

meyer 468: „Agnoscimus . . ,, Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiae est". Aber nach Gottes Ordnung wird sie geübt: „Nos loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo" (a. a. O.). Gott will die äußere Wortpredigt. Das genügt. „Neque arbitramur praedicationem illam externam tamquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae religionis ab interna Spiritus illuminatione. . . . Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per Spiritum Sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei etiam foris". . . . „Qui enim intus illuminat, donato hominibus Spiritu Sancto, idem ille praecipiens dixit ad discipulos suos: Ite in mundum universum et praedicate evangelium omni creaturae (Mrc. 16)" (a. a. O.). Aber die Wortpredigt wirkt nur als Gnadenzeichen an den Erwählten, ebenso wie die Sakramente.

Der Wortpredigt werden Sakramente als Zeichen und Pfänder der Gnade für die Erwählten hinzugefügt, zur Stärkung ihres Glaubens, gewissermaßen als Stufen, auf denen der Glaube zu der verklärten Leiblichkeit Christi in den Himmel emporsteigt. Sie haben außerdem den Zweck, die Zugehörigkeit der Feiernden zur christlichen Gemeinde zu bestätigen. Gallic. 34: „Credimus adjuncta esse verbo sacramenta, amplioris confirmationis causa, gratiae Dei nimirum pignora et tesseras, quibus infirmae et rudi fidei nostrae subveniatur". Scotic. 21: „Vanitatem eorum qui affirmant, sacramenta nil aliud quam mera et nuda signa esse, omnino damnamus". Belg. 33: „Credimus Deum, habita nostrae habitudinis atque infirmitatis ratione, sacramenta nobis instituisse, ut promissa sua in nobis obsignaret, et ut essent divinae erga nos benevolentiae, gratiae donorumque ejus certissima nobis pignora, ad fidem nostram fovendam et sustentandam comparata". Heidelb. Kat. (Niemeyer 407): „Was sind die Sakramente? Es sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott darzu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele: nämlich, daß er uns von wegen des einigen Opfers Christi, am Kreuz vollbracht, Vergebung der Sünden und ewiges Leben aus Gnaden schenke". Anglic. 25: „Sacramenta, a Christo instituta, non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat". Helv. post. 19, Westminst. Conf. 27: „Sacramenta sunt foederis gratiae signa sacra et sigilla, immediate a Deo instituta, ad Christum ejusque beneficia repraesentandum, ad jus nostrum in illo confirmandum". Consens. Tig. (Niemeyer 207): „Certe Dominus sacramenta instituens minime impedimenta circumdedit, quae nos detineant in mundo, sed scalas potius erexit, per quas sursum

ad caelos conscendere liceat; quia nec alibi quaerendus est Christus nec alibi etiam quam in eo solo quiescendum".

Dabei wird aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Gott in seinem Heilswirken nicht an die Vermittlung durch die Sakramente gebunden ist. Catech. Genev. (Niemeyer 161): „Intelligo, non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem inde petamus vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam; quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri". Consens. Tig. 12: „Si quid boni nobis per sacramenta confertur, id non fit propria ipsorum virtute, etiamsi promissionem, qua insigniuntur, comprehendas. Deus enim solus est, qui Spiritu suo agit; et quod sacramentorum ministerio utitur, in eo neque vim illis suam infundit neque Spiritus sui efficaciae quicquam derogat; sed pro ruditatis nostrae captu ea tamquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum". Vgl. Helv. post. 19, Westminst. Conf. Kap. 27, § 2. 3. Als Konsequenz des ganzen Gedankengefüges ergibt sich, daß die Ungläubigen (die Nicht-Erwählten) in der sakramentalen Feier keine Gnadenwirkung erfahren, sondern nur die äußeren Zeichen („mera signa") empfangen.

Die Heilsgemeinde feiert zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl.

Die Taufe ist das Wahrzeichen der Aufnahme in die christliche Gemeinde. Catech. Genev. (Niemeyer 162): „Baptismus veluti quidam in ecclesiam aditus nobis est. Illic enim testimonium habemus, nos . . . in Dei familiam recipi". Gallic. 35: „(Sacramentum) prius est baptismus, nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut ejus sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu ad vitae sanctimoniam renovemur". Belg. 34, Helv. post. 20, Westminst. Conf. Kap. 28.

Als Versicherung des Gnadenwillens Gottes an die erwählten Getauften ist sie, um mit der H. Schrift zu sprechen, das Bad der Wiedergeburt. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Gnadenwirkung des H. Geistes an die äußere Handlung gebunden wäre. Wassertaufe und Geistestaufe brauchen nicht zusammenzufallen; Gott wirkt vielmehr durch seinen Geist an den Erwählten, wann er will. Heidelb. Kat. (Niemeyer 408): „Ist denn das äußerlich Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? Nein; denn allein das Blut Jesu Christi und der heilige Geist reiniget uns von allen Sünden. . . . (Gott) will uns durch dies göttlich Pfand und Wahrzeichen versichern, daß wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden". Catech. Genev. (Niemeyer 162): „Num aquam esse animae lavacrum censes? Nequaquam. Hunc enim honorem eripere Christi sanguini nefas est, qui ideo effusus fuit, ut, abstersis omnibus nostris maculis, puros coram Deo et impollutos nos redderet. Atque hujus quidem purgationis fructum percipimus, quum sacro illo sanguine conscientias nostras Spiritus Sanctus aspergit. Obsignationem vero in sacramento habemus. Verum, annon aliud aquae

tribuis, nisi ut ablutionis tantum sit figura? Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas. Neque enim, sua nobis dona pollicendo, nos Deus frustratur. Proinde et peccatorum veniam et vitae novitatem offerri nobis in baptismo, et recipi a nobis certum est. Consens. Tig. 20: „Qui in prima infantia baptizati sunt, eos in pueritia vel ineunte adolescentia, interdum etiam in senectute regenerat Deus. Ita baptismi utilitas ad totum vitae decursum patet, quia perpetuo viget quae illic continetur promissio". Vgl. Belg. 34, Helv. post. 20, Anglic. 27, Westminst. Conf. Kap. 28, § 6: Baptismi efficacia ei temporis momento, quo administratur, non adstringitur. Nihilominus tamen, usu debito hujus instituti non offertur solum promissa gratia, verum etiam omnibus (tam infantibus quam adultis) ad quos gratia illa e consilio divinae voluntatis pertinet, per Spiritum Sanctum in tempore suo constituto realiter confertur et exhibetur".

Da der Segen der Taufe den Erwählten auf Grund des Prädestinationsratschlusses Gottes zu teil wird, so liegt hier kein Grund gegen die Kindertaufe vor. Was im Bundesvolk des Alten Testamentes die Beschneidung bedeutete, dasselbe gilt in dem Volke des Neuen Testamentes von der Kindertaufe. Gott kann in den Erwählten schon im Kindesalter die Empfänglichkeit zum Glauben schaffen. Diesen Gedanken hatte schon Calvin nahe zu legen sich nicht gescheut. „Si absolutissimum in Christo habemus gratiarum omnium exemplar, quibus filios suos Deus prosequitur, hac quoque parte scilicet documento nobis erit, infantiae aetatem non usque adeo a sanctificatione abhorrere"[1]. Catech. Genev. (Niemeyer 163f.): „(Infantes) eadem causa, quae in circumcisione valuit, nunc ad baptismum admittendi sunt, ... quum promissiones, quas olim Deus populo Israelitico dederat, nunc sint per totum orbem publicatae? ... Baptizandi sunt infantes, ut testatum fiat, benedictionis fidelium semini promissae ipsos esse haeredes; ut agnita, postquam adoleverint, baptismi sui veritate, fructum ex eo percipiant ac proferant". Gallic. 35: „Quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen quum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi autoritate baptizandos". Belg. 34: (Unter Verwerfung der Anabaptisten) „Nos vero eos (sc. infantes) eadem ratione baptizandos et signo foederis obsignandos esse credimus, qua olim in Israele parvuli circumcidebantur, *nimirum propter easdem promissiones infantibus nostris factas.* Et re vera Christus non minus sanguinem suum effudit, ut fidelium infantes, quam ut adultos ablueret". Helv. post. 20, Westminst. Conf. Kap. 28, § 4. Was den Vollzug der Taufe betrifft, so wird den Frauen ausdrücklich verboten, die Taufe (also auch die sogenannte Nottaufe) zu spenden. Helv. post. 20: „Docemus, baptismum in ecclesia non administrari debere a mulierculis vel ab obstetricibus. Paulus

1. Inst. IV, 16, 18. Vgl. E. F. K. Müller, Symbolik 510.

enim removit mulierculas ab officiis ecclesiasticis. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica".

Über das Abendmahl sodann lehren alle calvinischen Bekenntnisse unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Einsetzungsworte figürlich zu verstehen sind, wie es der Consensus Tigurinus Kap. 22 ausdrücklich ausgesprochen hat. Hier lesen wir: „Qui in solennibus Coenae verbis „„Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus"" praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tamquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant" (Niemeyer 196). Und in der Erklärung des Consensus, die Calvin hinzufügte, urteilt er (bei Niemeyer 217): „Nos vero, quod tam communis sensus quam pietatis ratio extorquet, dum figuratum esse loquendi modum ingenue concedimus, non confugimus neque ad allegorias neque ad parabolas, sed axioma sumimus, quod sine controversia receptum est inter omnes pios: quoties de sacramentis agitur, rei signatae nomen ad signum metonymice solere transferri".

Ebenso ist selbstverständliche Voraussetzung aller genannten Bekenntnisse die calvinische Christologie: Die verklärte Menschheit Christi ist und bleibt im Himmel eingeschlossen. Consens. Tig. Kap. 21: „Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere". Ganz besonders aber noch ebendas. Kap. 25: „Ac ne qua ambiguitas restet, quum in coelo quaerendum Christum dicimus, haec locutio locorum distantiam nobis sonat et exprimit. Tametsi enim philosophice loquendo supra coelos locus non est; quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et coelo, ut loco, continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto coelum abest a terra". Dazu Calvins Erläuterung (bei Niemeyer 215): „Abest . . . Christus a nobis secundum corpus, Spiritu autem suo in nobis habitans, in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur". Dem entsprechend Scotic. 21, Belg. 35, Helv. post. 21: „Corpus Domini et sanguinem ejus cum pane et vino non ita conjungimus, ut panem ipsum dicamus esse corpus Christi nisi ratione sacramentali: aut sub pane corporaliter latitare corpus Christi, ut etiam sub speciebus panis adorari debeat, aut quicunque signum percipiat, item et rem percipiat ipsam. Corpus Christi in coelis est ad dextram patris. Sursum ergo elevanda sunt corda et non difigenda in panem, nec adorandus Dominus in pane.

Die Kommunikanten genießen also mit dem Munde nur Brot und Wein; aber dieser Vorgang ist Abbild und Unterpfand der Seelenspeisung, die die Gläubigen dabei durch Gottes Wirkung erleben. Belg. 35: „Christus . . . instituit panem et vinum terrenum et visibilem in corporis et sanguinis

sui sacramentum, ut iis nobis testificetur, quam vere accipimus ac tenemus manibus nostris hoc sacramentum illudque ore comedimus . . ., tam vere etiam nos fide . . . recipere verum corpus et verum sanguinem Christi in animis nostris, ad vitam spiritualem in nobis fovendam". Heidelb. Kat. (Niemeyer 409): Im heil. Abendmahl wird der Gläubige erinnert und versichert, daß er an dem einigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Gemeinschaft hat. Das Brot und der Kelch werden den Gläubigen „als gewisse Wahrzeichen des Leibes und Blutes Christi" (der Speisung und Tränkung der Seelen zum ewigen Leben) gegeben. Helv. post. 21: „Obsignatur hac coena sacra, quod revera corpus Domini pro nobis traditum et sanguis ejus in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet. Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Spiritum Sanctum praestatur. – Ergo accipiunt fideles quod datur a ministro Domini et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Domini: intus interim opera Christi per Spiritum Sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini et pascuntur his in vitam aeternam".

Der seelische Vorgang geschieht dabei so, daß die Seele des Gläubigen durch den Heiligen Geist zur verklärten Leiblichkeit Christi in den Himmel erhoben und so mit ihr vereinigt, der Glaube gestärkt und das innere Leben gefördert wird. Consensus Tig. 23: Ein mystischer Vorgang, von dem man aber die Vorstellung einer substantiellen commixtio oder transfusio fern zu halten hat. Catech. Genevensis (Niemeyer 166): „Non dubito, quin, sicuti verbis ac signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. – Verum qui hoc fieri potest, quum in coelo sit Christi corpus, nos autem in terra adhuc peregrinemur? Hoc mirifica arcanaque Spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disjuncta". Scotic. 21: „Unio haec et conjunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu, operatione Spiritus Sancti efficitur, qui nos vera fide supra omnia, quae videntur quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit, et, ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti, efficit, quodque nunc est in coelo, et in praesentia Patris pro nobis apparet". Belg. 35: „Instrumentum seu medium, quo haec comedimus et bibimus, non est os corporeum, sed spiritus ipse noster, idque per fidem". Der Heidelb. Kat. (Niemeyer 409) hat dieselbe mystische Vorstellung, wie der Consensus Tig.: Wir werden im Abendmahl durch den H. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnt, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, und von einem Geist, wie die Glieder unsers Leibes von einer Seele, ewig leben und regiert werden. Vgl. Anglic. 28, Westminst. Conf. Kap. 29, § 7.

Auf der einen Seite wird der Abendmahlsgenuß so hoch gewertet, daß

man geradezu seine Heilsnotwendigkeit behauptet; auf der andern aber begnügt man sich doch, nur seine Relativität aufrecht zu erhalten, indem die geistliche Seelenspeisung nicht an das Abendmahl gebunden wird: sie finde so oft und überall statt, wann und wo immer ein Mensch an Christum glaubt. Conf. Helv. post. 21 (Niemeyer 521): „Hic esus carnis et potus sanguinis Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam et quoties aut ubicunque homo in Christum crediderit". Der Gläubige fährt in der Sakramentsfeier nur fort, den Leib und das Blut des Herrn zu genießen, und sein Glaube erlebt so jedesmal eine neue Stärkung, beständig neuen Zuwachs. „(Fidelis) in continuatione communicationis corporis et sanguinis Domini pergit, adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones". (A. a. O.)

Aus allem dem ergibt sich aber, daß nur die Gläubigen den wahren Genuß der Seelenspeise haben, während die Ungläubigen bloß die Elemente empfangen, sich selbst zum Gericht. Der Glaube oder die Gliedschaft am Leibe Christi ist also Bedingung für den Empfang des Sakramentssegens, wobei wir uns aber zu erinnern haben, daß im Gefüge des calvinischen Systems der Glaube das gottgewirkte Signal des Erwähltseins ist; der Prädestinationsgedanke wirkt also schließlich doch auch hier definitiv bestimmend: Sakramentssegen gibt es nur für die Erwählten. Consensus Tig. 16: „Sedulo docemus, Deum non promiscue vim suam exserere in omnibus, qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat, quam quos praeordinavit ad vitam, ita arcana Spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi quae offerunt sacramenta". Belg. 25: „Quamvis sacramenta sint conjuncta rei ipsi significatae, ambae tamen res istae non ab omnibus recipiuntur. Impius enim recipit quidem sacramentum in suam condemnationem, at rem seu veritatem sacramenti non recipit". Helv. post. 21: „Obsignatur percipientibus sacramentum, quod corpus Domini non tantum in genere pro hominibus sit traditum, et sanguis ejus effusus, sed peculiariter pro quovis fideli communicante, cujus cibus et potus sit ad vitam aeternam. — Ceterum qui nulla cum fide ad hanc sacram Domini mensam accedit, sacramento dumtaxat communicat et rem sacramenti, unde est vita et salus, non percipit. Et tales indigne edunt de mensa Domini . . ., rei fiunt corporis et sanguinis Domini et ad judicium sibi edunt et bibunt." — Anglic. 29: „Impii et fide viva destituti licet carnaliter et visibiliter corporis et sanguinis Christi sacramentum dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur, sed potius tantae rei sacramentum seu symbolum ad judicium sibi manducant et bibunt". Westminst. Conf. Kap. 29, § 8: „Homines improbi et ignari externa licet in hoc sacramento percipere possint elementa, rem tamen per ea significatam non recipiunt, verum indigne, illuc ac-

cedendo, rei fiunt corporis ac sanguinis Domini ad sui ipsorum condemnationem".

§ 106. Die Ausbildung der Ecclesia visibilis. Die kirchlichen Ämter.

Die vollkommene reformierte Kirchgemeinde erscheint als von oben her aufgebaut: an der Spitze stehen die von Gott eingesetzten und daher notwendigen Ämter. Es gibt deren nach Calvins Auffassung vier: Pastoren und Lehrer, Älteste und Diakonen; sind die Pastoren selbst zugleich Lehrer, so bleiben drei Ämter konstitutiv: Pastoren, Älteste und Diakonen[1]. Calvin war (Instit. IV, 3, 4ff.) von Eph. 4, 11 ausgegangen, wo als von Gott eingesetzt aufgezählt werden die Ämter der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten (Pastoren) und Lehrer. Die ersten drei gehörten der Anfangszeit der Kirche an, Pastoren und Lehrer aber sind immer für die Gemeinde notwendig; sie verwalten Ämter des Wortes. Dazu kommt nach 1. Kor. 12, 28 die κυβέρνησις, die Regierung der Gemeinde, und nach Röm. 12, 7 die διακονία, die Armenpflege. Ordonn. eccl. bei Richter, Kirchenordnungen I, 342: „Premièrement il y a quatre ordres ou espèces d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de l'église: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, après les Anciens quatrement les Diacres". Catech. Genev. (Niemeyer 160ff.): „Estne necesse praeesse ecclesiis pastores? Quin etiam necesse est audire ipsos etc.". Gallic. 29: „Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea politia sive disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet, ut in ea sint pastores, presbyteri sive seniores et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia cohibeantur, pauperibus et reliquis calamitosis, prout opus est, consulatur, et sacri coetus aedificandis tum parvis tum magnis habeantur". Belg. 30: „Credimus veram hanc ecclesiam debere regi ac gubernari spirituali illa politia, quam nos Deus ipso verbo suo edocuit: nimirum ut sint in ea pastores ac ministri, qui pure et concionentur et sacramenta administrent. Sint quoque seniores et diaconi, qui presbyterium seu ecclesiae senatum constituant, ut his veluti mediis vera religio conservari veraque doctrina passim propagari et retineri possit: hominesque vitiis dediti spiritualiter corripi et emendari ac veluti freno quodam disciplinae cohiberi: pauperes item et afflicti auxilio et consolatione pro cujusque necessitate sublevari possint".

Zu oberst gedacht ist das Amt des Wortes Gottes, das des Pastors oder Minister (sc. verbi). Seine Befugnisse bestehen in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Verwaltung der Sakramente, in der Seelsorge und

1. Die Anschauung, daß die Prediger selbst auch „Älteste" sind, so daß die Kirche nur zwei Ämter hat, Älteste und Diakonen, begegnet uns in Laski, Ordnung der Londoner Fremdengemeinde vom Jahre 1550 bei Richter, Kirchenordnungen II, 99, ist aber erst neuerdings bei den Reformierten in Aufnahme gekommen. Vgl. E. F. K. Müller, Symbolik 516, Anm. 7.

in der Teilnahme an der Ausübung der Disziplin in Gemeinschaft mit den Ältesten. Calvin hat die Bedeutung dieses Amtes in so starken Ausdrücken verherrlicht, daß man an die katholische Lobpreisung des Priestertums im Catechismus Romanus erinnert wird. Instit. IV, Kap. 3, § 1: Gott will, daß die Kirche durch Menschen geleitet wird. „Hoc enim modo primum dignationem erga nos suam declarat, quum ex hominibus sumit qui pro se in mundo legatione fungantur, qui arcanae suae voluntatis sint interpretes, qui personam denique suam repraesentent". Trotzdem begegnet uns nirgends in der reformierten Sphäre die Erscheinung einer sogenannten „Pastorenkirche", wie sie im Luthertume Jahrhunderte lang bestanden hat. Eine solche Überschätzung des Pastorenstandes konnte nicht eintreten, weil die Pastoren selbst, in betreff ihres Wandels, wie jedes Gemeindeglied, unter der Aufsicht des Presbyteriums (französisch „consistoire") standen. — Für die Wahl der Prediger hat Calvin selbst Instit. IV, 3, 15 maßgebende Richtlinien gezeichnet. Er war Gegner des demokratischen Gemeindeprinzips; natürlich sollte die Gemeinde den Pastor wählen, resp. der Wahl zustimmen, aber so, daß andere Pastoren den Wahlakt leiteten und ihn vor Verfehlungen schützten. „Habemus ergo, esse hanc ex verbo Dei legitimam ministri vocationem, ubi ex populi consensu et approbatione creantur qui visi fuerint idonei. Praeesse autem electioni debere alios pastores, ne quid per levitatem vel per mala studia vel per tumultum a multitudine peccetur".

Alle Geistlichen stehen dem Range nach einander gleich, abgesehen von der englischen Staatskirche, wo die katholische Hierarchie fortgepflanzt wird. Gallic. 30: „Credimus omnes veros pastores, ubicunque locorum collocati fuerint, eadem et aequali inter se potestate esse praeditos sub unico illo capite summoque et solo universali episcopo Jesu Christo, ac proinde nulli ecclesiae licere sibi in aliud (Niemeyer irrtümlich „aliam") imperium aut dominationem vindicare". Ähnlich Belg. 31, Helv. post. 18 (Niemeyer 510): „Data est autem omnibus in ecclesia ministris una et aequalis potestas sive functio". — Vor donatistischer Verirrung warnt ausdrücklich die Conf. Helv. post. 18 (Niemeyer 511): „Ceterum exsecramur in praesenti Donatistarum errorem, qui doctrinam et administrationem sacramentorum vel efficacem vel inefficacem ex mala vel bona ministrorum vita aestimant. Scimus enim vocem Christi audiendam esse vel ex malorum ministrorum ore, quando ipse Dominus dixit (Matth. 23) „„Quae dicunt, facite"" etc.".

Nächst den Pastoren sind Amtsträger in der Gemeinde die Ältesten und Diakonen; sie bilden samt den Pastoren das Presbyterium oder nach französischen Sprachgebrauch das „consistoire". (Die Stellung der Diakonen ändert sich später, indem sie dem Presbyterium untergeordnet werden.) Für den Anfang wählt die Gemeinde die Ältesten, später ergänzt das Presbyterium sich selbst durch eigene Zuwahl[1]. Aufgabe des Presbyteriums ist

1. „Gemeindewahl (der Presbyter) als Regel ist modern. Im 16. Jahrh. wohl nur Richter (Kirchenordnungen) II, 101." E. F. K. Müller, Symbolik 517, Anm. 13.

die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung der Gemeinde und des Gottesdienstes, sowie die Ausübung der Disziplin in der Gemeinde. Den Diakonen liegt die Armenpflege ob. Darin hat die reformierte Kirche seit der Reformation vorbildlich gewirkt[1].

Zur regelmäßigen Verwaltung des Amtes der Kirchendiener gehört als Bedingung die ordnungsmäßige Berufung derselben durch die Kirche. Gallic. 31: „Credimus nulli fas esse suapte autoritate invadere ecclesiae gubernacula, sed legitima electione, quoad ejus fieri potest, et quamdiu Dominus ejus rei potestatem facit, praeeunte adscisci unumquemque oportere". Scotic. 22, Belg. 31, Helv. post. 18: „Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae i. e. eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo et absque turba, seditionibus et contentione".

Aus Vertretern der einzelnen Gemeinden, die alle als einander gleichstehend beurteilt werden, bilden sich Synoden, wo dafür Gelegenheit gegeben ist, Provinzial- und darüber Nationalsynoden (in Schottland: General-Assembly); deren Geschäfte führt auf jeder Stufe ein Moderamen.

§ 107. Fortsetzung. Die Leitung der Gemeinde.

Die Leitung der Gemeinde konzentriert sich hauptsächlich in Seelsorge und Ausübung der Disziplin durch Anwendung der Schlüsselgewalt (Bann und Wiederaufnahme in die Gemeinde).

Den weitesten Begriff von der „Schlüsselgewalt" hat der Heidelberger Katechismus, wenn er (bei Niemeyer 412) darunter die Predigt des Evangeliums und die christliche Bußzucht begreift; durch die Predigt werde den Gläubigen die Vergebung der Sünden, den Ungläubigen dagegen der Zorn Gottes bezeugt. Der Schwerpunkt liegt aber auf der Bußzucht durch Ausübung des Kirchenbannes und der Absolution: Das Himmelreich wird „durch die christliche Bußzucht zu- und aufgeschlossen", indem „nach dem Befehl Christi diejenigen, so unter dem christlichen Namen unchristliche Lehre oder Wandel führen, nachdem sie etliche mal brüderlich ermahnt sind und [von] ihren Irrtümern oder Lastern nicht abstehen, der Kirche oder denen, so von der Kirche dazu verordnet sind, angezeigt, und so sie sich an deren Vermahnung auch nicht kehren, von ihnen durch Verbietung der heiligen Sakramente aus der christlichen Gemeinde, und von Gott selbst aus dem Reiche Christi werden ausgeschlossen: und wiederum als Glieder Christi und der Kirche angenommen, wenn sie wahre Besserung verheißen und erzeigen". Conf. Helv. post. 14 (Niemeyer 492): „De clavibus regni Dei . . . dicimus, omnes ministros legitime vocatos habere et exercere claves vel usum clavium, cum evangelium annuntiant, id est, populum suae fidei creditum docent, hortantur, consolantur et increpant inque disciplina retinent. Ita enim regnum coelorum aperiunt obsequentibus et inobsequentibus claudunt". Dazu a. a. O. 18 (Niemeyer 511) über

2. Ed. Simons, Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein. 1894.

die Bußzucht: „Cum ... omnino oporteat esse in ecclesia disciplinam, et apud veteres quondam usitata fuerit excommunicatio, fuerintque judicia ecclesiastica in populo Dei, in quibus per viros prudentes et pios exercebatur haec disciplina, ministrorum quoque fuerit, ad aedificationem, disciplinam moderari hanc, pro conditione temporum, status publici ac necessitate. Ubi semper tenenda est regula, omnia fieri debere ad aedificationem, decenter, honeste, sine tyrannide et seditione". Westminst. Conf. Kap. 30, § 1. 2: „Dominus Jesus quatenus rex et caput ecclesiae suae constituit in ea regimen, quod in officiariorum ecclesiasticorum manu foret, distinctum a civili magistratu. Officiariis hisce claves regni coelorum sunt commissae, quarum virtute obtinent potestatem peccata vel *retinendi* vel *remittendi pro varia peccantium* conditione; impoenitentibus quidem regnum illud tam per verbum quam per censuras occludendi, peccatoribus vero poenitentibus tam evangelii ministerio quam absolutione a censuris idem aperiendi, prout occasio postulaverit". § 3: „Quo melius autem hosce fines (die Kirche zu reinigen) consequantur, procedere debent ecclesiae officiarii, admonendo, a sacramento coenae dominicae ad tempus aliquod suspendendo, excommunicando denique ab ecclesia, pro ratione criminis atque personae delinquentis merito".

Beichte hat hier den Sinn, daß sich ein Angefochtener bei dem Prediger oder einem bibelkundigen Bruder Rat holt; doch wird die im Gemeindegottesdienst gesprochene öffentliche Generalbeichte mit offenbarem Interesse empfohlen.

„Absolution" gibt es im reformierten System nur für die Erwählten: sie besteht in der Ankündigung der Gnade an sie. — Die katholische Privatbeichte und (richterliche) Privatabsolution wird ausdrücklich verworfen.

Helv. post. 14 (Niemeyer 401): „Credimus ... hanc confessionem ingenuam, quae soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti, susurrando in aures ipsius, ut vicissim cum impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem: quod ejus rei nec praeceptum ullum nec exemplum exstet in scripturis sacris". Weiter (p. 492): „Necesse est ..., ut Deo patri nostro confiteamur peccata nostra, et cum proximo nostro, si ipsum offendimus, redeamus in gratiam. ... Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim vel a ministro ecclesiae aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus. Quemadmodum et generalem et publicam illam in templo ac coetibus sacris recitari solitam ... peccatorum confessionem, utpote scripturis congruam, maxime approbamus".

Über die Absolution handelt dieselbe Helv. post. 14 (Niemeyer 493): „Rite ... et efficaciter ministri absolvunt, dum evangelium Christi, et

in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, sicuti et singuli sunt baptizati, praedicant, et ad singulos peculiariter pertinere testantur. Nec putamus absolutionem hanc efficaciorem fieri per hoc, quod in aurem alicui aut super caput alicujus singulariter inmurmuratur. Censemus tamen sedulo annunciandum esse hominibus remissionem peccatorum, in sanguine Christi, admonendosque singulos, quod ad ipsos pertineat remissio peccatorum".

§ 108. Fortsetzung. Kirchliche Ordnungen.

Der reformierten Kirche eignet seit ihren Züricher Anfängen eine starke Vorliebe für nüchternsten Purismus, sei es daß er biblisch, sei es daß er rational begründet wird. Die Hinneigung dazu hat sie auch unter Calvins Leitung behalten, so daß sie sich zu den geschichtlich erwachsenen Ordnungen der Kirche nur in geringem Maße zustimmend verhält. Selbstverständlich ist keine von Menschen aufgestellte Anordnung heilsnotwendig. Da gilt es, prinzipiell die Freiheit der christlichen Gemeinde unbelästigt zu erhalten. Aber das Recht der Kirche, Ordnungen zum Besten der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder einzuführen oder vorhandene abzuändern, wird nicht bestritten. Um aber in der Kontinuität der allgemeinen christlichen Kirche zu verharren, behält man im Anschluß an die kirchliche Vergangenheit gewisse heilige Zeiten (den christlichen Kalender), heilige Orte und heilige Handlungen bei, soweit man sie schriftgemäß findet. *Gallic. 33:* „*Excludimus . . . humana omnia* commenta et leges omnes, quae, cultus Dei praetextu, astringendis conscientiis invehuntur et eas tantum admittimus, quae fovendae concordiae, et unicuique in oboedientia debita retinendo subserviunt". — Ähnlich Belg. 32, Scotic. 30: „In (ecclesia) . . . omnia decenter et ordine fieri convenit. Non quod eandem in omnibus politiam eundemque prorsus in singulis caeremoniis ordinem pro omnibus aetatibus, temporibus et locis constitui posse arbitremur: nam ut caeremoniae ab hominibus inventae tantum sunt temporales, ita et possunt et debent mutari, cum potius superstitionem pati vel fovere, quam ipsarum usu, ecclesiam Dei aedificare, inveniuntur". Helv. post. 27: (Dem Volke Gottes im Alten Testamente sind zur Erziehung Ceremonien auferlegt; die neutestamentliche Gemeinde ist davon befreit.) „Proinde Judaismum videremur reducere aut restituere, si in ecclesia Christi, ad morem veteris ecclesiae, caeremonias ritusve multiplicaremus. . . . Quanto magis accedit cumulo rituum in ecclesia, tanto magis detrahitur non tantum libertati christianae, sed et Christo et ejus fidei, dum vulgus ea quaerit in ritibus, quae quaereret in solo Dei filio Jesu Christo per fidem. Sufficiunt itaque piis pauci, moderati, simplices nec alieni a verbo Dei ritus". — (Die Verschiedenheit der Riten bedeutet keine Verschiedenheit der Kirchen in der Lehre und im Glauben, und die Gemeinschaft der Kirchen wird dadurch nicht zerrissen.) „Semper . . . ecclesiae in hujusmodi ritibus, sicut mediis, usae sunt libertate. Id quod nos

hodie quoque facimus". — Anglic. 34, De traditionibus ecclesiasticis: „Traditiones atque caeremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles: nam ut variae semper fuerunt, et mutari possunt pro regionum, temporum et morum diversitate, modo nihil contra verbum Dei instituatur". (Wer approbierte kirchliche Traditionen absichtlich und öffentlich verletzt, soll öffentlich bestraft werden. Jede Kirche darf Ceremonien ändern, sofern es zur Erbauung der Gemeinde geschieht.) — Westminst. Conf. Kap. 21, § 1: „Rationem verum Deum colendi acceptabilem ipse instituit, itaque voluntate sua revelata definivit, ut coli non debeat secundum imaginationes ac inventa hominum aut suggestiones Satanae, sub specie quavis visibili aut alia via quaviscunque quam Scriptura sacra non praescripsit".

Über heilige Zeiten handelt sehr besonnen und im Geiste „evangelischer Freiheit" die Conf. Helv. post. 24 (Niemeyer 526ff.): „Quamquam religio tempori non alligetur, non potest tamen absque justa temporis distinctione vel ordinatione plantari et exerceri. Delegit ergo quaevis ecclesia sibi tempus certum ad preces publicas et evangelii praedicationem nec non sacramentorum celebrationem". (Feier des Sonntags ohne judaistische Verirrung: „Dominicam, non Sabbatum, libera observatione celebramus". Feste zur Ehre Christi werden beibehalten; Heiligenfeste abgelehnt; „christliches Fasten" empfohlen.) Dagegen verlegt die puritanische Westminst. Conf. Kap. 21, § 7 u. 8 die alttestamentliche Sabbatfeier auf den christlichen Sonntag: Die Feier des siebenten Tages sei für alle Menschen verbindlich, nur hätten die Christen statt des siebenten Wochentages den ersten (zur Feier der Auferstehung Christi) bestimmt. Dieser „Tag des Herrn" ist nun für immer als christlicher Sabbat zu feiern („Dies Dominicus . . . est . . . perpetuo ad finem mundi tamquam Sabbatum Christianum celebrandus"). An diesem Tage soll man von allen Arbeiten, aber auch von „anstößigen Erholungen" ruhen und die ganze Zeit mit Teilnahme am öffentlichen und privaten Gottesdienst ausfüllen. Werke der Not und der Barmherzigkeit werden gestattet.

Über heilige Orte spricht sich wieder die Conf. Helv. post. 22 (Niemeyer 524) in trefflicher Weise aus: „Sint . . . loca, in quibus coëunt fideles, honesta, et ecclesiae Dei per omnia commoda. Deligantur ergo aedes amplae aut templa. Repugnentur tamen ab iis rebus omnibus quae ecclesiam non decent. Instruantur autem omnia pro decoro, necessitate et honestate pia, ne quid desit, quod requiritur ad ritus et usus ecclesiae necessarios". Um des Wortes Gottes willen, das dort verkündigt wird, sind die Orte heilig. Ihr wahrer Schmuck soll bestehen in den Tugenden derer, die darin verkehren. Alles soll in ihnen zur Erbauung der Gemeinde geschehen; daher wird für den Gottesdienst der Gebrauch der Muttersprache verlangt, weil sie von allen Gliedern der Versammlung verstanden wird; alle fremden Sprachen sind dabei zu vermeiden.

In bezug auf die heiligen Handlungen, die Bestandteile des Gottesdienstes, folgte man in der reformierten Kirche nicht der katholischen Messe-

feier, wie es die lutherische getan hat, die im sonntäglichen Hauptgottesdienste sich eng an die katholische Messe anschloß und nur alle diejenigen Bestandteile derselben wegließ, welche sich auf das Opfer an Gott bezogen. Die reformierte Kirche legte das Hauptgewicht auf die Verkündigung des Wortes Gottes an die Gemeinde und auf das ihr entsprechende Echo der Gemeinde im Gebet; es sind wesentlich Predigt- und Gebetsgottesdienste, die den regelmäßigen öffentlichen Kultus ausmachen. Abendmahlsfeiern wurden dagegen besonders gehalten.

Zur Abendmahlsfeier brauchte man nicht den Altar, der als katholische Opferstätte aus den reformierten Gotteshäusern entfernt wurde; statt desselben benutzte man einen Tisch, den „Tisch des Herrn". Von Ceremonien schaffte man ab, was nicht direkt biblisch geboten erschien, wie bei der Taufe den Exorcismus, so bei dem Abendmahl die Konsekration und Elevation. Im strengsten Anschluß an die Art der Einsetzung des Herrenmahles wird das Brotbrechen für unbedingt notwendig erklärt, „weil ohne dasselbe die Absicht Jesu in der Stiftung nicht richtig sich erkennen lasse"[1]. Der Modus der Teilnahme am Abendmahl ist ein verschiedener; in manchen Kirchen sitzen die Kommunikanten in Bänken, und es werden ihnen die Abendmahlselemente zugetragen, in anderen treten sie an den Tisch des Herrn heran und „ergreifen mit eigener Hand die Elemente". Immer aber findet die regelmäßige Abendmahlsfeier vor versammelter Gemeinde statt. Krankenkommunion, losgelöst von der Gemeinde, sind den älteren reformierten Ordnungen fremd und auch neuerdings selten[2].

Wie es ferner bei dem gesetzlich gestimmten Geiste der Frömmigkeit in der reformierten Kirche wenig Erbauungsbücher gibt, so ist auch der Kirchengesang dort stets stiefmütterlich behandelt worden. Die Erwähnung des Kirchengesanges in der Conf. Helv. post. 23 (Niemeyer 525) läuft eigentlich darauf hinaus, daß man auch ohne ihn auskommt. „(Et concionatores modum tenere decet.) Sic et cantus in coetu sacro est moderandus, ubi is est in usu. Cantus, quem Gregorianum nuncupant, plurima habet absurda, unde rejectus est merito a nostris et pluribus ecclesiis. Si ecclesiae sunt, quae orationem fidelem legitimamque habent, cantum autem nullum habent, condemnari non debent. Non enim canendi commoditatem omnes habent ecclesiae. Ac certum est ex testimoniis vetustatis, ut cantus usum fuisse vetustissimum in orientalibus ecclesiis, ita sero tandem receptum esse ab occidentalibus". Die puritanische Westminst. Conf. Kap. 21, § 5 kennt nur den Psalmengesang („psalmorum cum gratia in corde cantatio"). Die Abneigung der reformierten Kirche gegen den Gesang zeigt sich besonders auch im Abbrechen der Orgeln, die doch gerade als majestätische Gehülfinnen des Gemeindegesanges machtvoll wirken können, wenn sie richtig gehandhabt werden. Bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein hielt man sich bloß an die Psalmen oder deren Umdichtungen. (Französische Umdichtung von Calvin, Marot und vollendet von

1. E. F. K. Müller, Symbolik 528. 2. A. a. O. 528. 529.

Beza 1562, Melodien dazu von Louis Bourgeois, 1541–1557 Kantor in Genf, und Claude Goudimel † 1572 in der Bartholomäusnacht; deutsche Umdichtung des Bezaschen Psalters von dem [streng lutherischen] Juristen Ambrosius Lobwasser † 1585 in Königsberg in Preußen; sein Buch „der Psalter des kgl. Propheten David", 1573 Leipzig, erlebte über 60 Auflagen und wurde lange Zeit von den Reformierten in Deutschland fast ausschließlich gebraucht.) Dann aber kam, offenbar unter Einwirkung des lutherischen Kirchengesanges, der von Luther bis Paul Gerhard bereits glänzende Vertreter gefunden hatte, auch in der reformierten Kirche der Kirchengesang zu Ehren; doch blieben die reformierten Kirchenliederdichter immerhin vereinzelte Erscheinungen (Lodenstein † 1677, Joachim Neander † 1680, Ad. Lampe † 1729, Gerhard Tersteegen † 1769, dessen gefühlvolle Gesänge aber schon weit mehr individualistisch-pietistischen, als reformiert-kirchlichen Charakter tragen, wie er überhaupt von der historisch erwachsenen Kirche wenig hielt und z. B. nicht zum Abendmahl ging, weil er nicht mit Ungläubigen zusammen sitzen wollte usw.). An die Entfernung der Bilder aus den Gotteshäusern mag hier nur erinnert werden.

§ 109. Das Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Obrigkeit.

Die staatliche Obrigkeit wird als von Gott eingerichtet aufgefaßt zur Ausübung der Gerechtigkeit. Die Christen sind also verpflichtet, die Vertreter derselben zu ehren und ihnen zu gehorchen als Gesandten und Dienern Gottes. Gallic. 39: „Credimus Deum velle mundum legibus et politia gubernari, ut aliqua sint fraena, quibus immoderatae mundi cupiditates coerceantur . . . (Deus) etiam gladium in magistratuum manus tradidit, reprimendis nimirum delictis, non modo contra secundam tabulam, sed etiam contra primam commissis. Oportet igitur propter illum hujus ordinis autorem non tantum pati, ut ii dominentur, quos ille nobis praefecit, sed etiam honore et omni reverentia eos prosequi tamquam ejus legatos ac ministros, ad legitimum et sanctum munus obeundum ab ipso designatos". Scotic. 24 bezeichnet die staatliche Obrigkeit als eine „sancta Dei ordinatio, ad manifestationem gloriae ipsius et singularem utilitatem humani generis destinatam". Die Inhaber der staatlichen Autorität vertreten Gottes Stelle, „vicem Dei gerunt; in (eorum) subselliis Deus ipse sedet et judicat; imo ipsi judices et principes sunt ii, quibus a Deo datur gladius in laudem et protectionem bonorum, et in maleficorum justam poenam et vindictam". Belg. 36: Die Obrigkeit des Staates ist von Gott eingesetzt „ad coercenda hominum vitia, et ut omnia inter homines recto ordine gerantur. Idcirco (Deus) magistratus ipsos gladio armavit, ut malos quidem plectant poenis, probos vero tueantur". Conf. Helv. post. 30: „Magistratus omnis generis ab ipso Deo est institutus ad generis humani pacem ac tranquillitatem, ac ita, ut primum in mundo locum obtineat. Si hic sit adversarius ecclesiae, et impedire et obturbare potest plurimum. Si autem sit amicus adeoque membrum

est ecclesiae, ... ei permultum prodesse, eam denique peroptime juvare potest. — Ejus officium praecipuum est, pacem et tranquillitatem publicam procurare et conservare". Ausführlich die Westminst. Conf. Kap. 23, § 1: „Supremus totius mundi rex ac dominus Deus magistratus civiles ordinavit, qui vices ejus gerant supra populum ad suam ipsius gloriam ac bonum publicum; in quem finem eosdem armavit potestate gladii, propter bonorum quidem animationem ac tutamen, animadversionem autem in maleficos". Christen dürfen daher solche Ämter annehmen und verwalten, um Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Frieden nach gesunden Staatsgesetzen zu schützen, aber auch aus gerechten und notwendigen Ursachen Krieg führen. Das ist ihnen auch heute, auf dem Boden des Neuen Testamentes erlaubt („Licitum est iis vel hodie sub Novo Testamento, in causis justis ac necessariis bellum gerere"). Die Untertanen sollen für ihre Obrigkeiten beten, sie ehren, sollen Steuern zahlen und andere notwendige Leistungen übernehmen, ihren Befehlen gehorchen und um des Gewissens willen ihrer Autorität unterworfen sein. — Gallic. 40: Gehorsam bleibt die Pflicht der Untertanen, auch wenn die Obrigkeit ungläubig ist, falls nur dabei die höchste Herrschaft Gottes nicht angetastet wird. Anarchismus, Kommunismus und revolutionäres Wesen werden nachdrücklich verworfen: „Affirmamus . . ., subjectionis . . . jugum voluntarie tolerandum, etiam si infideles fuerint magistratus, dummodo Dei summum imperium integrum et illibatum maneat". Die Scoticana 24 behauptet sogar: „Agnoscimus, omnes illos, qui in autoritate collocati sunt, esse amandos, honorandos, timendos atque in maxime reverenda aestimatione habendos esse". Belgica 36: „Caeterum cuncti homines . . . legitimis magistratibus subjici debent, illisque vectigalia ac tributa pendere et iis in omnibus obsequi ac oboedire, quae verbo Dei non repugnant; preces etiam pro iis fundere, ut eos Deus in omnibus ipsorum actionibus dirigere dignetur, nos vero vitam tranquillam ac quietam sub ipsis, cum omni pietate et honestate, ducere possimus. Zum Schluß des Artikels: Verwerfung der anabaptistischen Opposition gegen die weltliche Obrigkeit. Conf. Helv. post. 30 (Niemeyer 535): Die Obrigkeit ein „beneficium Dei". „Honorent ergo (subditi) et revereantur magistratum, tamquam Dei ministrum ament eum, faveant ei et orent pro illo tamquam pro patre: obediant item omnibus ejus justis et aequis mandatis; denique pendant vectigalia atque tributa et quae hujus generis debita sunt, fideliter atque libenter. Et si salus publica patriaeve et justitia requirat, et magistratus ex necessitate bellum suscipiat, deponant etiam vitam et fundant sanguinem pro salute publica magistratusque, et quidem in Dei nomine, libenter, fortiter et alacriter. Qui enim magistratui se opponit, iram Dei gravem in se provocat." Westminst. Conf. Kap. 23, § 4: „Debet populus pro magistratibus preces fundere . . . ac propter conscientiam subjici illorum autoritati; quae si justa sit et legitima, non eam illorum infidelitas, non religio diversa cassam reddit, neque populum liberat a debitae

illius obedientiae praestatione, qua viri quidem ecclesiastici non eximuntur". Immer handelte es sich hier um die Obrigkeit an sich, gleichviel ob sie im Glauben mit der kirchlichen Gemeinde übereinstimmt oder nicht. Das unausgesprochene, nur angedeutete Ideal aller reformierten Bekenntnisschriften ist aber doch, daß sie im Glauben ebenso mit der Kirchengemeinde übereinstimmt, wie einst in Genf der weltliche Rat mit der Theorie Calvins; auf die theokratische Anschauung vom Verhältnisse des Staates zur Kirche wollen sie im Grunde alle hinaus. Danach bestimmt man die Befugnisse, welche man der weltlichen Obrigkeit zuschreibt; ihr kommt nicht bloß die Aufrechterhaltung der Ordnung und die Handhabung des Rechtes im bürgerlichen Leben zu, sondern ihr eignen auch, wenn sie nach Calvins Ideen geartet ist, weitgehende Befugnisse innerhalb der Kirche selbst.

Calvin hatte einst theoretisch zwischen Kirche und Staat scharf geschieden. „Tota . . . ecclesiae jurisdictio pertinet ad morum disciplinam . . . Quemadmodum enim nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest, sic ecclesia Dei . . . sua quadam spirituali politia indiget; quae tamen a civili prorsus distincta est, eamque adeo nihil impedit aut imminuit, ut potius multum juvet ac promoveat" (Institutio IV, 11, 1). Das lief, wie wir oben sahen, darauf hinaus, daß die Kirche ihre eigene, selbständige Organisation haben, der Staat aber sich nach ihr richten solle, indem er die Gebote Gottes zur Richtschnur für Gesetzgebung und Verwaltung macht und im übrigen der Kirche jederzeit als Gehülfe in der Erfüllung ihrer Aufgaben zu Diensten steht. Er hat nicht bloß über die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs zu wachen, sondern ebenso über die der ersten Tafel; er soll also geradezu in das geistliche Gebiet mit hineingreifen. Gallic. 39: „(Deus) gladium in magistratuum manus tradidit, reprimendis nimirum delictis non modo contra secundam tabulam, sed etiam contra primam commissis". Scoticana 24: „Insuper regum, principum, gubernatorum et magistratuum esse potissimum et imprimis religionis purgationem et conservationem, affirmamus. Adeo ut non tantum propter civilem politiam, sed etiam propter conservationem verae religionis et ut idololatria et superstitio quaevis supprimatur, a Deo sunt ordinati: ut in Davide, Josaphato, Josia, Ezechia et aliis summis laudibus propter singularem zelum ornatis est videre". Belg. 36: „Horum (sc. magistratuum) . . . est, non modo de civili politia conservanda esse sollicitos, verum etiam dare operam, ut sacrum ministerium conservetur, omnis idololatria et adulterinus Dei cultus e medio tollatur, regnum Antichristi diruatur, Christi vero regnum propagetur. Denique horum est efficere, ut sacrum evangelii verbum ubique praedicetur, ut singuli pure Deum colere et venerari ex praescripto verbi ipsius libere possint". Also gewaltsame Ausrottung der Ketzerei durch die weltliche Obrigkeit. In der englischen Hochkirche ist die Anschauung der Abhängigkeit der Kirche von der Obrigkeit durchaus selbstverständlich: Conf. Anglic. Art. 37: „Regia majestas in hoc

Angliae regno ac ceteris ejus dominiis summam habet potestatem, ad quam omnium statuum hujus regni, sive illi ecclesiastici sint sive civiles, in omnibus causis suprema gubernatio pertinet". Ausgenommen wird die Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente: „Cum regiae majestati summam gubernationem tribuimus . . . non damus regibus nostris aut verbi Dei aut sacramentorum administrationem . . .", sed eam tantum praerogativam, quam in sacris Scripturis, a Deo ipso, omnibus piis principibus videmus semper fuisse attributam: hoc est, ut omnes status atque ordines fidei suae a Deo commissos, sive illi ecclesiastici sint sive civiles, in officio contineant, et contumaces ac delinquentes gladio civili coërceant". Helv. post. 30 (Niemeyer 534): „Ejus (sc. magistratus) officium praecipuum est, pacem et tranquillitatem publicam procurare et conservare. Quod sane nunquam fecerit felicius, quam cum fuerit vere timens Dei ac religiosus, qui videlicet, ad exemplum sanctissimorum regum principumque populi Domini, veritatis praedicationem et fidem sinceram promoverit, mendacia et superstitionem omnem cum omni impietate et idololatria exciderit ecclesiamque Dei defenderit. Equidem docemus religionis curam imprimis pertinere ad magistratum sanctum. Teneat ergo ipse in manibus verbum Dei, et, ne huic contrarium doceatur, procuret: bonis item legibus ad verbum Dei compositis moderetur populum sibi a Deo creditum eundemque in disciplina, officio obedientiaque contineat. Sogar die Beſtrafung der Ketzer wird zur Sache des Staates, ganz wie in der theokratiſchen Vorſtellung der katholiſchen Kirche des Mittelalters: „Coerceat (sc. magistratus) et haereticos (qui vere haeretici sunt) incorrigibiles, Dei majestatem blasphemare et ecclesiam Dei centurbare adeoque perdere non desinentes". Der Verfaſſer der Helv. post., Bullinger, war alſo mit der Behandlung Servets durch Calvin und den Genfer Rat ganz einverſtanden. „Dum haec ex fide facit magistratus, illis ipsis operibus ut vere bonis Deo inservit ac benedictionem a Domino accipit." Durchaus calviniſche Gedanken produziert die puritaniſche Westminst. Conf. Kap. 23, § 3: „Magistratui civili verbi et sacramentorum administrationem, aut clavium regni coelorum potestatem assumere sibi non est licitum: nihilo tamen minus et jure potest ille, eique incumbit providere, ut ecclesiae unitas ac tranquillitas conservetur, ut veritas Dei pura et integra custodiatur, ut supprimantur blasphemiae omnes, haeresesque, ut in cultu ac disciplina omnes corruptelae ac abusus aut praecaveantur aut reformentur, omnia denique instituta divina, ut rite statuminentur, administrentur, observentur. Quae omnia quo melius praestare possit, potestatem habet tum synodos convocandi, tum ut ipsis intersit prospiciatque, ut, quicquid in iis transigatur, sit menti divinae consentaneum".

Man muß ſich wundern, daß die theokratiſchen Anſchauungen Calvins

wie unbesehen in die verschiedensten reformierten Bekenntnisschriften übergegangen sind, obgleich die wirklichen Verhältnisse in den verschiedenen Ländern meist im Gegensatze zu solchen Anschauungen standen: in Frankreich und in den spanischen Niederlanden arbeitet die Staatsregierung geradezu feindlich gegen die evangelische Kirche, und wo sie freundlich zu ihr steht, wie in England, haben nicht religiöse, sondern politische Gründe den Ausschlag dazu gegeben. Wenn die weit gehenden Befugnisse des Staates über die Kirche jetzt von reformierter Seite durch den Trieb erklärt werden, „das Christentum möglichst wirkungskräftig in die Welt einzuführen“[1], so verkennt man doch, daß diese in den Bekenntnissen konzedierten Prärogativen des Staates in der Praxis zu einer Beherrschung der Kirche durch den Staat führen mußten, wie das z. B. an der englischen Hochkirche recht deutlich zu sehen ist. Auf die Dauer konnten aber diese beiden Grundanschauungen, Selbstständigkeit der Kirche und Abhängigkeit derselben vom Staate, sich nicht vertragen. Daher schlug in der reformierten Welt die ursprünglich calvinische Gemeinschaft von Kirche und Staat in ihr Gegenteil um, in spröde Entgegensetzung von Kirche und Staat; das freikirchliche Streben gewann die Oberhand. Der Trieb dazu ist nicht die Fortsetzung des ursprünglich calvinischen Triebes, wie E. F. K. Müller[1] meint, sondern das Gegenteil davon, und nur unter Berücksichtigung dieses Verhältnisses mag man mit E. F. K. Müller[1] behaupten, daß „der Calvinismus den Eifer für kirchliche Selbstständigkeit hinterlassen“ habe; aber er tat das nicht auf Grund der calvinischen Staatsidee, sondern unter Abstreifung derselben. Selbst in Genf ist die calvinische Theokratie zusammengebrochen und neuerdings durch Einführung der „Trennung von Staat und Kirche“ in ihr Gegenteil verkehrt; was da noch an Christentum zu retten ist, kann natürlich nur durch freikirchliche Maßnahmen lebenskräftig erhalten werden.

Erster Anhang:

Die Lehre der Mennoniten.

Literatur: Herm. Schyn (Historiker der Mennoniten, selbst Mitglied der mennonitischen Gemeinschaft), Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur. Amstelod. 1723. – Derselbe, Historiae Mennonitarum plenior deductio 1729. – A. Brons, Ursprung usw. der Mennoniten oder Täufer. Norden 1882. – Doopsgezinde Bijdragen, von 1860 an, enthalten viele auf die M. bezüglichen Aufsätze. – Die Artikel „Menno Simons“ und „Mennoniten“ von Prof. S. Cramer in RE.[3] 12 (1903), S. 586 ff. und 594 ff. – Gust. Plitt, Grundriß der Symbolik für Vorlesungen. 3. Aufl., hrsg. von Victor Schultze. Leipzig 1893. – Über die modernen Mennoniten vgl. E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart. Stuttgart 1905, S. 350 ff.

1. E. F. K. Müller, Symbolik 523.

§ 110. Geschichtliche Entwicklung der Mennonitengemeinden.

Die Mennoniten repräsentieren das als stille Gemeinde fortwirkende Täufertum des 16. Jahrhunderts, in der Lehre zum Teil angelehnt an das reformierte Dogma, im allgemeinen aber individualistischem Spiritualismus huldigend, durch und durch vom Freiwilligkeits-Prinzip bestimmt, jedoch in ehrlicher christlicher Frömmigkeit und streng sittlichem Ernste dahin lebend, losgelöst von der Volkskirche durch Verwerfung der Kindertaufe, aber auch in schroffem Gegensatz gegen jedes Staatswesen, dem man wohl Gehorsam leisten, aber Kriegsdienste und Eidesleistung verweigern muß. Ihr Hauptbestreben ging darauf hinaus, nicht an der mittelalterlichen Kirche herumzubessern, sondern, dieselbe ignorierend, die „Gemeinde des Herrn" darzustellen, aber alles in Freiheit: wie der Einzelne, so ist die Gemeinde gänzlich unabhängig; sie wählt sich ihre Prediger und regiert sich selbst in vollständiger Abgeschlossenheit von der Welt.

Bei dieser Freiheit der Einzelnen und der Gemeinden konnte es nicht ausbleiben, daß unter ihnen sich Verschiedenheiten in der Lebensführung einstellten, und daß man diese alsbald für überaus wichtig hielt, in die verschiedensten Gruppen sich spaltete, auch sich gegenseitig bannte usw., bis die einsichtigeren Elemente unter ihnen doch endlich das Bedürfnis nach Frieden verspürten und, seit 1580, sich langsam mit einander verständigten und verbanden. Das Hauptverdienst dabei hatte einer der Führer der Gemäßigten (der „Waterlander"), Namens Hans de Ries (1553–1638), der damals (mit Lubbert Gerardi) ein Bekenntnis entwarf, das bald als Einigungsband der Mennoniten unter ihnen zu hohem Ansehen gelangte: „Brevis Confessio", abgedruckt bei Schyn, Historia Christianorum etc. S. 172 ff. Andere Konfessionen folgten (bis 1632). Sie alle haben aber nicht den Zweck, eine unbedingt zu befolgende Gemeindelehre aufzustellen, sondern nur Grundlagen zur Verständigung der Gemeinden unter einander zu bieten. Diese Konfessionen sind hier merkwürdiger Weise alle von den fortschrittlichen (freisinnigen) Elementen der Brüderschaft ausgegangen, während die schrofferen der Meinung waren, daß Gottes Wort genüge und alle „Lehren" als Menschenwerk zu verurteilen seien. Von allen diesen Bekenntnissen im ganzen aber urteilt der Historiker der Mennoniten Schyn in seiner „Historiae Mennonitarum plenior deductio, S. 47, daß sie in allen Hauptartikeln des Glaubens unter einander genau übereinstimmen: „sie weisen keine wahre und wesentliche Differenz auf". In der Neuzeit, wo die Brüderschaft im ganzen (besonders in Holland, Deutschland, Rußland und hauptsächlich in den Vereinigten Staaten Nordamerikas zusammen) etwa 250 000 Seelen zählt, ist das Interesse für die Lehre sehr stark zurückgegangen, weil sie allen Nachdruck auf ihr streng sittliches Gemeindeleben legen und jeden Einzelnen für sein Christentum individuell verantwortlich sein lassen. Aber gerade die Eigentümlichkeiten, durch die sie sich von den anderen Erscheinungen des Christentums unterscheiden, die Erwachsenentaufe, die Eidesverweigerung, die Verweigerung des Kriegsdienstes, die Scheu selbst vor Mischehen mit Christen,

die nicht zur Gemeinschaft gehören — dies und vieles Andere läßt sich doch nur aus der geschichtlichen Entwicklung der Taufgesinnten und ihrer daraus einst konzipierten Lehre verstehen.

Ihren Namen führen sie von Menno Simons (nach neueren Forschungen geb. 1492 im holländischen Friesland, gest. 1559), einem ursprünglich katholischen Priester, der nicht als ihr Begründer, sondern als ihr hervorragendster Organisator und Schriftsteller (Werke, hrsg. von Herrison, Folio-Ausgabe von 1681) zu betrachten ist. Er war katholischer Priester, bis im Jahre 1535 nach der Münsterschen Katastrophe 300 Täufer bei Bolsward, darunter ein leiblicher Bruder von ihm, den Regierungstruppen in die Hände fielen und sämtlich teils im Kampfe umkamen, teils ertränkt wurden. Das Schicksal dieser Münsterschen Verirrten ging ihm, der schon seit geraumer Zeit im Herzen taufgesinnt war, so nahe, daß er am 12. Januar 1536 seine Pfarrstelle in Witmarsum in Friesland aufgab und „sich in den Dienst des Kreuzes Christi stellte". Er ließ sich durch Handauflegung das Amt eines Ältesten (Bischofs) der taufgesinnten Gemeinde übertragen und hat von da an seinen Gesinnungsgenossen in Friesland und im nördlichen Deutschland gedient. Zur Verteidigung und Seelsorge derselben hat er zahlreiche Schriften verfaßt, z. B. das Fondamentboek 1539, in dem er die Obrigkeiten zu bewegen suchte, die Wahrheit der Lehre und das Leben der Taufgesinnten zu prüfen, damit die furchtbare Verfolgung derselben ein Ende nähme; denn es sei Verleumdung, sie den Münsterschen gleich zu stellen. Dann entwickelt er die Lehren der (friedfertigen) Täufer, hauptsächlich für seine Glaubensgenossen, weniger im dogmatischen, als im ethischen Interesse, um sie vor Verirrungen zu bewahren. Er starb im Jahre 1559 in dem jetzt nicht mehr vorhandenen Dorfe Wüstenfelde bei Oldesloe (zwischen Lübeck und Hamburg), wo sich damals eine große Anzahl von holländischen Taufgesinnten angesiedelt hatte. Er hat bis an sein Lebensende im treuen Dienste der taufgesinnten Gemeinden gewirkt, aber als Charakter sich von unberechtigter Heftigkeit nicht immer frei gehalten. Gelehrte theologische Bildung besaß er nicht; die Grundsprachen der Bibel verstand er nicht, so daß er sich mit Übersetzungen behelfen mußte. Geniale Geistesarbeit hat er auch nicht zu Tage gefördert, sondern nur mit Zähigkeit und Treue das verarbeitet, was Gemeingut der friedlichen Täufer war, daher sie sich nicht mit Unrecht nach seinem Namen nannten.

Suchen wir uns nun die Hauptpunkte der Lehre dieser Taufgesinnten vorzuführen.

§ 111. Gotteslehre, Christologie, Anthropologie.

Die Gotteslehre der Brevis Confessio von 1580 wiederholt die Formeln der altkirchlichen Theologie. Art. 1: „Credimus et confitemur, praeeunte et demonstrante Sacra Scriptura, esse unum Deum (qui est Spiritus vel substantia spiritualis) aeternum, incomprehensibilem, immensum, invisibilem, immutabilem, omnipotentem, misericordem,

justum, perfectum, sapientem, totum bonum, fontem vitae et scaturiginem omnis boni, creatorem et conservatorem coeli et terrae, visibilium invisibiliumque rerum". Art. 2: „Unus iste Deus in Sacra Scriptura revelatur et distinguitur in Patrem, Filium et Spiritum Sanctum. Tres sunt, attamen unus tantum Deus". Art. 3: „Pater est scaturigo et principium omnium rerum, qui filium suum, ab aeterno, ante omnes creaturas, modo, quem mens humana assequi nequit, generavit. Filius est Patris aeternum verbum et sapientia, per quem omnia sunt. Spiritus Sanctus est Dei potentia, potestas seu virtus a Patre et Filio egrediens. Hi tres neque dividuntur neque distinguuntur respectu naturae, essentiae aut essentialium attributorum, videlicet aeternitatis, omnipotentiae, invisibilitatis, immortalitatis, gloriae et his similium" (Text bei Schyn, Hist. Menn. p. 172 ff.). Ähnlich die Confessio von 1626, welche die Mennoniten den Staaten Hollands überreichten und dadurch im Lande Duldung erhielten, mit einigen näheren Zuſätzen und Erklärungen: z. B. „Spiritus Sanctus a Patre in nomine Filii exit vel emittitur". Die Ausdrücke „ὁμοούσιος", „triplicitas" et „tres personae", a veteribus olim excogitatae, nos devitamus, quia Sacra Scriptura ea haud novit, et periculosum est de Deo aliis ac Scripturae verbis loqui (Text bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 79–82). In weſentlicher Übereinſtimmung damit die vierte Konfeſſion „Brevis Homologia" vom Jahre 1630, Art. 1 (Text bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 87 f.).

Nicht minder ſchließt ſich die Lehre von der Gottheit Chriſti und den zwei Naturen des Gottmenſchen dem altkirchlichen Dogma an, mit ſichtlichem Beſtreben, zugleich den bibliſchen Ausſagen zur Heilsgeſchichte gerecht zu werden. Brevis Confessio (Schyn, Hist. Menn. 181 f.): „Deus propositum, quod apud eum erat ante jactum mundi fundamentum, ut mundum, quem videbat irae divinae subjectum fore, sibi conciliaret, in plenitudine temporis executus est, eumque in finem aeternum suum Verbum seu Filium . . . e coelo misit, qui in corpore Sanctae Virginis Mariae caro seu homo factus est, per admirandam Dei potentiam et incomprehensibilem Spiritus ejus Sancti operationem . . . . Atque ita idem ille Jesus Christus est noster Emanuel, in eadem persona verus deus et verus homo, e Maria natus, visibilis et invisibilis, externus et internus, verusque Dei viventis filius". Ähnlich die Secunda Confessio von 1626 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 82 ff.) mit deutlicher Hervorhebung der Heilstatſachen der Geſchichte Jeſu: „Viventis Dei filius passus est; cui Deus non pepercit, sed quem tradidit, ut mundus per eum salvaretur, usque ad crucis mortem turpissimam. Ibi Dei filius sanguinem suum pretiosum in peccatorum nostrorum veniam effudit. Per quem Deus mundum creavit, is peccatorum nostrorum fecit expiationem per se. Sepultus est et die tertio. Patris virtute a mortuis resurrexit, ascendit ubi antea erat, ibique sedit ad dextram Majestatis. Deinde in nubibus coelestibus venturus est judicatum vivos

et mortuos. Causa finalis missionis, adventus, incarnationis passionis et mortis unigeniti Dei filii in hoc mundo fuit, ut salvaret peccatores, vel ut mundum peccatis inquinatum Deo Patri conciliaret. Qua propter ille etiam est unicum fundamentum, unica ad vitam aeternam via, unica porta ad Patrem et sola meritoria causa justificationis et aeternae salutis". Die dritte Konfeſſion (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 91 ff.) bringt in Art. 5 ähnliche Ausführungen, dazu in Art. 6 (p. 93 f.) die Lehre von den drei Ämtern Chriſti, dem Munus propheticum, Munus sacerdotale und Munus regium.; Art. 7 (p. 95) beſpricht das Leiden und den Tod Chriſti (zu unſerer Verſöhnung mit Gott geſchehen); Art. 8 (p. 96) ſeine Auferſtehung und Wirkſamkeit im Zuſtande der himmliſchen Herrlichkeit: „Credimus et confitemur . . . ipsum . . . in coelum ascendisse . . ., ut justum sacerdotem, mediatorem et causidicum inter Deum hominemque ad dextram Majestatis in altissimis consedisse, ut assidue appareret coram Patre et pro fidelibus interpellaret"; Art. 9 handelt über den Heiligen Geiſt: „Credimus . . ., Jesum Christum . . . Spiritum Sanctum . . . effudisse, nimirum eundem Spiritum Sanctum, qui est sapientia, potestas et virtus Dei a Patre per Filium procedens nec minus cum Patre ac Filio unus, aeternus, indivisus Deus, etiam doctor, dux et manuductor omnium piorum, animarumque Paracletus, quo hae ad spiritualem illam Cananaeam pervenire possint".

Charakteriſtiſch wird erſt die Anthropologie. Der Menſch beſitzt im Urzuſtande Freiheit des Willens und hat dieſelbe auch durch den Sündenfall nicht verloren. Brevis Confessio, Art. 5 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 176): „Inerat homini, qui bonus creatus erat et in bonitate permanebat, facultas mali, quod ipsi a spiritu malitiae offerebatur, audiendi, admittendi vel rejiciendi. Eidem jam lapso et perverso inerat facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut rejiciendi. Nam veluti ante lapsum audiens et admittens occurrens malum facultatem admittendi ejus manifestavit; ita etiam post lapsum, audiendo et admittendo occurrens bonum, ostendit accipiendi ejus habere facultatem. Ista vero facultas, oblatam nempe Dei gratiam accipiendi et rejiciendi, per gratiam in omnibus ipsius remansit posteris". Ähnlich die vierte Konfeſſion, Brevis Homologia, Art. 2–4 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 88–91) mit dem Hinweis darauf, daß nur unter Vorausſetzung der Willensfreiheit des Menſchen das Urteil über ihn im Endgericht ein gerechtes ſein könne[1].

Das endliche Schickſal des Menſchen, ſeine Beſeligung oder aber ſeine Verdammung hängt nur von ſeinem eigenen Verhalten ab; Prädeſtination im calviniſchen Sinne wird geleugnet; denn die Gnade Gottes hat univerſale Abzweckung. Brevis Confessio, Art. 7 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 178): „Causa . . ., cui homo miseriam et condemnationem suam debet, est

1. Vgl. noch die Disputationsprotokolle bei Schyn, Hist. Mennonitarum plenior deductio p. 240 u. 251.

hominis voluntaria tenebrarum electio, peccatorum assensus et vita quae degitur in peccatis. Perditio proinde ortum suum habet ex homine, sed neutiquam ex bono creatore . . . . Nullam . . . earum (creaturarum) praedestinavit, ordinavit aut creavit, ut condemnaretur, nec voluit nec decrevit, ut peccarent aut in peccatis viverent, ut eas condemnationi subjiceret . . . . (Deus) omnes decrevit et creavit ad salutem . . . praeparavit omnibus medicinam vitae, siquidem Christus pro omnibus ad propitiationem datus, oblatus et mortuus est. Die universale Gnade wird durch das Evangelium aller Kreatur verkündigt. Je nach dem Verhalten ihr gegenüber entscheidet sich das Los der Menschen: wer durch Buße und Glaube sie annimmt, wird selig, wer sie verwirft und in Unbußfertigkeit und Unglauben verharrt, geht des Heils verlustig.

§ 112. Sünde und Heilsordnung.

Der Sündenfall des ersten Menschen wird als einzelne Tatsache gewertet; aber eine Schuld resultiert daraus nicht auf seine Nachkommen. Brevis Confessio, Art. 4 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 175): Primus homo in peccata lapsus et irae divinae subjectus fuit et a Deo per consolatoria promissa iterum erectus et ad vitam aeternam admissus est simul cum omnibus illis qui lapsi erant, eousque ut nemo posterorum ipsius, respectu hujus restitutionis, aut peccati aut culpae reus nascatur". Dazu kommen die Disputations-Protokolle bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 229: Art. 4 De peccato originali. Man erkennt in den Kindern „concupiscentia et inclinatio carnis ad peccatum", ist aber der Meinung, daß diese sündlichen Neigungen ihnen wegen des sühnenden Leidens Christi nicht verdammlich sind; „infantibus propter Christi passionem non sunt ad aeternam condemnationem". „Omnes homines non per Adami, sed suam propriam culpam (damnantur)". Zugegeben wird dann aber doch, daß die Tatsünden in uns aus jener fleischlichen Neigung entstehen („peccata actualia proveniunt in nobis ex illa inclinatione et concupiscentia carnis, quam Christus non ademit"). Es folgt bei Schyn a. a. O. 242: „Omnes Mennonitae in hunc usque diem firmiter tenent, omnem condemnationis reatum ex Adami lapsu ortum, per sanguinolentam Christi oboedientiam ab omnibus ejus posteris, hoc est, a toto genere humano, sublatum esse neminemque propter originale peccatum sed suam propriam culpam et inoboedientiam damnatum iri".

Bedingung zur Erlangung des Heils ist die geistliche Erkenntnis Christi, die mit überschwenglichen Ausdrücken mystischer Innigkeit gefeiert wird. Brevis Confessio Art. 19 (De cognitione Christi secundum spiritum ejusque necessitate, bei Schyn, Hist. Menn. p. 193ff.): „Credimus . . ., Christum non tantum secundum carnem aut literaliter secundum historiam . . . confitendum esse, sed . . . cognoscendum et agnoscendum esse secundum spiritum in ejus exaltatione et glorificatione, secundum sanctum ipsius munus in gloria: quicquid Sacra

Scriptura de illis omnibus pronuntiat, fideli corde esse amplectendum attentisque precibus Deum esse orandum, ut cognitio Christi sanctique muneris ejus secundum spiritum, per charitatem et benignitatem suam in nobis consummata evadat, nempe ut forma vel imago Christi per eum in nobis enascatur et erigatur, ut seipsum nobis manifestet, in nobis habitet, ambulet, doceat, praedicet, miracula, secundum carnem a se facta, secundum spiritum in nobis consummet, ab aegritudine animarum, surditate, caecitate, lepra, impuritate, peccato et morte nos sanet, nos spiritu et igne baptizet et lavet, nos coelesti cibo et potu nutriat et reficiat et naturae suae divinae nos faciat participes: ut adeo per ejus virtutem vetus homo in nobis cum eo crucifigatur, ad communionem perpessionum ejus et conformitatem mortis ejus; et per ipsum resurgamus et resuscitemur in vitam novam, atque persentiscamus vim resurrectionis ejus; atque omnia quidem haec ad gloriam et honorem Dei, patris nostri coelestis. Hoc appellamus, Christum cognoscere secundum spiritum: sine qua cognitione, de qua conscientia nostra firmiter debet esse persuasa, cognitio Christi secundum carnem ad salutem obtinendam omnino non sufficit".

Die heilsnotwendige Erkenntnis Christi hat aber nur der Wiedergeborene. In der Auffassung der Wiedergeburt selbst zeigt sich der ausgesprochene Spiritualismus der Mennoniten; denn sie geht ohne jede kreatürliche Vermittlung, durch rein geistige Einwirkung Gottes, vor sich. Brevis Confessio Art. 22 bei Schyn, Hist. Menn. p. 198f.): „Regeneratio est divina quaedam qualitas in anima hominis vere resipiscentis, erectio imaginis Dei in homine, renovatio mentis seu animi, vera cum veritatis cognitione animi illuminatio, secum afferens mutationem voluntatis carnaliumque desideriorum et cupidinum, sincera mortificatio internae malitiae veterisque hominis, se delectantis in cupidine, malitia et peccato: est insuper vivificatio, quae se manifestat proba vita secundum Deum, vera bonitate, justitia et sanctitate: est amotio cordis lapidei, pleni vanitatis, stoliditatis, caecitatis, ignorantiae, peccati et perversarum voluptatum: et e contrario gratiosa largitio promissi cordis carnalis repleti lege Dei, luce, visu, sapientia, intellectu, virtute sanctisque desideriis. Regeneratio haec ortum habet ex Deo per Christum. Medium sive instrumentum, per quod in nobis generatur, est spiritus sanctus cum omnibus suis igneis virtutibus, absque ulla ullius creaturae cooperatione. Hinc de regeneratis affirmatur, illos non ex re quapiam, quae creata sit, sed ex Deo natos esse, eoque simus filii Dei, divini, coelestes et spiritualiter animati, justi et sancti. Credimus et docemus, hanc regenerationem ad salutem esse necessariam juxta verba Christi (Joh. 3, 3. 5)".

In den Genuß aller durch Christus zum Heil der Sünder erworbenen Güter gelangt der Wiedergeborene durch den Glauben. Der wahre Heilsglaube aber („vera fides salvifica") besteht in der aus der Heil. Schrift zu

schöpfenden Erkenntnis Gottes, Christi und der himmlischen Dinge, begleitet von der Liebe zu Gott und von dem Vertrauen auf Gott, der um Christi willen sich uns als unser gütiger himmlischer Vater erweist. Brevis Confessio Art. 20 (bei Schyn a. a. O. p. 196): „Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Christus per merita sua ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem, quae per charitatem operatur. Fides haec est certissima cognitio sive scientia per gratiam ex Sacra Scriptura acquisita, de Deo nempe, de Christo atque aliis rebus coelestibus, quorum cognitio et persuasio ad salutem necessaria est; debetque illa comitata esse amore Dei et firma confidentia in unum Deum, qui tamquam benignus pater coelestis nobis omnia, quae respectu corporis et animae ad salutem utilia et proficua sunt, propter Christum ejusque merita dabit et donabit".

Durch den Heilsglauben aber erlangt der Mensch die Rechtfertigung, die in Sündenvergebung und Eingießung wahrer Gerechtigkeit besteht. Von der lutherischen und calvinischen Rechtfertigungslehre weichen die Mennoniten also ab, teils aus mystischer Überschwenglichkeit, teils um für ihren ethisch auszubauenden Kirchenbegriff eine feste Grundlage zu haben. Brevis Confessio Art. 21 (bei Schyn a. a. O. p. 197): „Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam, id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum Jesu Christi, ut et veram justitiam, quae per Jesum, cooperante Spiritu Sancto, abundanter in nos effunditur vel infunditur: adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles atque ita ex injustis revera justi. Atque haec justitia suam regnerationi debet originem".

§ 113. Kirche, Ämter, Kirchenzucht.

Die Wiedergeborenen oder Gläubigen bilden die Kirche Jesu Christi, deren Haupt, Herr und Lehrer Christus ist, und deren Glieder über den ganzen Erdkreis zerstreut leben. Obgleich ihr eine ungeheure Menge Heuchler beigemischt sind, ist sie die Erbin aller verheißenen Gnaden Gottes. Brevis Confessio Art 24 (bei Schyn a. a. O. p. 201f.): „Tales fideles et regenerati homines, per totum terrarum orbem dispersi, sunt verus Dei populus sive ecclesia Jesu Christi in terra, quam dilexit et pro qua se ipsum tradidit, ut eam sanctificaret, imo quam sanctificavit per lavacrum, in verbo vitae. Hujus ecclesiae Jesus Christus est fundamentum, caput, pastor, dux, dominus, rex et magister. Illa sola est ipsius ornata sponsa, sanctum corpus, grex et populus, et, per regenerationem, ipsius caro et ossa. At quamvis hanc inter ecclesiam ingens simulatorum et hypocritarum lateat et versetur multitudo, illi tamen soli, qui in Christo regenerati et sanctificati sunt, vera corporis Christi sunt membra, atque eapropter beatorum promissorum haeredes, quibus magnis beneficiis simulatores et hypocritae ob propriam ipsorum cul-

pam et malitiam frustrantur". Weiteres in der Brevis Homologia Art. 10, bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 98.

Der Kirche sind von Christus Ämter eingestiftet, das Amt der Verkündigung des Wortes Gottes samt der Verwaltung der heiligen Sakramente und das der Armenpflege. Brevis Confessio Art. 25 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 202). Zur Übernahme der Ämter ist die ordnungsmäßige Berufung notwendige Bedingung. Die Gemeinde (Kirchendiener inclusive) vollzieht die Wahl; Älteste legen den Gewählten vor der Gemeinde die Hände auf, zur Bestätigung derselben. Brevis Confessio Art. 27 (Schyn, a. a. O. p. 204): „Vocatio seu electio ad dicta ministeria fit per ministros ecclesiae ejusque membra conjunctim, et invocatione nominis Dei. Deus enim solus cognoscit corda, versatur in medio fidelium, qui in nomine ipsius congregati sunt, et per spiritum suum sanctum suorum intellectus et animos dirigit, ut per eos manifestet et producat tales, quos ipse novit ecclesiae suae fore utiles". Die Handauflegung a. a. O. Art. 28: „Confirmatio in ministerio ipso peragitur a Senioribus populi coram ecclesia, idque, ut plurimum, manuum impositione".

Die Kirche hat die Aufgabe, sich durch strenge Zucht rein zu halten. Brevis Confessio Art. 65 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 212): „Disciplina ecclesiastica sive extrema poena . . . est . . . actio inter fideles, qua peccator impoenitens, post christianam allocutionem et sufficientem admonitionem, a communione Dei et sanctorum ejus, propter peccata secluditur, eique ira et excandescentia Dei (donec resipiscat et emendetur) denuntiatur. Qua . . . ecclesiastica seclusione demonstratur, quomodo Deus jam ante cum secluso propter peccata sua (so statt „ejus") egerit, vel de eo judicaverit. Apud Deum ergo est antecedens super lapsum peccatorem, sed apud ecclesiam subsequens judicium. Quapropter imprimis cavendum est, ne quis in ecclesia condemnetur, qui non ante per verbum Dei condemnatus est". Dazu die Brevis Homologia Art. 18 u. 19 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 105ff. 108f.): Die christliche Exkommunikation ist zur Reinigung der Kirche eingesetzt. Wer aus der Gemeinde in Irrglauben verfällt und auf ein- bis zweimalige Ermahnung hin bei seinen verkehrten Ansichten verharrt, wird durch christlichen Bann ausgeschlossen. Dasselbe geschieht mit denen, die sich mit offenbaren Fleischessünden beflecken. Um das Gemeindeleben der Brüderschaft fest geschlossen zu erhalten, belegt man hier sogar Mennoniten, die Mischehen mit Andersgläubigen eingehen, mit derselben Strafe. Auf die Exkommunizierten aber sucht man einzuwirken, daß sie sich bußfertig mit der Kirche versöhnen (bei Mischehen dadurch, daß der taufgesinnte Teil den andern zum Beitritt zur mennonitischen Gemeinde bringt).

§ 114. Sakramente und Fußwaschung.

Über die Sakramente begegnen uns bei den Mennoniten die Ansichten der älteren Täufer wieder. Man zählt deren zwei, die Taufe und das

Abendmahl, und faßt sie auf als äußere sichtbare Handlungen, von Gott aus betrachtet als Zeichen der unendlichen Liebe Gottes gegen uns, von uns aus als Bekenntnisse zum Glauben der Gemeinde und als Verpflichtungen zum Gehorsam im Dienste Gottes. Brevis Confessio Art. 30 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 206f.): „(Sacramenta) sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis, ex parte Dei, ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Christum (cooperante Spiritu Sancto) exequitur regenerando, justificando, spiritualiter nutriendo et sustentando animas, quae poenitentiam agunt et credunt. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem, poenitentiam, fidem et oboedientiam nostram, adstringendo conscientiam nostram ad servitium (sive cultum) Dei".

Die Taufe wird nur an Erwachsenen vollzogen; Bedingung für ihren Empfang ist, daß die Täuflinge die Lehre des Evangeliums hören, ihr Glauben schenken und sie gern mit bußfertigem Herzen annehmen. Kindertaufe findet nicht statt. Auch wird die ordnungsmäßig vollzogene Erwachsenentaufe nicht wiederholt. Brevis Confessio Art. 31 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 207f.): „Sacer baptismus est externa, visibilis et evangelica actio, in qua, secundum Christi praeceptum et praxin apostolorum, ad finem sanctum aqua baptizantur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, qui doctrinam sancti evangelii audiunt, credunt et libenter, poenitenti corde, accipiunt. Tales enim jussit Christus baptizari, sed neutiquam infantes". Brevis Homologia Art. 11 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 100): Ähnlich, wie vorhin, mit dem Zusatze: „Hominem, sub conditione verae poenitentiae et Scripturae conformis fidei semel baptizatum, nunquam rebaptizamus". Dazu kommt das Disputations-Protokoll bei Schyn a. a. O. p. 236: Für die Kindertaufe gebe es in der H. Schrift weder ein mandatum noch ein exemplum; die ungetauft sterbenden Kinder gehen aber nicht verloren: „Infantes salvari absque baptismo per merita Christi". — Die ganze äußere Taufe ist nur Zeugnis und Zeichen für die innerliche geistliche Abwaschung des Täuflings durch die Wirksamkeit Christi und des Heiligen Geistes in der Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen. Brevis Confessio Art. 32 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 208f.).

Das Abendmahl, mit Brot und Wein gefeiert und von gläubigen Getauften genossen, dient zur Erinnerung an Christi Tod. „Panis ... comeditur, vinum bibitur; sic Christi mors et acerba passio annuntiatur, atque haec omnia fiunt ad ejus commemorationem." Die äußere Handlung stellt uns vor Augen, daß der erhöhte Christus unsere Seelen geistlich nährt. Während der äußern Handlung sollen wir unsere Herzen mit heiligem Flehen zu ihm erheben und das wahre und höchste Gut erbitten, das durch das Abendmahl nur im Schattenriß dargestellt ist („summum bonum, hac coena adumbratum"); endlich sollen wir Gott Dank sagen und Einigkeit und Liebe unter einander pflegen. Brevis Confessio Art. 33 u. 34 (bei Schyn, Hist. Menn. p. 210–212). Dazu kommt Brevis Homologia Art. 12 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 100f.).

Unmittelbar hinter den Sakramenten handeln die Bekenntnisschriften der Mennoniten vom Ritus der Fußwaschung. Die Fußwaschung ist kein Sakrament, sondern nur ein Symbol des demütigen Liebesdienstes; „fere instar sacramenti habent", urteilten Mennoniten in Preußen im 17. Jahrhunderte, legten aber hohen Wert auf sie: „Lavationem pedum exemplo et doctrina sua Christum approbasse ajunt, qua maximus minimo, supremus infimo, hospes advenae obviam ire teneatur, idque propterea, ut obineat aeternam salutem, ad quam hanc lotionem maxime necessariam putarunt". Die Fußwaschung kam zur Anwendung besonders, wenn ein Deputierter (Ältester) einer Gemeinde in geistlichen Angelegenheiten abgesandt wurde. Betrat er nach Ankunft im Orte seiner Bestimmung das Haus, wo er Aufenthalt fand, so wurde er zuerst „mit heiligem Kusse" empfangen und ihm zum Zeichen der Demut und Liebe („in signum humilitatis et charitatis") die Füße gewaschen (Schyn, Hist. Menn. p. 286f.). — Brevis Homologia Art. 13 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 101f.): „Sequitur . . . Sanctorum lotio pedum, quum a fidei consortibus, e longinquo advenientibus, invisimur, ut eorum pedes secundum consuetudinem Veteris Testamenti et Christi exemplum, data occasione, lavemus, eo contestantes nostram cum Deo proximoque humilitatem, supplici voto, ut Dominus nos quotidie in humilitate corroboret, et, uti nos invicem aliorum pedum lavemus, ita et ipsi complaceat, nostras animas suo sanguine ac aquis Spiritus Sancti ab omni macula et impuritate peccati emendare et depurare, ut coram Patre ipsius mundi ei inculpati appareamus".

§ 115. Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit.

Besonders charakteristisch und für ihre Geschichte von entscheidender Wichtigkeit ist das Verhältnis der mennonitischen Gemeinden zur weltlichen Obrigkeit. Wohl erkennt man die weltliche Obrigkeit als eine Veranstaltung Gottes an zum Schutze der Guten und zur Bestrafung der Bösen; darum sei man ihr Ehre, Gehorsam in allem, was nicht dem Worte Gottes entgegen ist, Steuern und Fürbitte für sie bei Gott schuldig; aber da Christus die Seinen von weltlichen Ämtern fern gehalten, jede Racheübung, geschehe sie durch Waffengewalt oder durch Scheltworte, ihnen verboten habe, und Paulus die weltliche Obrigkeit nicht unter die kirchlichen Ämter rechne, so „gehört sie nicht zu den christlichen Ständen. Deshalb sollen Christen sich nicht mit ihr befassen, ebensowenig wie sie Kriegsdienste leisten oder einen Eid ablegen dürfen" (Plitt a. a. O. § 81). Denn die von Christus gestiftete Gemeinde bildet unter ihrem himmlischen Könige ein geistliches Reich, dessen Mitglieder von ihm mit geistlichen Ordnungen und geistlichen Waffen ausgerüstet sind (Brevis Confessio Art. 14, bei Schyn, Hist. Menn. p. 158). — Der einzige Kampf, den sie führen, ist ein geistlicher, gegen alles, was Christo feindlich ist; ihr verklärter, allmächtiger himmlischer König rettet sie aus der Hand ihrer Feinde; sie rühren kein Schwert an und verwerfen den

Krieg. Brevis confessio Art. 18, bei Schyn a. a. O. 192f. — Ausführlich dort Art. 37 (bei Schyn a. a. O. p. 214ff.); sodann Art. 38 über den Eid (bei Schyn a. a. O. 216): „Jesus Christus, rex et legislator Novi Testamenti, Christianis omne jusjurandum interdicit, atque eapropter omne jusjurandum fidelibus Novi Testamenti illicitum est". Ähnlich über die Staatsgewalt Art. 14 einer Konfession der Flaminger Mennoniten bei Schyn a. a. O. 254f. und die Brevis Homologia Art. 16 (bei Schyn, Hist. Menn. plenior deductio p. 104): Christus hat geboten, für die Feinde zu beten und denen wohlzutun, die uns beleidigen; da nun noch andre Unbequemlichkeiten mit dem Amte der weltlichen Obrigkeit verbunden sind, so scheuen wir uns, solche Ämter in unserer Gemeinde zuzulassen. Vgl. dazu das damit übereinstimmende Disputations-Protokoll a. a. O. p. 235.

Da die Mennoniten es sich mit heiligem Ernste angelegen sein ließen, dieses ihr Gemeinde-Ideal möglichst zu verwirklichen, so bilden sie in der Geschichte des christlichen Lebens eine durchaus achtbare und liebenswürdige Erscheinung, eine versöhnende Ablösung des rebellischen Täufertums, für den modernen „Baptismus" aber eine sehr schätzenswerte Grundlage. Weichen die Mennoniten zwar in bezug auf das bürgerliche Leben von den Lehren der reformierten Kirche ab, so stehen sie ihr doch gerade durch die Wertschätzung des christlichen Gemeindelebens am nächsten.

In den Bereich der reformierten Kirche fällt noch eine andre, mit dem Täufertum in Beziehung stehende Erscheinung, ein Ausläufer des alten Täufertums, der durch seine wilden Phantasieen viel Schaden angerichtet hat, obgleich er aus Schlauheit auf Gemeindebildung verzichtete: es ist David Joris.

Zweiter Anhang:

Der Davidjorismus.

§ 116.

Vgl. A. van der Linde, David Joris. Bibliographie. s'Gravenhage. M. Nyhoff 1867. — Fr. Nippold in Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1868. — Maronier, Het inwenpig woord. Amsterdam 1890. S. 173ff.

Aufrecht erhalten und in manchen Punkten noch überboten wurden die Gedanken der Münsterschen Mystiker durch den in seiner niederländischen Muttersprache eifrig schriftstellernden Glasmaler Johann David Joris aus Delft, der seit 1536 in den Kreisen der verwilderten Täufer die Propheten-rolle Johanns von Leyden spielte, sich geschickt dem Martyrium entzog, seit 1544 unter dem angenommenen Namen „Johann von Brügge" in Basel als reicher und angesehener Bürger streng kirchlich lebte, in der Stille aber durch erbauliche Traktate seine Davidianer, deren Geld er verzehrte, auf die Offenbarung des Reiches Christus-Davids, d. i. sein eigenes, welches das mosaische und das christliche Zeitalter der Welt weit überbieten solle, vertröstete, wo die Vollkommenen von allen Gesetzen, auch von der Eheordnung, befreit sein

würden. Sein Anhang hing so fest an ihm, daß sich selbst seine eigene Mutter für die Wahrheit seiner Lehre, die sie der der Propheten und Apostel gleichstellte, zu Delft 1538 enthaupten ließ. Allein in den zwei Jahren 1538 und 1539 sind in Holland über hundert seiner Anhänger hingerichtet worden[1]. Er starb 1556. Erst nach seinem Tode wurde seine Persönlichkeit von den Baselern erkannt und nach der Weise der Zeit gerichtet: 1559, am 13. Mai wurde sein Leichnam samt seinen Büchern auf öffentlichem Platze zu Basel vom Henker verbrannt. Die Fülle seiner Schriften — man zählt ihrer 227, die meisten davon aus den Jahren 1535 bis 1556[2] — würde unbegreiflich sein, wenn er nicht seine antinomistische Mystik beständig in ihnen wiederholt hätte. — Die Eingebungen seiner Phantasie liegen ohne inneren Zusammenhang und logische Ordnung in seinem Hauptwerke, dem „Wunderbuche" vor, das durch seine dunkle Mystik und prickelnde Sinnlichkeit erstaunlich gewirkt hat[3]. Danach hielt er sich für begabt „mit dem guten heiligen Geist

1. Vgl. Nippold in Z. h. Th. 1863, 95ff.

2. Viele Schriften des Joris sind im 17. Jahrhunderte neugedruckt; die meisten derselben finden sich in der Taufgesinnten Bibliothek zu Amsterdam.

3. Der Titel der ersten Originalauflage, welche 210 gezählte Blätter (nicht Seiten) in Quart enthält, dazu Vorreden und Bilder (auf dem zweiten die Jahreszahl 1542) lautet: T Wôder Boeck. | Wie een, die ick, seyt die Here, senden sal | ontfangt in minen naem, dy ontfangt | my; Wie my ontfangt, ontfangt den die my gesonden heeft. | Dat herte des wysen sal hooge redenen verstaen | Een goet oore met alder begherten wijßheyt hooren. Eccle. iij. Diese Ausgabe, *welche noch 1863 „ganz verschwunden zu sein schien", ist 1867 auf der K. Bibl. im Haag durch van der Linde* (vgl. Nippold, Z. h. Th. 1868, 585) nachgewiesen. Auch die Univ.-Bibl. zu Göttingen besitzt ein Exemplar derselben unter der Sign. „Theol. Thet. I, 117d Quart". — Die zweite Auflage, welche häufiger ist, erschien in Folio und ist ohngefähr noch einmal so stark als die erste, da der Verfasser eine große Anzahl Prophetieen hinzugefügt hat; ihr Titel lautet: „Wonder-boeck: | waer in dat van der | vverldt aen versloten ghe- | openbaert is." ... Int Jaer 1551. (Ebenfalls in Göttingen „Theol. Thet. I, 127d folio". Eine Inhaltsangabe dieses voluminösen, vierteiligen Werkes gibt Nippold in Z. h. Th. 1863, S. 137—140. Der erste Teil enthält 172, der zweite 127, der dritte 42, der vierte 31 Kapitel. Die Gedankengänge wiederholen sich aber beständig. Die praktischen Ziele der joristischen Mystik treten am deutlichsten im vierten Teile des Werkes hervor, welcher von der Restitution oder Wiederbringung Christi handelt. Wonderboeck, 2. A. 1751, vierde deel, 1. Kap., fol. 1, Sp. 1: „Dese gerechte kenntnisse [von der Wiederbringung Christi] werdt angewesen ... door die ware Heylige Gheest Helie | vnde gerechte Knecht | die gesande des Heeren: die Godes Woort, licht vn wijsheyt by sich heeft. Dan waer de nieuwe Mensch (Christus) toekomt daer wertet in der kraft alles von aenghesicht tot angesicht als van na by ghesien.... Sp. 2: „Door hem [d. i. Christum] vn in hem [sollen] alle dingen vernieuwt vn wedergebrocht werden". Sp. 3 (Abs. D): „Leert, weet vn kent nv in die hoochste gerechticheyt vn waerheydt | wat Godt, wat Vader, Soon vnde die Heylige Geest | wat het woort vn sijn Kracht sy: wat vleysch | wat bloet is; wat Hemel vnde Aerde: wat Engelen, Menschen vnde duvelen..... wat vryheydt vnde die vrye werck vnde rust sy: wat die verkiesinge, die Ehe vn der Maechdenstaet sy: wat dat eynde der werlt of der Aerden | dat Rijke, Godes vn Christi sy...." Sp. 4: „Ick getuyghe hier mit openbaerlijck: wat nae desen of inden Gheest ongheloovich wantrouwich blijft, sal in sijn ongeloovicheyt sterven vnde vergaen, dat verderven haest van den ange-

Christi" „die Verborgenheit Gottes auszusprechen durch Gleichnisse von Beginn der Welt an". In diesem Geist unterschied er drei auf einander folgende und sich überbietende Offenbarungen: Die alttestamentliche durch Mose, die christliche und die joristische durch ihn selbst als Gesalbter und König, Christus-David, zu verwirklichende. Diese letzte ist erst die vollkommene, Christus nur Typus auf David-Joris; erst durch diesen werden „den Blinden die Augen aufgethan", und „die, welche in düstern Kerkern sitzen, ans Licht gezogen" und „auf einen Weg geleitet, auf dem sie nicht fallen mögen"[1]. Aus diesem ekstatischen Spiritualismus folgt die Verwerfung des lutherischen Schriftprinzips. So lehrt er in einer Schrift deren Titel in Übersetzung lautet: „Dialog zwischen Peter und Johann über die gegenwärtige grausame Zeit". Wenn man die äußerlich geschriebene Schrift zum Richter nehmen will, so glaubt man nicht, daß Gott oder sein Wort im menschlichen Herzen oder im Himmel ist. Statt der Schrift verkündigt Joris als Richter den Geist der ewigen Wahrheit und Weisheit, der besser als die buchstäblich geschriebene Schrift spreche. Der „Dialog zwischen der schriftgläubigen Martha und der geistgläubigen Magdalena" lehrt daher, daß an Stelle des äußeren das innere Wort zu gelten habe. Die Schrift „Eines der Paradiesesströme Ausfluß, fließend wie lebendige Wasser vom Leibe des wahren Gläubigen", wendet sich gegen die bestehenden Kirchen überhaupt: Die rechte heilige Kirche bestehe aus lauter Geist und Wahrheit; in ihr geschehe der rechte Gottesdienst

sicht des Heeren sien in der eewicheyt". — 3. Kap., Fol. 3, Sp. 4: Der „Geist der Vollkommenheit kommt erst in der letzten Zeit zu". Dann „gaet in den eewighen dach [d. i. Tag] Christi (dat levendige Licht der wijsheydt vnde simpelheydt) die eewighe Nacht Belials ... onder" (Fol. 4, Sp. 2). — Das Übrige folgt hier in deutscher Übertragung (Kap. 4): Dann „aufs letzte" wird auch die Schönheit und Seligkeit aus Zion erst gesehen werden und die Gläubigen werden „zu dem herrlichen lustigen Sabbat gerufen werden" (Fol. 5, Sp. 3). (Kap. 5:) „Gott bringt sein Werk, Kraft und Vermögen bei Graden [d. i. stufenweise] zur Vollendung" (Fol. 5, Sp. 4). — Kap. 9: „Alle Schrift ist zu nichts ... und die daraus predigen sonder dem heiligen Geist Christi — [ihnen ist] nicht nötig zu glauben" (Fol. 10, Sp. 1). Kap. 17 beschreibt Joris wie der Gesandte Gottes, der Christus [=David-Joris] kommt: Abs. B: „Ei, Lieber, sagt mir, habt ihr nicht behalten [eig. „ontholden"], was von den Propheten ... von mir vorhergesagt ist? ... Tochter Zion jauchze; Dein König kommt zu Dir, ein Gerechter usw." (Fol. 17, Sp. 1) ... „Ja, die Macht („die Sünden zu vergeben oder zu behalten") hat ein Gesandter des Herrn von wegen seines Gottes mit andern heiligen Aposteln und Propheten, ja, zu strafen und zu schlagen mit der Rute seines Mundes, welche ist das allmächtige Wort der Kraft Gottes" (Fol. 17, Sp. 4 u. Fol. 18, Sp. 1). Kap. 20 handelt von der Rückkehr zu Gott; Kap. 21 von den Wirkungen des rechten Heilandes in seiner Zukunft; Kap. 29 lehrt, worin Christus, das ewige Leben, zu finden ist. Mit einer Erklärung der Weisagung Jakobs von Juda, worin der zukünftige Fromme oder Held verheißen wird (vierter Teil, Fol. 32f.), schließt das Werk.

1. Wunderbuch, 2. Aufl. 1551, vierter Teil, Kap. 17, Fol. 18, Sp. 1: „Den ghoeden Heylighen Gheest Christi heeft my mijns Vaders aart vnde Geest inghegeestet, synen ademtocht des levens vnde waerheyt ingheblasen ... die verburgentheyt Godes wt te spreecken door ghelijckenissen van beghin der werlt aen: die ooghen der blinden op te doen" usw. — Vgl. Kap. 20: Von der Rückkehr zu Gott.

nicht durch Mund, Hand und Fuß, sondern durch ein rechtes Gemüt in Geist und Wahrheit. In diesem Geiste hören alle Gesetze, Zeremonien, Regeln, Gebote, Bilder, Schatten, Figuren und Gleichnisse auf; auch kenne man niemand mehr nach dem Fleische, auch Christum nicht mehr[1]. Daß damit auch die christliche Ethik nicht bestehen konnte, liegt auf der Hand.

Dritter Anhang:

Die Antitrinitarier der Reformationszeit.

Chr. Sandius (Sand, aus Königsberg, Socinianer, gest. 1680 in Amsterdam), Bibliotheca antitrinitariorum 1684. — Bock, Historia antitrinitariorum 1774. — F. Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin. 1. u. 2. Buch. Heidelberg 1839 u. 1844. — O. Fock, Der Socinianismus. Kiel 1847. Über die Antitrinitarier in Polen. — Stan. Lubienecii Historia reformationis Poloniae. Freistadii (Amsterdam) 1685. — F. Trechsel, Art. „Antitrinitarier" in RE. 1 (1854), 393ff. — Keim-Hegler, Art. Haetzer, RE.[3] 7, 325ff. — Hegler, Art. Campanus, RE.[3] 3, 696ff. — Benrath, Art. Ochino, RE.[3] 14, 256. — Derselbe, Bernardino Ochino v. Sinna. 2. A. Braunschweig 1892. — Lachenmann, Art. Servet, RE.[3] 18, 228ff. — Als Advokat und Geschichtsschreiber Servets hat der reformierte Prediger Lic. H. Tollin († 1902) eine ganze Bibliothek von Schriften und Abhandlungen über Servet verfaßt (ihre Titel RE.[3] 18, 229); die für unsern Zweck wichtigste davon ist „Das Lehrsystem M. S.s, genetisch dargestellt" (Gütersloh 1877). — Malacarne, Commentario delle opere di Giorgio Biandrata etc. Padova 1814. — Heberle, G. Blandrata in Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1840, Heft 4, S. 121ff. — Benrath, Art. Blandrata, RE.[3] 3, 250ff. — Comba, Val. Gentile, un nuovo Serveto? in Riv. christ., Florenz 1899, S. 20ff. — Benrath, Art. Gentile in RE.[3] 6, 517ff. — Elek. Jakab, David Ferencz Emleke (Andenken an Franz Davidis), 2 Bde., Budapest 1879. (Ungarisch; wegen des Quellenmaterials wertvoll; Inhaltsangaben daraus in d. Münch. Allg. Ztg. 1880, Nr. 248, 3633ff. u. bei Samuel Kohn, Die Sabbatharier in Siebenbürgen 1894, S. 17ff.). — Hegler, Art. Davidis, RE.[3] 4, 517–524. — A. Harnack, Dogmengeschichte[3] III, 653ff. — Th. Wotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen. Leipzig 1908. — Dazu die Literatur über Socinus und die Socinianer unten.

Mit dem Täufertum, das ein christliches Gemeinwesen meistens unter Negation des Dogmas erstrebte, erscheint nahe verwandt eine unitarische Geistesbewegung, dem Dogma feind, allen Nachdruck auf christliches Leben legend, daher stets in schroffem Gegensatz gegen die Vertreter der kirchlichen Tradition in allen Ländern der Reformation. Widerspruch gegen die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes hatte es immer gegeben, von den Ebioniten und Monarchianern an bis herauf zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes im Mittelalter und den skeptischen Humanisten der italienischen Renaissance. Aber der reformatorische Geistersturm brachte unitarische Elemente in größerer Zahl in Bewegung; in Italien, Deutschland und Frankreich tauchen sie auf, zuerst zerstreut, ohne inneren Zusammenhang. Systematische Gestalt erhält der Unitarismus erst durch Servet; fixiert und zu

1. Vgl. Rippolds Excerpte in Z. h. Th. 1868, 510–529.

einem religiösen Gemeinwesen organisiert erscheint er dann im Socinianismus. Der gemeindliche Zusammenschluß verschaffte dem Unitariertum Lebensdauer bis zur Gegenwart. Wir unterscheiden dem entsprechend die vereinzelten Antitrinitarier vor Socinus und den Socinianismus.

§ 117. Die vereinzelten Antitrinitarier vor Socinus.

a) In Deutschland und in der Schweiz.

Der äußere Anlaß zum Hervortreten einzelner Unitarier in den Anfangszeiten der Reformation lag in der relativ konservativen Haltung der Reformatoren gegenüber der altkirchlichen Glaubenslehre. Die Reformatoren beschäftigten sich dogmatisch hauptsächlich mit soteriologischen Fragen. Das genügte gewissen progressiven Geistern nicht; sie wollten auch die theologischen und christologischen Probleme rationell und nach den Maßstäben der H. Schrift bearbeiten. In Süddeutschland und der Schweiz tauchen unabhängig von einander die verschiedensten radikalen Kritiker des kirchlichen Dogmas auf. Der reformierte Typus bot Anschluß; es ist die dort übliche Unterscheidung des Unendlichen und des Endlichen, an die man sich anlehnt; nur daß man im Unterschiede von den kirchlichen Reformierten, die den Nachdruck auf die göttliche Seite legten, jetzt das Übergewicht auf die menschliche Seite fallen läßt (Fock 1, 106ff.). Die meisten Unitarier kamen aus Italien, aus den Kreisen eines kritischen Katholizismus, der aus skeptischem Humanismus und skotistisch-kritischer Scholastik seine Nahrung zog (Harnack III, 655).

Zu nennen ist an erster Stelle der gelehrte und geistreiche, aber leidenschaftliche und unlautere Anabaptist Ludwig Haetzer, den wir schon oben S. 148 in der täuferischen Bewegung kennen lernten. Haetzer behauptete die absolute Einheit und leugnete die Dreiheit göttlicher Personen. Von Christus hatte er eine niedrige Vorstellung sowohl hinsichtlich seiner Person als auch seines Werkes; weder vom Logos noch von der Präexistenz desselben, noch von einer erlösenden Kraft des Todes Christi war bei ihm die Rede; die „Gottheit Christi" ist ein Aberglaube; denn Gott ist nur einer, und Christus unser Bruder. Leider brachte Haetzer sein Leben aber nicht einmal in Einklang mit diesem verblaßten Christentum. Wegen Unsittlichkeit und vielfachen Ehebruchs wurde er, damals in Doppelehe lebend, 1529 zu Konstanz enthauptet (Trechsel 1, 13ff. u. RE. 1, 399. 400). — Den Wandergenossen Haetzers Johann Denk, den wir ebenfalls schon kennen (s. oben S. 143), darf man auch den Unitariern zuzählen, da er in seinen systematischen Schriften, wo er über Gott handelt, über alles, was sich auf Trinität bezieht, schweigt; Christus ist ihm nur Vorgänger und Beispiel einer moralischen Selbsterlösung, zu der alle befähigt sind, weil ein Kern und Samen göttlichen Wortes und Lichtes in allen vernünftigen Wesen vorhanden ist. So endet Denk bei der endlichen Beseligung Aller (*ἀποκατάστασις πάντων*) (Heberle in ThStKr. 1841, S. 1081; Trechsel in RE. 1, 400). — Verwandt mit Denk ist der von uns auch bereits charakterisierte Spiritualist Sebastian Franck (s. oben S. 154). Er lehrt, daß die Offenbarung Gottes sich in der Natur, und zwar sowohl

im Bewußtsein des Menschen als in den äußeren Werken der Schöpfung vollzieht; auf das Fleisch Christi, d. h. auf seine geschichtliche Erscheinung, braucht der Glaube nicht zu achten. Von spezifischer Gottmenschheit des historischen Christus und infolge dessen auch von innerwesentlicher Dreieinigkeit Gottes ist keine Rede (Trechsel, RE. 1, 400). — Ähnlich wie Haetzer lehrte ein gewisser Claudius von Savoyen (Claudius Allobrox oder Sebaudus). Er begegnet uns in Bern 1534, wo er eine Unterredung mit den dortigen Predigern hatte und sich als rationalistischer Unitarier erwies. Er bestritt die Präexistenz Christi, erklärte ihn für einen bloßen, wenn auch übernatürlich erzeugten und mit der Fülle des Geistes ausgerüsteten Menschen; den Geist selbst hielt er auch nur für ein Geschöpf Gottes. Ideel, nach Würde und Vorherbestimmung, sei Christus ewig bei Gott; für uns käme er aber nur als bloßer Mensch in Betracht. Zwar hat er auf einer Synode zu Lausanne im Waadtlande 1537 seine Lehren widerrufen, doch scheint ihm das kein Ernst gewesen zu sein; denn später hat er sie in Augsburg, Konstanz und Memmingen wieder verbreitet. In Memmingen trat er sogar als Prophet und Inspirierter auf; und es kostete nicht wenig Mühe, ihn zu entfernen und seinen Anhang zu zerstreuen (Trechsel 1, 55ff. u. RE. 1, 401). — Aus den Niederlanden kam Johann Campanus und richtete in Norddeutschland viel Verwirrung an. Geboren ist er zu Maeseyck im Bistum Lüttich und vorgebildet in Düsseldorf, dann in Köln. Hier trat er als Gegner der scholastischen Lehrer auf und wurde 1520 ausgetrieben. Er begab sich nach Jülich, verkündigte hier seine neue Lehre und fand viel Gunst bei Hoch und Niedrig. Als Hofmeister einiger Jülichscher Edelleute begab er sich 1527 nach Wittenberg, studierte eifrig und machte die nähere Bekanntschaft mit dem damaligen Pfarrer des benachbarten Niemeck Georg Witzel. Mit ihm war er bald einverstanden in der relativen Opposition gegen die Wittenberger Reformatoren, die ihnen nicht gründlich genug auf das ursprüngliche Christentum eingingen. Anmaßungsvoll drängte er sich bei dem Religionsgespräch zu Marburg als ungebetener Teilnehmer auf, um durch eine neue Abendmahlslehre die Wittenberger und Schweizer zu vereinigen. Er wurde abgewiesen. Da er in Wittenberg immer herausfordernder auftrat und sich durch antitrinitarische und täuferische Ideen verdächtig machte, so wurde er vom Kurfürsten kurze Zeit gefangen gesetzt; die Theologen hofften aber immer noch, ihn zurecht zu bringen; aber vergeblich. Von unglaublichem Dünkel aufgeblasen, hielt er sich für den eigentlichen Reformator und ersten Theologen seit der Apostel Zeiten. Verbittert verließ er 1531 Kursachsen und ging über Braunschweig nach Jülich zurück, wo er wieder Gönner fand, die ihn schätzten. Hier schriftstellert er mit ungestümem Verlangen nach einer gründlichen Restitution des Christentums. Nachdem er schon 1530 in einer Schrift „Contra totum post apostolos mundum“ (lateinisch handschriftlich in Berlin, K. Bibl. Mscr. lat. 8°, 43; Z. h. Th. 1846, 495ff.), deutsch „Wider alle Welt nach den Aposteln“ seine wunderlichen Ansichten niedergelegt hatte, erschien 1532 eine Neubearbeitung derselben für das Volk unter dem Titel „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren ver-

dunkelt und durch unheilsame Lehre und Lehrer (aus Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung". Hier erscheint er als ein ganz aparter Bestreiter der Trinitätslehre. Er geht aus von 1. Mos. 1, 26ff.: Ist der Mensch als Mann und Weib nach Gottes Bilde geschaffen, so weist das Bild zurück auf eine göttliche Syzygie, auf Gott und Christus, Vater und Sohn; der Sohn zwar gleichen Wesens mit dem Vater, aber nicht gleich ewig mit ihm, aus ihm geboren, aber ihm untergeordnet, sein Gesandter, sein Sprecher (Logos). Der Heilige Geist ist nicht dritte Person der Gottheit. Die Persönlichkeit des Geistes verwarf Campanus als den „faulsten Fleck in der Welt"; er faßte ihn auf objektiv als die dem Vater und dem Sohne gemeinsame geistige Natur, subjektiv als die Wirkung beider im Menschen. Durch sein stürmisches Drängen auf Restitution hat er in Nordwestdeutschland die Entwicklung des radikalen (Münsterschen) Anabaptismus befördert. Aber da er kein Mann der Tat war, so beteiligte er sich nicht am Königreiche zu Münster. Die Katastrophe ernüchterte ihn aber auch nicht. Als er durch seine Predigt vom nahen Weltende neue Verwirrung anrichtete, ließ ihn der Herzog von Jülich gefangen setzen (1555 oder vorher). Im Gefängnis zu Cleve und an anderen Orten hat Campanus noch mehr als zwanzig Jahre gelebt ohne seine Ansichten aufzugeben, und ist gegen 1575 gestorben, angeblich in Geistesverwirrung (Hegler, RE.[3] 3, 696ff.). — Zahlreiche einzelne Unitarier kommen aus den romanischen Ländern, hauptsächlich aus Italien. Da tritt der Kapuziner-Generalvikar Bernardino Ochino aus Siena (geb. 1487) hervor, hochgefeiert als Kanzelredner, der wegen evangelischer Gesinnung im Jahre 1542 vor der Inquisition aus seinem Vaterlande fliehen mußte. Er führte ein unstätes Leben in Deutschland, England, der Schweiz, Polen und Mähren; von 1555 bis 1564 weilte er in Zürich, wo er die aus Locarno geflüchtete kleine italienisch-evangelische Gemeinde als Geistlicher bediente. Aber von hier wegen Verteidigung der Polygamie ausgetrieben, starb er 1565 in Slavkov d. i. Austerlitz, im Hause eines italienischen Landsmannes, der der dortigen Täufergemeinde angehörte. Antikatholisch gesinnt, hatte er auch die evangelischen kirchlichen Lehren „als drückende Fessel empfunden und freiere Bewegung verlangt" (Benrath, RE.[3] 14, 259). Von ihm erschienen Predigten („Prediche") 1542, dann in den Jahren 1561 bis 1563 umfassende Werke: Die „Labyrinthe", der „Katechismus", „Dreißig Dialoge" und, zur Bekämpfung der Lehre von der Messe „De corporis Christi praesentia in Coenae sacramento". In diesen Schriften zeigt er sich als mystisch-rationalistischen Subjektivisten, sowohl gegenüber dem geschriebenen Worte Gottes als auch hinsichtlich der Sakramente; in den Dialogen vollends tritt er als so scharfer Kritiker der Dreieinigkeit Gottes und der Gottheit Christi wie auch der objektiven Versöhnungsidee auf, daß man ihn als Gegner dieser Lehren beurteilen darf (Dialog. 19 u. 20). In demselben Buche findet sich die relative Verteidigung der Polygamie, die Ochino zuläßt, wenn Gott innerlich dazu treibt (Dialog. 21). Dafür bestrafte der Züricher Rat den 76jährigen frivolen Schriftsteller mit der Ausweisung. Man hatte in der Stadt Zwinglis solche Fremdlinge satt bekommen. Während Ochino sich in rast-

losem Skeptizismus verzehrt, erscheint der Unitarismus in den Schriften Michael Servets als ein festgefügtes System.

Michael Servet, ein spanischer Arzt, geboren wahrscheinlich 1511 zu Tudela in Navarra, nach dem Geburtsort seines Vaters Villanueva auch Villanovanus genannt, zu Saragossa und seit 1528 zu Toulouse gebildet, hier an letztgenanntem Orte mit der Bibel bekannt geworden, weilt er 1530 in Deutschland und in der Schweiz und bringt 1531 sein Erstlingswerk „De trinitatis erroribus libri VII" in Hagenau im Elsaß zum Druck. Hier zeigt er sich bereits als so abgeschlossener Antitrinitarier, daß die Schweizer Ökolampadius und Zwingli über ihn erschrecken und vor ihm warnen. Es scheint, daß er sich über den Erfolg seiner Reise enttäuscht gefühlt hat. Er begab sich nach Frankreich und studierte in den dreißiger Jahren in Paris Medizin, trat auch als Gelehrter in diesem Fache bald hervor, indem er den doppelten Blutkreislauf des menschlichen Körpers entdeckte. 1538 promovierte er als Doktor der Medizin in Paris. Von 1540 an lebte er in den glücklichsten Verhältnissen als Arzt und als vertrauter Freund des Erzbischofs Paulmier in Vienne in Südfrankreich. Hier aber nahm er seine theologische Beschäftigung wieder auf und beschloß, das schon durch die alten Konzilien entstellte Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen. So entstand sein Hauptwerk „Christianismi restitutio". Da er für dasselbe einen Drucker suchte, und der Lyoner Buchdrucker Johann Freslon, an den er sich gewandt hatte, ein Gutachten Calvins wünschte, kam es zu einem Briefwechsel zwischen diesen dreien. Servet gab sich darin mit erschrecklichem Hochmute als unbelehrbarer Starrkopf zu erkennen, der einem Calvin erst neue und staunenswerte Gedanken beibringen wollte. Zugleich erbot er sich im Februar 1546, selbst nach Genf zu kommen und Calvin seine Ansichten vorzutragen. Calvin war über Servet empört; am 13. Februar 1546 schrieb er an Farel, daß Servet, wenn er nach Genf käme, es lebend nicht verlassen solle („si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar", Opp. XII, S. 283). In der Stille ließ darauf Servet in Vienne sein Hauptwerk drucken, in dem er die wahre Gotteserkenntnis erst glaubte wieder hergestellt zu haben, wie er auf dem langatmigen Titel der „Christianismi Restitutio" selbst berichtet. Statt seines Namens hatte er auf dem Titel die Initialen $\frac{\text{M. S. V.}}{1553}$ d. i. Michael Servet Villanovanus, angegeben. (Drei noch vorhandene Originalexemplare befinden sich auf den Bibliotheken zu Paris, Wien und Edinburg. Genauer Nachdruck Nürnberg 1791. Deutsch von Dr. Spieß, Wiesbaden 1892–96, 3 Bde.) Anfangs 1553 versandte es Servet, ohne in Vienne selbst das Mindeste laut werden zu lassen, nach Lyon, Genf und Frankfurt. Es ist ein umfangreiches Buch, 734 Oktavseiten umfassend, und bekämpft in lauter kleinen und großen Aufsätzen das kirchliche Trinitätsdogma als eine unbiblische, satanische Lehre, die gleichzeitig mit dem Verderben der Kirche aufgekommen sei. Was sich aber aus seiner Polemik als seine positive Lehre herausschälen läßt, kommt doch auf einen kräftigen monotheistischen Theismus hinaus: er lehrt Gott zu

glauben als den sich in Wort und Geist offenbarenden. Das Wort ward in Christus Fleisch; Maria ist Gottesmutter; Christus der Auferstandene und Erhöhte; der göttliche Geist das Wiedergeburts- und Unsterblichkeitsprinzip im Menschen. Sündenbewußtsein fehlt; Kindertaufe wird gestrichen; die Erwachsenentaufe als Geistesmitteilung, das Abendmahl als Geistesnahrung, gute Werke, besonders Askese, als Geistesübung gewertet; nach dem Tode reinigt ein Läuterungsfeuer den Christen von den Schlacken des vergänglichen Lebens. Servet hatte seinen Feldzug gegen die Kirchenlehre in Frankreich begonnen, in dem Lande, das Calvin recht eigentlich als Domäne seines eigenen Geistes ansah, sein Vaterland, dem zu dienen er sich vor allem berufen fühlte. Nun war der Protestantismus dort eben im Aufblühen begriffen, als Servet mit brutalem Spott dazwischen fuhr. Da galt es den Kampf um die Volksseele Frankreichs, und soweit der calvinische theokratische Staat Genf dabei mithelfen konnte, mußte er es tun. In Vienne am 17. Juni 1553 zum Feuertode verurteilt, hatte Servet die Flucht ergriffen; er nahm seinen Weg nach Italien durch die Schweiz, unglücklicherweise über Genf; hier wollte er nur ein Schiff abwarten, um über den See weiter zu reisen. Kaum aber war es bekannt geworden, daß Servet in Genf weile, so bewirkte Calvin, daß er Sonntag, den 13. August, in seinem Gasthause verhaftet und darauf wegen Ausbreitung schwerer Irrlehren, um deren willen er bereits gefangen gesetzt gewesen und jetzt flüchtig sei, angeklagt wurde. Der Rat der Stadt Genf nahm den Prozeß in die Hand, ließ Servet mit Calvin disputieren und weiter beide schriftlich sich auseinandersetzen, holte, um sich der Zustimmung der gesamten reformierten Christenheit der Schweiz zu versichern, Gutachten der vier Schweizerstädte Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen ein, die sämtlich die Servetschen Lehren entschieden verwarfen, und verurteilte am 26. Oktober nach der vollen Strenge des Gesetzes den Ketzer zum Feuertode. Da Servet nicht widerrief, wurde das Todesurteil am 27. Oktober 1553 an ihm vollzogen. Er starb in festem Glauben an die Wahrheit seiner Lehre, „um Gnade bittend für seine Fehler, um Barmherzigkeit für seine Gegner". Calvins hohe Gestalt aber trägt davon das Brandmal der Geschichte, von dem auch die Zustimmung eines Beza und Melanchthon ihn nicht reinigt (Trechsel 1, 65–150 u. 222–269; Lachenmann RE.[3] 18, 228ff.).

Mehr oder minder abhängig von Servet tauchen mehrere Italiener in oder bei Genf als Unitarier auf. Da begegnet uns Matteo Gribaldo, ein Piemontese und paduanischer Rechtsgelehrter, der sich in der Nähe von Genf, aber noch auf bernischem Gebiete angekauft hatte und jährlich einige Zeit dort zu verweilen pflegte. Er dachte sich nach seinen Äußerungen 1554 das Verhältnis von Gott Vater zum Sohne und Geiste geradezu als Tritheismus, offenbar ohne sich über die theologischen Voraussetzungen und Folgerungen seiner Lehre klar zu werden. Aus Padua durch die Mönche vertrieben, wirkt er kurze Zeit als Rechtslehrer in Tübingen, flieht aber, wegen seiner Lehre verfolgt, nach der Schweiz, wird in Bern verhaftet, leistet aber Widerruf und darf auf Grund des Versprechens ruhigen Verhaltens im Lande

bleiben 1557 (Trechsel 1, 277ff.; RE. 1, 406). — Von Gribaldo beeinflußt erscheint als unverbesserlicher Skeptiker der unstäte Unitarier Georg Blandrata, ein Arzt aus einer vornehmen Familie in Saluzzo, geboren um 1515. Er hatte, wahrscheinlich um Religionsfreiheit zu suchen, sein Vaterland verlassen und nach mannigfachen Wanderzügen vorläufig in Genf seinen Wohnsitz aufgeschlagen. Hier beschäftigte und belästigte er Calvin unaufhörlich durch Fragen und Zweifel; der viel beschäftigte Reformator ging mit bewunderungswürdiger Geduld auf ihn ein und suchte ihn mündlich und schriftlich zu belehren; es war aber alles vergeblich. Es schien, nach Blandratas Ansicht, Gottes des Vaters unwürdig, ihn nur als eine Person in der Gottheit statt als den absoluten Gott aufzufassen, von welchem als der göttlichen Ursubstanz der Sohn und der Geist das Wesen haben. Um seine Freiheit besorgt verließ er 1558 Genf, begab sich nach Polen, 1563 aber nach Siebenbürgen. Erst hier trat er gegen die reformierten Theologen als entschiedener Unitarier auf und gewann auch den Fürsten des Landes, Stephan Bathory, für seine Lehre. An der Einbürgerung des Unitarismus in Siebenbürgen hat er einen wesentlichen Anteil. Der Lebensausgang Blandratas ist dunkel; er soll in völlige Skepsis verfallen und von seinem eigenen Neffen getötet und beraubt sein; das Jahr seines Todes fällt nach 1585. Seine Confessio antitrinitaria gab Henke 1794 neu heraus; sein Porträt findet sich bei Malacarne a. a. O. (Schmidt-Benrath, RE.[3] 3, 250f.). Eine genaue Darstellung seines Lebens und seiner Lehre fehlt noch. — Eng verbunden mit Blandrata erscheint 1558 in Genf Joh. Paul Alciati. Das Dogmatisieren scheint in der italienischen Gemeinde zu Genf damals stark um sich gegriffen zu haben. Gleichzeitig mit Blandrata beschäftigte sich nun dieser frühere Kriegsmann, der in mailändischen Diensten gestanden, Gianpaolo Alciati aus Piemont, jetzt zu Genf wohnhaft, in Betrachtungen über Christologie. Er hielt Christus nicht nur, auch nach seiner Gottheit, für geringer als den Vater, sondern wollte auch von zwei Naturen in Christus überhaupt nichts wissen, weil ihm dies auf einen doppelten Christus hinauslaufe. Gleichzeitig mit Blandrata verließ auch Alciati Genf im Jahre 1558 und ging, über Zürich später auch nach Polen (Trechsel 2, 310ff. u. RE. 1, 407). Zu diesen italienischen Flüchtlingen gesellt sich in Genf noch ein anderer Landsmann, Johann Valentin Gentile, ein theologisch interessierter Schullehrer aus Cosenza in Calabrien, der gleichfalls aus religiösen Gründen sein Vaterland verlassen hatte und im Jahre 1557 nach Genf gekommen war. Im Verkehre mit Blandrata, Alciati und Gribaldo geriet er bald in deren Denkweise. Er erneuerte einen vulgären vornicänischen Monarchianismus und bekämpfte die kirchliche Trinitätslehre, deren Termini (Homousie, Person, Substanz usw.) er für „phantastische und sophistische" Wörter erklärte. Dem Vater schrieb er *αὐτουσία* zu; der Vater ist essentiator, der Sohn essentiatus; die kirchliche Trinitätslehre widerstreite dem Evangelium. Wegen Irrlehre verhaftet und verurteilt, wurde er doch nach geleistetem Widerruf soweit begnadigt, daß er bei Todesstrafe eidlich versprach, die Stadt Genf nicht ohne Erlaubnis zu verlassen (2. Septbr. 1558). Kaum war er frei, so entfloh er aber doch, zunächst nach Farges,

dem Wohnsitze Gribaldos auf bernischem Gebiete, dann wandte er sich nach Lyon, nach Grenoble, 1563 nach Polen, 1566 aber wieder in bernisches Gebiet in der Schweiz nach der savoyischen, aber zu Bern gehörigen Vogtei Gex. Hochmütig, voll Selbstvertrauen, nach Calvins Tode ohne Angst vor den Verfechtern des kirchlichen Lehrsystems, forderte er hier zu einer theologischen Disputation im Juni 1566 über von ihm gestellte unitarische Thesen (bei Trechsel 2, 358) auf, unter der angehängten Bedingung, daß der unterliegende Teil als Betrüger und Lehrer einer falschen Religion mit dem Tode bestraft werden solle. Theoretisch stand er selbst also ganz auf demselben Boden wie Calvin gegenüber Servet; das peinliche Verfahren gegen Häretiker erschien ihm rechtmäßig; so tief steckte damals noch alle Welt in der Rechtsanschauung des Mittelalters. Seinen Gegnern und Richtern gab er damit das Schwert in die Hand, das sie bald gegen ihn erhoben. Ergriffen und nach Bern geführt wurde er dort vom 5. August bis 9. September einem peinlichen Gerichtsverfahren unterworfen und daraufhin am 10. September 1566 wegen beharrlicher Irrlehre, Lästerung und Meineid enthauptet. „So erhielt auch Bern seinen Servetprozeß und zwar mit ähnlichem Ausgange" (Benrath RE.^{3} 6, 519). Aber dieser Vorgang hat merkwürdiger Weise wenig Aufsehen erregt, und die Streitigkeiten um die trinitarische Frage legen sich in der nächsten Zeit sowohl in der Schweiz als auch in den südwestdeutschen Gebieten der reformierten Kirche. Dagegen treibt der Unitarismus in Polen und in Siebenbürgen eifrig sein Wesen weiter.

§ 118. Fortsetzung.

b) In Polen und Siebenbürgen.

Der ultramontan katholische König Sigismund I. von Polen (gestorben 1548) hatte jede Anwandlung von Protestantismus mit roher Gewalt niedergeschlagen. Nach seinem Tode änderte sich die Regierungspraxis. Sein Nachfolger Sigismund II. August, 1548–1572, der letzte Jagellone, ein weichmütiger Fürst, gab sehr viel auf die Ratschläge seines ersten Vasallen, des evangelischen Herzogs Albrecht von Preußen. Das stimmte ihn dem Protestantismus gegenüber tolerant. Lateinische Schriften der Reformatoren fanden jetzt in Polen, wo man das Latein als diplomatische Sprache handhabte, leicht Eingang. Franz Lismanino, der Beichtvater der Königin Bona Sforza, durfte dem Könige sogar Schriften Calvins vorlesen und trat, von ihm auf Reisen gesandt, in Genf offen zum Protestantismus über. Dazu kam die große Unabhängigkeit des polnischen Adels und bei vielen seiner Glieder noch dazu humanistische Bildung und damit naturgemäß Opposition gegen den Klerus, gegen den kirchlichen Kultus und gegen das Dogma, während es eine organisierte evangelische Kirche im Lande noch nicht gab. (Laskis kurze Tätigkeit am Schlusse seines Lebens in seinem Vaterlande – er starb 1560 – hatte keine nachhaltige Bedeutung.) Da ist es erklärlich, daß die anderwärts verfolgten Unitarier nach Polen als in ihr gelobtes Land zogen, und Nationalpolen, die im Auslande studiert hatten, brachten neben

reformatorischen auch unitarische Lehren in ihre Heimat mit; die adeligen Großgrundbesitzer schützten ihrer viele in ihren Herrschaften. So erklärt sich die bunte Mannigfaltigkeit der geistigen Bestrebungen in Polen von Mitte des 16. Jahrhunderts an, bis im ersten Drittel des 17. der Umschlag erfolgte. Außer Franz Lismanino, der durch Blandrata seit 1558 für den Unitarismus gewonnen wurde, nennen wir Peter Goniadzki (Gonesius), Prediger zu Wengrow, der auf ausländischen Hochschulen studiert hatte und aus Genf und Oberitalien die Ideen Servets nach Polen verpflanzte. Antitrinitarisch lehrten ferner Gregor Pauli, von italienischer Herkunft, aber in Polen geboren, Prediger zu Wola bei Krakau; Peter Statorius von Thionville, ein Schüler Calvins, Rektor zu Princzow; Remigius Chelmski, ein Schüler von Statorius; Martin Czechowicz u. A. m. Wie zu erwarten war, brachten es aber die Unitarier — oder die kleinere Kirche, wie man sie im Unterschiede von der großen oder altgläubigen nannte — unter einander zu keiner dogmatischen und gottesdienstlichen Einheit. Die einen verwarfen z. B. die Kindertaufe, die anderen behielten sie bei. Vollends uneins war man in der Lehre über die Person Christi; die meisten verwarfen die Präexistenz Christi und erneuerten die samosatenische Vorstellung von der Person des Erlösers; die konsequentesten verwarfen auch die Anbetung Christi als eines bloßen Menschen (Trechsel, RE. 1, 407–409). So wogte der Streit hin und her, bis Faustus Socinus auf den polnischen Schauplatz trat. Ehe wir ihm folgen, werfen wir erst einen Blick nach Siebenbürgen, wo unter Johann Sigismund Zapolya der Sieg der Reformation entschieden war. Hier finden wir als ihren geistigen Führer den Klausenburger Schulrektor und siebenbürgischen Superintendenten Franz Davidis. Er ist siebenbürgischer Sachse von Geburt (geb. zu Klausenburg 1510?), aber in seiner Entwicklung Vollblut-Ungar, der nur ungarisch und lateinisch schreibt. Er hatte in Wittenberg 1545 und 1548 studiert; entwickelte sich vom Katholizismus zum Luthertum, bog dann zum Calvinismus ab und endete als Unitarier und zwar als einer der radikalsten. Auf diesem Höhepunkte seiner Entwicklung hat der unruhige Mann eine starke Agitation betrieben, um den Unitarismus in Siebenbürgen einzubürgern, zumal nachdem Blandrata 1563 ins Land gekommen war und als Leibarzt des Fürsten Johann Sigismund großen Einfluß auf diesen gewonnen hatte. Während der unaufhörlichen Streitigkeiten von Lutheranern und Calvinisten wurden aus Polen, der Schweiz und Italien unitarische Schriften eingeführt und verbreitet. Davidis, jetzt Hofprediger des Fürsten, steht unter dem Einflusse der Schriften von Servet; er predigt (in einer 1569 herausgegebenen ungarischen Predigtsammlung) gegen die kirchliche Trinitätslehre, weil sie dem Evangelium, das nur den einen Gott-Vater kennt, widerspreche, die Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία*, auf Gott angewandt, seien Erfindungen der Philosophen; Paulus aber weise solche Erfindungen zurück. Seit 1566, wo Davidis öffentlich zu Gunsten des Unitarismus auftrat, wurden zahlreiche Versammlungen mit Disputationen über die trinitarische Frage gehalten. Davidis veröffentlichte mitten im heftigsten dogmatischen Streite seine wichtige Schrift „De falsa et vera unius Dei Patris,

Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo" 1567. Ihm und Blandrata gelang es, den Fürsten und den größeren Teil des Adels für den Unitarismus zu gewinnen. Mit dem Jahre 1568 ist die unitarische Kirche unter Davidis als Superintendenten selbständig konstituiert; die Religionsfreiheit, die 1571 auf dem Landtage zu Neumarkt verkündigt wurde, kam auch ihr zu gut: die Unitarier sind von da an in Siebenbürgen neben Katholiken, Lutheranern und Calvinisten gleichberechtigt. Im Gegensatz gegen diese drei Religionsbekenntnisse will Davidis die von Lutheranern und Calvinisten angefangene Reform der Kirche auf eine breitere Grundlage stellen und den Kultus vereinfachen und mehr national gestalten. Dazu sei vor allem nötig die Abschaffung der scholastischen Trinitätslehre, die nur ein Produkt der griechischen Philosophie und der Quell alles Götzendienstes in der Kirche sei. Es gebe nicht einen dreieinigen Gott, sondern nur einen Gott, Vater, Schöpfer des Alls. Christus ist von Maria übernatürlich geboren, durch den Geist gezeugt und geheiligt, dem Leibe nach Mensch, dem Namen nach „Gott", aber realiter existierend erst mit seiner Menschwerdung. Die Anbetung Christi wird verworfen. Der Geist Gottes ist nur die Kraft, die vom Vater ausgeht und uns durch den Sohn zu unserer Heiligung zuteil wird. Kindertaufe und Abendmahl werden abgeschafft. Die glückliche Situation der Unitarier änderte sich in Siebenbürgen, als am 14. März 1571 Zapolya starb und sein Nachfolger, der katholische Fürst Stephan Bathory die Jesuiten ins Land rief und die Unitarier vom Hofe entfernte. Auch als dieser Fürst König von Polen geworden war, gestaltete sich die Lage der Unitarier nicht besser; sein Stellvertreter in Siebenbürgen, Fürst Christoph Bathory, nahm ebenfalls eine feindselige Stellung gegen diese Neuerer ein. Als Davidis am Sonntag, den 29. März 1579, eine Predigt gegen die Anbetung Christi gehalten und sie auf dieselbe Stufe wie die Anrufung der Maria und der Heiligen gestellt hatte, erhielt drei Tage darauf vom Fürsten der Klausenburger Rat Befehl, Davidis als Neuerer in Religionssachen vom öffentlichen Lehramt zu entfernen und in Gewahrsam zu legen. Damit begann sein Prozeß, in dem selbst ein Blandrata gegen ihn als Ankläger aufgetreten ist. Er endete mit der Verurteilung des Angeklagten als Neuerers und Gotteslästerers. Zu lebenslänglichem Gefängnis auf die Bergfeste Deva gebracht, ist Davidis, von Krankheit und Kummer gebrochen, aber ohne Widerruf am 15. Nov. 1579 gestorben, in der Entwicklung des siebenbürgischen Unitarismus ohne Zweifel die bedeutendste Persönlichkeit (Hegler RE.^{3} 5, 517 – 524). Wie alle Antitrinitarier, so hatte auch Davidis dogmengeschichtlich nur mit Beweisstellen aus vornicänischen Kirchenvätern, im übrigen mit rationalistischen Gründen gegen die Trinitätslehre und die Gottheit Christi gekämpft; aber er war als der konsequenteste bei dem entschiedenen Ebionitismus angekommen und hatte bei der Nicht-Anbetung Christi (im sogenannten Non-Adorantismus) geendet. Entsetzt hatte vor dieser Konsequenz selbst Faustus Socinus, der zu seiner Bekämpfung nach Siebenbürgen gerufen worden war, Halt gemacht: er lenkte doch zu einer mehr supranaturalistischen Beurteilung der Person Christi zurück und ließ trotz allem pelagianischen Moralismus seiner Welt-

anschauung doch Raum für ein positiv christliches Empfinden, so daß sich seine Anhänger mit einem nicht geringen Fonds von Frömmigkeit in Polen als ansehnliche Gemeindekirche organisieren konnten.

§ 119. Faustus Socinus und die Socinianer.

Eine Sammlung der älteren Quellenschriften des Socinianismus liegt vor in der von Andr. Wissovatius herausgegebenen „Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant". Irenopoli (d. i. Amsterdam) 1656 ff., 6 Bände Folio. Darin enthalten Bd. 1 u. 2 die sämtlichen Werke des Faustus Socinus. – Eques Polonus (Przypcovius) Vita Fausti Socini in Bibl. Fratr. Pol. I. – Illgen, Vita Laelii Socini. Lips. 1814. – F. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faust. Socinus. 2. Bd. (Heidelb. 1844, enthält eine Biographie von Lelio Sozzini). – O. Fock, Der Socinianismus nach s. Stellung in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes usw. 2 Teile. Kiel 1847. – O. Koniecki, Geschichte der Reformation in Polen. 2. Aufl. Breslau 1901, S. 198 ff. – E. Luckiel, Der Socinianismus und seine Entwicklung in Großpolen, in Zeitschr. d. hist. Ges. d. Prov. Posen 1892/93. – Sembrzycki, Die polnischen Reformierten und Unitarier in Preußen, in Altpreuß. Monatsschr. 1893, H. 1 u. 2. – Burnat, Lelio Socin., Vevey 1894. – W. J. van Doruwen, Socinianen en Doopgezinden, in Theol. Tijdschr. 1898, 1–3. – H. Dalton, Lasciana. Berl. 1898. – G. Krause, Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen. Posen 1901. – A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung[3] I, 314 ff. – Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], 653–691. – Zöckler, Art. Socin und der Socinianismus, RE.[3] 18, 459–480.

Als nach der Einrichtung der Inquisition in Italien (1542) zahlreiche Reformfreunde ihr Vaterland verließen, zog auch der juristisch gebildete Lelio Sozzini (Socinus) aus Siena (geb. 1525), nachdem er an der katholischen Kirchenlehre irre geworden war, ins Ausland und ließ sich nach mannigfachen Wanderungen in der Schweiz, Deutschland und Polen schließlich in Zürich nieder, wo er 1562 im 37. Jahre seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit starb. Er hatte mit den Reformatoren zu Wittenberg, Basel, Zürich und Genf Bekanntschaft gesucht; aber belehrt durch das tragische Geschick Servets, verstanden, seine skeptischen Überzeugungen für sich zu behalten. „Von seinen schriftlichen Aufsätzen wurde Einiges gar nicht, Anderes erst lange nach seinem Tode durch den Druck bekannt gemacht (z. B. Abhandlungen De resurrectione und De Sacramentis 1654); das Meiste gelangte in die Hände seines Neffen Fausto Sozzini (Socinus), der es in seinen eigenen Schriften hin und wieder benutzte oder auch Freunden und Schülern zur Benutzung mitteilte" (Trechsel 2, 189 und Bibl. Fratr. Pol. I, 781). Der Neffe, der von Lyon aus, wo er sich gewöhnlich aufhielt, seinen Oheim dann und wann besuchte, spricht von diesem mit unbegrenzter Hochachtung als von dem gotterleuchteten Manne, aus dessen Umgang und Schriften er selbst seine fruchtbarsten Ideen geschöpft habe (Illgen 67. Trechsel 2, 199). Außer der H. Schrift sei nur sein Oheim sein Lehrer gewesen. Fausto Sozzini, 1539 in Siena geboren, hatte sich wie sein Oheim juristisch gebildet, aber zugleich und mit Vorliebe theologischen Problemen nachgesonnen und am katholischen Dogma scharfsinnig Kritik geübt. Nachdem er 1562 die

Hinterlassenschaft seines Oheims in Zürich geordnet hatte, hielt er sich von da an bis 1574, zwölf Jahre lang, in amtlicher Stellung am Hofe des Großherzogs Franz von Medici in Florenz auf, verließ aber jetzt Amt und Vaterland, um im Auslande seinen kritisch-theologischen Anschauungen zu leben und für sie praktisch zu wirken. Zunächst finden wir ihn 1574–1578 in Basel, mit der Ausbildung seines Lehrsystems und der Abfassung von theologischen Schriften beschäftigt. Von hier aus folgte er 1578 einer Einladung Blandratas nach Siebenbürgen, um den Non-Adorantismus des Franz Davidis zu bekämpfen. Der Streit mit diesem hartnäckigen Antitrinitarier endete zwar ohne greifbaren Erfolg, übte aber auf Fausto Sozzini einen nachhaltigen Einfluß aus; er schreckte vor den Konsequenzen eines rationalistischen Monarchianismus zurück und erklärte die, welche die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens für unwürdig. Die Verbindung einer rationalistischen Denkweise mit mechanisch-supranaturalistischen Elementen wird für ihn charakteristisch. Aus Siebenbürgen begab er sich nach Polen, wo 1572 mit dem Aussterben der Jagellonen eine aristokratisch-republikanische Wahlmonarchie eingerichtet war, die dem Adel eine ungemessene Selbständigkeit nicht nur in politischen, sondern auch in kirchlichen Beziehungen gewährte. Unter dessen Schutze hat Fausto Sozzini von 1579 bis an seinen Tod 1604 in Polen gewirkt und nach Kräften die verschiedenartigen Unitarier zu einer Einheit zusammengebracht. Indem er sich frei hielt von dem Extrem des Non-Adorantismus, aber auch sich reinlich schied gegen die Absonderlichkeiten des Anabaptismus, dabei innerhalb der unitarischen Geistesgemeinschaft ehrliche Toleranz walten ließ, als Charakter männlich stark, zugleich aber in seinen Umgangsformen conciliant, theologisch scharfsinnig als Kritiker und Systematiker, bibelfest und fromm, übte er auf seine Gesinnungsgenossen durch Wort und Schrift, hauptsächlich durch sein Auftreten in Disputationen und auf Synoden einen so durchschlagenden Einfluß aus, daß er gegen Ende seines Lebens die ganze polnische Unitarierkirche in den Hauptpunkten in Lehre und Leben mit sich in Übereinstimmung sah. Ohne eine amtliche Stellung zu bekleiden, hatte er teils in Krakau gelebt, teils in der Nähe auf einem Dorfe, wo er sich auch mit der Tochter eines polnischen Landedelmanns verheiratete; von seiten der mächtigen katholischen Partei des Landes war er vielfach verfolgt und arg gemißhandelt worden. Er erlebte noch den Übertritt eines reformierten hohen Adeligen, Jakob Sieninski, zum Unitarismus 1600, der in seiner Stadt Rackow im Palatinat Sendomir eine höhere Schule mit elementarem humanistischen, aber auch in den Oberklassen philosophischem und theologischem Unterricht gründete; auch wurde durch eine aus Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei von hier aus eine reichhaltige socinianische Literatur verbreitet. Der Ruf der Anstalt stieg so hoch, daß sie in ihrer Blütezeit gegen tausend Schüler, darunter fast dreihundert adelige, gezählt haben soll. Hier versammelte sich auch alljährlich die Generalsynode der polnischen Socinianer, die sich inzwischen nach reformiertem Muster eine presbyteral-synodale Verfassung gegeben hatten. Geistliche, Älteste und Diakonen nahmen an der Synode teil. Das Lebenswerk Sozzinis wurde von

ausgezeichneten socinianischen Geistlichen und Gelehrten ganz in seinem Geiste fortgesetzt. Jetzt sind es neben polnischen Theologen hauptsächlich Deutsche, die, durch persönliche Berührungen mit unitarischen Ideen bekannt geworden, ihr Vaterland verlassen und in Polen den unitarischen Gemeinden beitreten, so Valentin Schmalz aus Gotha, Prediger und Lehrer in Rakow (gestorben 1622); Johann Völkel aus Grimma, Prediger zuletzt in Schmiegel (gest. 1618); Christoph Osterodt aus Goslar, Prediger zuletzt in Buskow bei Danzig (gest. 1611); Johann Crell aus Helmersheim in Franken, Prediger in Rakow (gest. 1631); Jonas Schlichting, ein Deutsch-Pole, dessen Vater sich schon der unitarischen Gemeinde angeschlossen hatte, Prediger in Rakow, 1658 aus Polen vertrieben (gest. 1661 zu Selchow in der Mark). Unter den Nationalpolen ragt hervor Hieronymus Moskorzowski (Moscorovius), Patron der unitarischen Gemeinde des Städtchens Czarkow (gest. 1625). Dazu kommen später Joh. Ludw. von Wolzogen, Exeget (gest. 1661); Samuel Przypkowski, brandenburgischer Rat (gest. 1670); Andreas Wiszowaty (Wissowatius), Geistlicher an verschiedenen polnischen Gemeinden (gest. 1678 in Amsterdam); Stanislaus Lubienicki (der Jüngere) nach verschiedenen Exilen zu Hamburg gestorben 1675, der oben genannte Historiker der Socinianer (Historia Reformationis Polonicae, Freistadii [= Amsterdam] 1685) und viele andere. Die Werke Fausto Socins und der älteren Socinianer sind in der schon oben zitierten Bibliotheca Fratrum Polonorum gesammelt.

Nachdem das socinianische Kirchenwesen in Polen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts kräftig erblüht war, machte die vom Jesuitismus geleitete Staatsgewalt unter König Wladislaus IV. (reg. seit 1632) ihr jäh ein gewaltsames Ende. Zuerst richtetete sich die Verfolgung gegen die Stadt Rakow. Hier hatten socinianische Zöglinge in grobem Unfug ein vor der Stadt stehendes Kruzifix mit Steinen beworfen. Sie wurden zwar wegen dieser Rohheit aus der Schule entlassen; aber von seiten der Katholiken erfolgte jetzt eine Anklage gegen die ganze Gemeinde; sie hatte die Wirkung, daß durch Senatsbeschluß die Schule zu Rakow zerstört, die Kirche den „Arianern" genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geistlichen und Lehrer geächtet werden sollten. So geschah es; mit der Herrlichkeit Rakows war es zu Ende; heute ist es ein armseliges Dorf. Unter dem nächsten Könige Johann Kasimir (reg. seit 1648) wurden die Socinianer, weil sie in dem Kriege Polens mit Schweden vielfach für Letztere Partei ergriffen hatten, als Landesverräter gebrandmarkt und durch Beschluß eines Reichstages zu Warschau 1658 aus dem Königreiche ausgewiesen, wobei ihnen zum Verkauf ihrer Güter eine Frist von anfänglich drei Jahren gewährt wurde, die man aber bald auf zwei Jahre beschränkte. Viele wanderten aus, hauptsächlich nach den protestantischen Niederlanden, wo weitgehende Toleranz herrschte. Ein socinianisches Gemeinwesen erhielt sich auf dem europäischen Festlande nur in Siebenbürgen, wo noch etwa 60 000 Unitarier gezählt werden.

§ 120. Fortsetzung. Das socinianische Lehrsystem.

Für die Lehre der Socinianer gelten als Hauptquellen der Rakauer Katechismus und die Schriften F. Socins und der älteren Socinianer (in der Bibliotheca Fratrum Polonorum). Am Zustandekommen des Rakauer Katechismus ist F. Socin selbst hervorragend beteiligt. Er hatte mit einem anderen Unitarier Namens Statorius den Auftrag erhalten, einen älteren Katechismus der Unitarier in verbesserter Auflage herzustellen. Statt dessen machte er sich an die Ausarbeitung eines neuen Katechismus, den er aber nicht mehr vollenden konnte (Gedruckt in Bibl. Fratr. Pol. als „Christianae religionis brevissima Instructio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant"). Auch Statorius, der sich nach Socins Tode mit dieser Sache beschäftigte, starb vor der Vollendung dahin; dann haben Schmalz, Moskorzowski und Völkel auf Grund der Schriften Socins den Katechismus fertig gemacht. Er erschien 1605 in polnischer Sprache. 1609 lateinisch unter dem Titel „Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae . . . affirmant, neminem alium, praeter patrem Domini nostri Jesu Christi, esse illum unum Deum Israelis etc. Racoviae, anno domini 1609". Weitere lateinische Ausgaben erschienen zu Amsterdam 1665, 1680, 1684. Die Ausgabe von 1609 ist neu gedruckt und mit lutherisch-orthodoxer Widerlegung begleitet von Oeder „Catechesis Racoviensis" Frankf. u. Leipz. 1739.

Das Wesen des Christentums besteht hiernach in der Offenbarung des göttlichen Willens an die Menschen zu dem Zwecke, daß sie durch Befolgung desselben das ewige Leben erlangen. Überbringer der göttlichen Offenbarung ist Christus, der übernatürlich erzeugt, zum Empfang der Offenbarung in Verzückungen in den Himmel erhoben, der Wunder getan hat, auferstanden und vergottet ist. Da die Überbringung der Doctrina coelestis durch Christus und auf seiten der Menschen die Befolgung der göttlichen Gebote als Heilsweg genügt, so ist eine Versöhnung Gottes durch Genugtuung von seiten Christi nicht nötig; Genugtuung wäre auch unmöglich, da kein Einzelner für die Gesamtheit leiden kann. Unnötig ist auch die Annahme einer göttlichen Trinität; sie sei nicht schriftgemäß, auch nicht vernünftig. So präsentiert sich das socinianische System als rationalistischer Moralismus auf mechanisch-supranaturalistischem Unterbau und das ganze socinianische Gemeinwesen als Schule.

Gehen wir auf die einzelnen Lehrpunkte näher ein. Da Gott nur aus der positiven Offenbarung zu erkennen, diese aber in der Heiligen Schrift niedergelegt ist, so konzentriert sich alle religiöse Erkenntnis wesentlich auf sie. Dazu genügt aber das Neue Testament; hier steht alles, was die Religion angeht, klarer und besser als im Alten Testament. Dieses ist also für den Christen überflüssig und entbehrlich und hat nur noch historische Bedeutung. Urkunde der Offenbarung ist die Bibel aber nur durch göttliche Inspiration ihrer Schriftsteller. Alles was zum göttlichen Wahrheitsgehalt gehört, ist als inspiriert anzusehen. Dasselbe ist zu erkennen an den Kriterien der Vernunft-

gemäßheit und moralischen Nutzbarkeit. Im Gegensatze zu Calvin entwickelt F. Socin seine Gotteslehre antiprädestinatianisch. Da das endliche Sein auch Gott gegenüber relativ selbständig ist, so hält er das Wissen Gottes für beschränkt durch die Entschließungen der menschlichen Freiheit. Einen noch weit stärkeren Nachdruck legt der Rakauer Katechismus auf die Einheit Gottes. Die Kenntnis gerade dieses Lehrstückes ist zur Seligkeit nötig, weil wir ohne dasselbe ungewiß darüber wären, wer uns den Weg zur Seligkeit vorgeschrieben hat (Cat. Rac. quaestio 66: „Nisi crederemus, Deum unum tantum esse, tum animo distrahi nos oporteret, incertos prorsus, quisnam eam viam nobis praescripsisset"). Die Polemik gegen das Trinitätsdogma, in der Form mild gehalten, aber in der negativen Tendenz entschieden, füllt in ihrer Breite große Partieen des Rakauer Katechismus und zahlloser socinianischer Schriften; sie gipfelt in dem Satze „quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt" (Cat. R. qu. 72).

Die Bestimmung des Menschen ist Herrschaft über die Schöpfung. Kenntnis von Gott und göttlichen Dingen hat er von Natur nicht, sondern ist religiös tabula rasa, nur mit Vernunft begabt zur Unterscheidung des Guten und Bösen, und mit der Potenz des freien Willens. Durch den Sündenfall verloren weder Adam noch seine Nachkommen die Freiheit, d. h. das Vermögen, zwischen Gut und Böse die rechte Wahl zu treffen. Die Erbsünde wird geleugnet. Durch fortgesetztes Sündigen ist allerdings eine Art sündlicher Depravation der Menschheit eingetreten; aber die Freiheit des Menschen ist doch nur geschwächt; sie vermag mit Hilfe Gottes das Heil sich anzueignen (Cat. qu. 422 – 426).

Zu diesem Zwecke kommt Gott dem Menschen durch die Religion zu Hilfe, von außen her durch Offenbarung, die als mechanisch-übernatürliche Lehrmitteilung aufgefaßt wird. Inhalt der Offenbarung sind Gebote und Verheißungen. Ihr Überbringer ist Christus. Er war wesentlich Mensch; die Polemik gegen die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi wird aufs schärfste geführt (Cat. R. qu. 100 ff.) und bildet den zweiten Hauptbestandteil der socinianischen Polemik überhaupt. Aber es war kein gewöhnlicher Mensch, sondern übernatürlich erzeugt, empfing kurz vor Antritt seines Lehramtes durch wunderbare Entrückungen in den Himmel Belehrung von Gott[1], wurde als Offenbarungsträger bezeugt und besiegelt durch seine Sündlosigkeit, durch seine Wunder, durch Tod und Auferstehung. Zum Lohne für seine Lebensführung hat Gott ihm alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben, ist homo Deus factus, Stellvertreter Gottes, ja Deus verus. Die Anbetung Christi ist zwar nicht unbedingt Pflicht, wohl aber Christenrecht[2]. Mit Christus werden auch die, die Christi sind, an der Herrschaft über alle Dinge

1. Cat. R. qu. 194 und Socinus, Brevissima Institutio p. 675.

2. „Christum pro Deo agnoscere" verstößt nicht gegen die Anbetung Gottes; denn jede Verehrung Christi gereicht zur Ehre des Vaters („Omnis . . ., qui Christo debetur cultus, in Dei patris gloriam redundat" Cat. R. qu. 244).

teil nehmen. Die außerhalb des Christentums Stehenden fallen der Vernichtung anheim. So wird sich die Idee des Menschen realisieren in der aristokratisch-ethischen Genossenschaft der Socinianer, als der Elite der Menschheit (Harnack 709 f.; Öhler, Symbolik § 48). Als von Christus vorgeschriebene religiöse Riten (Ceremonialgebote) betrachtet man die Taufe und das Abendmahl; die Taufe, ein äußerer Ritus für die Anfangszeit der Kirche als Bekenntnis zu Christus (Cat. R. qu. 346), für die innerhalb des Christentums Geborenen jetzt nicht mehr nötig; doch ist die christliche Kindertaufe als uralter Brauch nicht absolut verdammlich; das Abendmahl als Erinnerung an den Tod Christi (daher kein „Sakrament", Cat. R. qu. 334 – 338). Alles dies dient, wie die ganze Religion, dem Tugendstreben des Menschen, das pelagianisch aufgefaßt wird. Völlig kann der Mensch allerdings die Gebote Christi nicht erfüllen; aber auf Grund seiner frommen Gesinnung gewährt Gott ihm Vergebung seiner Delikte aus freier Gnade (Rechtfertigung formell deklaratorisch, aber tatsächlich auf Grund der Werke). Satisfaktion von seiten Christi ist dazu nicht nötig und wird als falsch, irrig und verderblich aufs schärfste bestritten (Cat. R. qu. 388 – 414). Der Tod Christi hat nur die Bedeutung der Besiegelung der durch ihn überbrachten Offenbarung. Ebenso hat seine Auferstehung den Zweck, uns unserer Auferstehung und des ewigen Lebens zu versichern, wenn wir die Gebote Christi befolgen. Denn Christus hat als der Auferstandene die Macht erhalten, denen, die ihm folgen, das ewige Leben zu schenken. Christi Auferstehung und Erhöhung ist so das eigentliche Fundament unsers Glaubens und unserer Hoffnung, sein königliches Amt, nach Vollendung seines prophetischen; vom hohepriesterlichen Amte des Erlösers ist nur figürlich die Rede. Die Anhänger Christi bilden die Kirche; sie ist als ecclesia visibilis der „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur" (Cat. R. qu. 488) d. h. eine Schule der Gotteserkenntnis, eine Art „theologischer Akademie" (Harnack III, 722, A. 1). Das Kirchenregiment, presbyterialsynodal gestaltet, wird gegen das weltliche Regiment scharf abgegrenzt (Cat. R. qu. 491 – 508); man hält streng auf Kirchenzucht (Cat. R. qu. 509 – 521). In der Eschatologie wird die Ewigkeit der Höllenstrafen geleugnet; denn die Gottlosen werden samt dem Teufel und seinen Engeln vernichtet werden; darin besteht ihre Bestrafung. Mit dem Ausblick auf das ewige Leben der Gläubigen schließt das socinianische System. Aussprüche des Neuen Testaments, die ihm entgegen standen, wurden durch künstliche Exegese (Annahme von Akkommodation von seiten Christi und der Apostel ꝛc.) umgedeutet (Zöckler, RE.[3] 18, 469 – 480; Harnack III, 668 – 691). Harnack hat den Socinianismus als einen der drei von ihm angenommenen „Ausgänge des Dogmas" neben Katholizismus und Protestantismus aufgeführt, weil sich Socin außerhalb des Kirchenglaubens und der Kirche gestellt habe. Nun kann man ja gewiß zweifelhaft sein, ob man den Unitarismus des Reformationszeitalters überhaupt zum Protestantismus rechnen darf, da seine Führer meist aus dem Katholizismus hervorgingen und von der Kritik am katholischen Dogma (Trinität, Gottheit Christi, Satisfaktion) eigentlich lebten (weshalb auch Bon-

wetsch, Dogmengesch. S. 172 die Socinianer zu den Katholiken zählt), aber wegen ihres exklusiven Schriftprinzips und ihrer individualistischen Kritik müssen wir ihnen doch wohl auf der protestantischen Seite der Lehrgeschichte ihren Platz anweisen, wenn auch auf der äußersten Peripherie der „reformierten" Sphäre. Auch darf man sie wegen der Unbedeutendheit ihrer numerischen Erscheinung ruhig als Sekte behandeln; denn sie bedeuten im sechzehnten Jahrhundert nicht mehr als was die „freireligiösen" Gemeinden im neunzehnten waren. Vergleicht man den religiösen Fonds der Socinianer mit dem ihrer evangelisch-kirchlichen Gegner, so muß man Harnack zustimmen, der dahin urteilt, daß Socin „die richtigen Tendenzen verkennt, welche die Kirche zu den Lehren von der Gottheit Christi, der Trinität und der Satisfaktion geführt haben". Die Vertreter der orthodoxen Lehre hätten „ein viel sichereres Verständnis des Evangeliums offenbart als ihre Gegner" (Dogmengesch. III, 668).

Als die Socinianer 1658 in Polen als „dissidentes" nicht „de religione", sondern „a religione" des Religionsfriedens verlustig wurden, zerstreuten sie sich in die protestantischen Länder, mußten aber auch da viel Verfolgung erleiden, ausgenommen in den Niederlanden. Hier vermischten sie sich meist mit Mennoniten und Arminianern. Als in England 1813 die Strafgesetze gegen den Unitarismus aufgehoben wurden, konstituierten sich die Unitarier zu einem kirchlichen Gemeinwesen. Dasselbe gelang ihnen 1815 in Nordamerika. Aber diese neueren Unitarier haben die supranaturalistischen Elemente des Socinianismus abgestreift und präsentieren sich als konsequent rationalistische Monotheisten mit Anlehnung an die christliche Moral.

Die Mennoniten, David Joris und die Unitarier der Reformationszeit liegen in der äußersten Peripherie der reformierten Lehrbildung. Aber mit der kirchlichen und nebenkirchlichen Entwicklung im 16. Jahrhunderte ist der Einfluß des reformierten Christentums nicht im entferntesten erschöpft; denn aus dem Schoße des anglikanischen Kirchenwesens erhob sich im 17. Jahrhunderte der Baptismus und im 18. der Methodismus, zwei an den Calvinismus angelehnte Erscheinungen, die heute in der anglo-amerikanischen Welt zu volkreichen Kirchen sich ausgewachsen haben und in beständigem Wachstum begriffen sind, wodurch das europäisch-festländisch reformierte Kirchentum an Kopfzahl seiner Bekenner längst überflügelt ist; doch auf den Ausblick auf diese Entwicklung müssen wir hier verzichten, weil unser Plan uns in die Reformationszeit zurückführt, wo noch eine Aufgabe unserer harrt: Die Darstellung der Entwicklung der lutherischen Lehre nach Luthers Tode durch die Lehrstreitigkeiten hindurch zu den Kirchenordnungen und den Corpora Doctrinae bis zum Konkordienbuche von 1580, wodurch die lutherische Kirchenlehre ihren vorläufigen Abschluß erhält.

Fünfter Teil:

Die Entwicklung der lutherischen Kirchenlehre nach Luthers Tode bis zum Konkordienbuche.

(Lehrstreitigkeiten, Kirchenordnungen und Corpora doctrinae.)

Erster Abschnitt:

Die Lehrstreitigkeiten innerhalb des Luthertums seit Luthers Tode und die Entscheidungen der Konkordienformel.

Gieseler, Kirchengeschichte III, 2 (1853), S. 115–351 mit sorgsam ausgewählten Excerpten aus Quellenschriften. – Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II³ (1889), S. 422–637. – Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. (1906), § 86–92. – R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1898), § 76–82. – N. Bonwetsch, Grundriß der Dogmengeschichte (1909), § 36. 37.

Die lehrhafte Ausgestaltung des Luthertums nach Luthers Tode vollzog sich unter heftigen Kämpfen der Lutheraner unter sich, gegen Philippisten und Calvinisten. Das Persönliche und Gehässige an diesem fast dreißigjährigen Theologenkriege (1548 bis 1577) macht einen unerquicklichen Eindruck; aber hier bloß aus pathologischem Interesse zu urteilen, wäre verfehlt. Diesem ungeschichtlichen Pragmatismus ist einst J. Planck in seiner „Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs" verfallen, der in diesen Streitigkeiten nur persönliche Zänkereien sah, die ebenso gut hätten unterbleiben können. Vergegenwärtigen wir uns nur die Situation der Anhänger Luthers in jenen Jahren! Der lutherische Lehrbegriff war keineswegs schon in allen seinen Bestandteilen ausgearbeitet; gegenüber den Katholiken und Schwärmern mußte man aber in Sachen der Lehre wissen, woran man sich halten könne. Während die Katholiken im Trienter Konzil feste Formen für das Dogma und die Disziplin erhielten, blieb den Lutheranern in den verschiedenen Landesteilen als das einzige Band der Einheit, das sie zusammenhielt, nur „die reine Lehre" – ein Ausdruck, den nicht erst „die Epigonen" der Reformation geprägt, sondern den Luther selbst oft genug gebraucht. Ihre Herausbildung

war eine geschichtliche Notwendigkeit. Daß dies in unerquicklichen Streitigkeiten geschah, mag man bedauern; daß es aber überhaupt geschah, war ein großer Fortschritt für die lehrhafte Entwicklung des Luthertums, und die Konkordienformel als das lehrhafte Produkt dieser Kämpfe bezeugt den wertvollen Ertrag der Geistesarbeit der strengen Lutheraner. Daß diese Männer dabei vom Glaubensbegriffe Luthers abgefallen seien und einen öden Scholastizismus etabliert hätten, ist ein ungerechtes Urteil. Sie wollten sachlich nur an Luther anknüpfen, da Melanchthon als Autorität seit 1548 versagte; und was den Formalismus der Lehre betrifft, so war er bei den Lutheranern nicht schroffer als bei den Philippisten. Daß die von Luther gegebenen Anregungen nicht alle und nicht gleichmäßig aufgenommen und verfolgt sind, muß zugestanden, braucht aber der Generation von 1548–1577 nicht zum Vorwurf gemacht zu werden. Es folgte eben „auf das große prophetische Zeitalter des Protestantismus eine didaktische Zeit"; es trat ein Abstand ein, „wie zwischen den Tagen der alten Propheten und der Zeit der großen Synagoge"[1].

Von außen angesehen, erscheinen die lutherischen Lehrstreitigkeiten jener Jahre wie ein Chaos. Prüft man aber den darin behandelten Gedankenstoff, so kann man sie (mit Thomasius) bequem gruppieren, indem man unterscheidet

1) Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Prinzip unmittelbar betreffen: antinomistischer und osiandersischer Streit;

2) Lehrstreitigkeiten, die sich auf den Unterschied des Luthertums vom Philippismus beziehen: adiaphoristischer, majoristischer und synergistischer Streit;

3) Lehrstreitigkeiten, in denen sich das Luthertum gegen den Calvinismus abgrenzt: kryptocalvinistische Streitigkeiten über Abendmahl, Christologie und Prädestination.

Als Abschluß folgt die Konkordienformel, ihre Entstehung, ihr Inhalt und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung.

Erstes Kapitel:

Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Prinzip unmittelbar betreffen, antinomistischer und osiandersischer Streit.

§ 121. Die antinomistischen Streitigkeiten.

Agrikolas Kurze Summarien der Evangelien, bei Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation I, 296 ff. – Conrad Schlüsselburg, Catalogus haereticorum. Francof. 1597. Lib. IV, wo wichtige Quellen abgedruckt sind. – J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche. 4. u. 5. Teil. Jena 1739. S. 225 ff. – G. J. Planck, Geschichte der Entstehung unsers protest. Lehrbegriffs. 2. Bd. 399 f. 3. Bd., 2. Teil, 425. 431. – Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel. 2. Bd. Erl. 1861, S. 243 ff. – Kawerau, Art. „Antinomistische Streitigkeiten" RE.[3] 1 (1896),

1. So R. Seeberg, Dogmengesch. II, S. 351.

585 ff. und Art. „Agricola, Joh." ebendas. 249 ff.; hier auch die Lit. zur Biographie Agricolas, besonders Kaweraus Schrift „J. Agr. v. Eisleben". Berlin 1881. — Drews, Disputationen M. Luthers. Göttingen 1895, S. 249 ff. — Luthers Werke, Erl. A., Op. lat. var. arg. 4, 420 sqq. — Joachim Mörlin, Disputationes tres de tertio usu legis contra fanaticos 1566 bei Schlüsselburg a. a. O. Lib. IV, p. 65 sqq. — Johann Wigand, De antinomia veteri et nova 1571. — Derselbe, De legibus divinis 1577. — Joh. Seehawer, Zur Lehre vom Gebrauch des Gesetzes und zur Geschichte des späteren Antinomismus. Rostock 1887. — E. Thiele, Denkwürdigkeiten a. d. Leben d. Joh. Agr. v. Eisleben, Th.St.Kr. 80, 246 ff.

Luther hatte in seiner Schrift von der „christlichen Freiheit" das Freisein des Christen vom Gesetz, die libertas a lege, gelehrt: der in Gott freie Gläubige braucht kein ihm von außen zukommendes Gesetz. Später sah er sich gegenüber den Täufern und den revolutionären Bauern erst recht genötigt, das alttestamentliche Gesetz zurückzustellen und mit der Selbständigkeit des Neuen Testamentes Ernst zu machen. Im Neuen Testamente gilt nicht Moses, sondern unser Meister Jesus Christus. Das Gesetz Moses geht uns Christen nichts an; allein das Evangelium lehrt den Geist. Fragt man auf diesem Standpunkte nach der Entstehung der Buße, so wird man sie nicht aus dem Gesetz ableiten; gelegentlich hat denn Luther auch, in Abhängigkeit von dem Mystiker Staupitz, die Buße aus der Liebe zur Gerechtigkeit abgeleitet. Aber beides sind nebenher laufende Gedanken Luthers, nicht seine Grundgedanken. Nicht erst wegen der Verwilderung des Volkes durch den Bauernkrieg, sondern von 1517 an hat er die Buße hauptsächlich durch die Predigt des Gesetzes im Menschen entstehen lassen. Er hat vor Geringschätzung des Alten Testamentes gewarnt, hat Mose für den Vater aller Propheten erklärt und ihn aus verschiedenen Gründen beizubehalten gelehrt. Vollkommene Christen leben freilich im Glauben und bedürfen, in abstracto gedacht, weder Gesetz noch Evangelium; aber da wir nicht wissen, ob und wie weit sich Jemand auf diesem Standpunkte befindet, so soll man beide Predigten frei neben einander hergehen lassen. Wer also nur die eine Seite aus Luthers Äußerungen aufgriff, konnte ihn leicht mißverständlich ausnützen. Das tat Johann Agrikola aus Eisleben, lange Zeit neben Melanchthon Luthers Mitarbeiter und naher Vertrauter.

Wahrscheinlich 1494 geboren, studierte er zuerst in Leipzig, dann seit 1515/16 in Wittenberg. Hier wurde er Luthers begeisterter Schüler und bald auch sein naher Freund. Auch mit dem 1518 in Wittenberg eintretenden Melanchthon schloß er schnell Freundschaft und wurde, nachdem er bereits als Magister artium promoviert hatte, mit ihm zusammen Baccalaureus in bibliis. Fast gleichzeitig mit Melanchthon gründet auch er in Wittenberg seinen Hausstand, erwirbt sich durch Lektionen und Vorlesungen seinen bescheidenen Unterhalt, bis er 1525 als Lehrer an die Lateinschule in Eisleben kam. Eine schwere Enttäuschung widerfuhr ihm, als 1526 eine neue theologische Professur eingerichtet und er übergangen wurde; sie erhielt Melanchthon. So mußte denn der Magister Agrikola zunächst in Eisleben weiter Stand halten. Durch eine rege schriftstellerische Tätigkeit machte er sich weithin bekannt, besonders durch eine schätzenswerte Sammlung deutscher

Sprüchwörter. Auch als Prediger gewann er bald Ansehen, obgleich er nie ordiniert worden ist; beide sächsische Kurfürsten, Johann und Johann Friedrich, nahmen ihn gern als Reiseprediger mit sich. Im Jahre 1536 konnte er nach Wittenberg zurückkehren, wo er noch immer Luthers intimste Freundschaft genoß, bis er wegen antinomistischer Sonderlehren verdächtig wurde und es vorzog, Kursachsen für immer den Rücken zu kehren. Er folgte 1540 einem Rufe Joachims II. von Brandenburg nach Berlin, wo er als Hofprediger und Generalsuperintendent einen seiner Eitelkeit entsprechenden Einfluß hoffte ausüben zu können. Das glückte ihm auch, aber zum Schaden für den deutschen Protestantismus. Denn als Mitarbeiter am „Augsburger Interim" 1547/48 ist er mit schuldig an all dem Unheil, das die Durchführung dieses Schriftstücks über die bekenntnistreuen Evangelischen hereinbrechen ließ. Er starb im Jahre 1566. Hier interessiert uns wesentlich sein Anteil an den antinomistischen Streitigkeiten.

Zuerst brach er einen Lehrstreit mit Melanchthon vom Zaun, im Jahre 1527 (als er sich in seiner Hoffnung auf die Wittenberger theologische Professur getäuscht sah). Damals hatte Melanchthon seine lateinische Vorlage für die „Visitationsartikel" („articuli de quibus egerunt per Visitatores" Corp. Ref. 26, 7 ff.) gegen unverständige Gnadenprediger geschrieben. Bei der in der Visitation zu Tage getretenen Verrohung des Volkes hielt er es für nötig, daß zuerst der ganze Ernst des Gesetzes Gottes den Leuten gepredigt und sie so zur Buße geleitet werden sollten, damit dann der Heilsglaube aus dem Evangelium in ihnen Wurzel fasse. Also erst Buße, dann Glaube und — gute Werke. Agrikola fühlte sich durch diese Ausführungen persönlich getroffen und trug in seinem Katechismusversuche „130 gemeine Fragstücke für die jungen Kinder" (1527) im Gegensatz zu der nach seiner Meinung katholisierenden Lehre Melanchthons eine grobe Geringschätzung des Gesetzes vor. Das alttestamentliche Gesetz sei ein verfehlter Versuch Gottes, die Menschen durch Drohung zu leiten; es gehe den Christen nichts an. Zur Buße und Lebenserneuerung kommt man durch das Evangelium und den daraus geschöpften Glauben an die Güte Gottes. Er nahm also für den zu bekehrenden Menschen einen Standpunkt an, den nur der schon bekehrte und gläubige Christ inne hat (Frank 2, 252). Da Agrikola im Bekanntenkreise brieflich Anklagen gegen Melanchthons angebliche Verfälschung der evangelischen Lehre verbreitete, sah sich der Kurfürst von Sachsen selbst veranlaßt, beide beteiligten Männer, dazu Luther und Bugenhagen nach Torgau zu berufen, wo sie am 26.—28. November 1527 mit einander verhandelten. Luther brachte hier einen Ausgleich zu stande, indem man sich dahin verständigte, daß allerdings der Buße schon ein allgemeiner Glaube an Gott vorausgehen müsse, daß aber der rechtfertigende Glaube erst unter den Schrecken des Gewissens die Gnade ergreife. Aber wirklich überzeugt von seinem Irrtum war Agrikola nicht; er hielt ihn nur zurück, bis er wieder mit ihm losbrach. Diesmal gegen Luther. Das wird nun der eigentliche „antinomistische" Streit. Immer mehr hatte sich in Agrikola die Vorstellung befestigt, daß er berufen sei, im Gegensatz gegen die durch Luther und

Melanchthon vertretene Gesetzespredigt die eigentliche Gnadenpredigt zur Geltung zu bringen. Buße und Vergebung der Sünden müssen conjunctim durchs Evangelium von Christo gelehrt und erfahren werden; das Gesetz Moses predigt Buße nur zur Verdammnis. In diesem Sinne verbreitete er im Jahre 1537 heimlich anonym eine Reihe antinomistischer Thesen, deren Grundgedanken darauf hinausliefen, daß die Buße nicht aus dem Dekaloge oder irgend einem Gesetze Moses, sondern aus dem Evangelium zu lehren sei. „Poenitentia docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosis, sed . . . per evangelium." Der Geist, nicht das Gesetz, überführe die Welt in Betreff ihrer Sünde. Das Gesetz brauche man nicht zu irgend einem Stadium der Rechtfertigung. „Justificantur homines sine lege, per solum evangelium de Christo." Nun schürt er geradezu zum Kampfe gegen die Wittenberger Reformation: (These 13) „Quare pro conservanda puritate doctrinae resistendum est iis, qui docent, evangelium non praedicandum, nisi animis prius quassatis et contritis per legem". Er nennt sie (These 14) „verborum Christi contortores", die nicht in der Einheit der Worte Christi verharren. Das Gesetz verdammt nur; wir bedürfen aber einer Lehre, die nicht nur verdammt, sondern zugleich errettet; das ist das Evangelium, welches beides zugleich lehrt, Buße und Vergebung der Sünden. Denn es offenbart den Zorn Gottes, aber zugleich auch die Gottesgerechtigkeit (Röm. 1). So ist es Predigt der Buße, verbunden mit der Gnadenverheißung. Angefügte Stellen aus Schriften Luthers und Melanchthons sollten den Nachweis erbringen, daß beide bald „pure", bald „impure" über den „Modus justificationis" lehrten. Als Luther diese „Positiones inter Fratres sparsae" in die Hand bekommen, gab er sie am 1. Dezember 1537 im Druck heraus, zugleich mit einer anderen antinomistischen Thesenreihe („Alii articuli Antinomi"), deren Inhalt wohl teils aus gedruckten, teils aus mündlichen Äußerungen Agrikolas und seiner Schüler stammt: „Decalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl. Alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren. An Galgen mit Mose! usw." (Der letzte dieser Sätze, Nr. 12, ist, nach Kawerau RE.[3] I, 588, wörtlich entnommen aus Agrikolas In Ev. Lucae Annotationes, Nürnb. 1525, Bl. I, 5.) Luther bezeugt in der Einleitung seines Druckes, daß er mit dieser ungeheuerlichen Lehre nichts zu schaffen habe und kündigt zugleich eine Reihe von Disputationen an, die er dagegen zu halten beabsichtige[1]. In der Tat begann er damit am 18. Dezember 1537. In seinen Thesen führte Luther dabei aus: Buße (poenitentia) sei Schmerz über die Sünde, verbunden mit dem Vorsatze der Lebensbesserung. Dieser Schmerz komme nur aus der Wirkung des Gesetzes. Der heilige Geist wirkt die Contritio durch die Gesetzespredigt. Der Vorsatz der Lebensbesserung aber kann nur durch das Evangelium erzeugt werden; denn dies beruhigt das erschrockene Gewissen und richtet es auf, daß es einen guten Vorsatz fassen, jetzt aus Liebe zu Gott die Sünde hassen kann. Die Lehre also, daß man das Gesetz Gottes einfach

1. E. A., Op. lat. var. arg. 4, 420 ff. Drews a. a. O. 249 ff.

aus der Kirche abtun solle, ist verderblich und blasphemisch. Mit Schärfe und Deutlichkeit hatte so Luther seinen Standpunkt fixiert. Agrikola erschien zu dieser Disputation nicht, sondern zog es vor, hinter Luthers Rücken weiter zu opponieren. Da beantragte Luther bei dem Rektor der Universität, daß Agrikola die Erlaubnis zu theologischen Vorlesungen entzogen würde. Darauf ließ Agrikola durch seine Frau bei Luther um Aussöhnung bitten. Luther forderte öffentlichen Widerruf bei der zweiten Disputation, die am 12. Januar 1538 stattfand. Die feierliche Versöhnung kam wirklich zu stande. Luther präzisierte hier seine Lehre bereits dahin, daß das Gesetz zwar keine direkte Beziehung zur Rechtfertigung habe („Lex non necessaria ad justificationem"), aber deshalb nicht aus der Kirche verwiesen werden dürfe; seine Aufgabe ist, den Schuldcharakter der Sünde zu offenbaren. Im Verlaufe dieser Disputation stellt Luther dabei einen dreifachen Zweck der Predigt des Gesetzes auf: 1) die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten („Lex docenda est propter disciplinam"); 2) den Sünder zum Schuldbewußtsein zu bringen („ut ostendat peccatum") und 3) den Gläubigen die fortlaufenden Forderungen Gottes vorzuhalten („Lex est retinenda, ut sciant sancti, quaenam opera requirat Deus") Drews 418; Kawerau RE.[3] 1, 588. Die da dem Gesetze bloß eine zeitgeschichtliche Bedeutung zuschreiben, die mit dem Erscheinen Christi aufgehört habe, nennt Luther Satansschüler. So kam der Streit vorläufig zur Ruhe; Agrikola predigte wieder; aber sein Mißtrauen gegen ihn ward Luther doch nicht los. Er hatte zwar wegen des Friedensschlusses über die von ihm aufgesetzte dritte und vierte Thesenreihe über die Notwendigkeit des Gesetzes (E. A. op. lat. var. arg. 4, 430 ff.) nicht disputiert; als aber sein Mißtrauen neue Nahrung erhielt, wetterte er in einer fünften Disputation am 13. September 1538 heftig gegen die Antinomisten los und erklärte sie für Betrüger, welche ihre Hörer in falsche Sicherheit einwiegen; denn das Gesetz ist nicht bloß den Unfrommen gegeben, die dadurch erschreckt zur Erkenntnis der Sünde kommen und sich demütigen sollen, sondern auch den Frommen, die daran lernen sollen ihr Fleisch zu kreuzigen samt den Lüsten und Begierden. Aufrichtig und ohne Umschweife gesteht Luther hierbei zu, daß er im Anfange seiner reformatorischen Lehrtätigkeit auch solche Formeln gebraucht habe wie heute die Antinomisten. Aber damals sei die Zeit eine andere gewesen; die Gewissen seien eingeschüchtert und erschrocken gewesen, hätten also des Trostes durch das Evangelium bedurft; jetzt dagegen hätten die Gewissen erst die Erschütterung durch das Gesetz nötig (Drews 477—479). Da Agrikola damals seine Stellung in Wittenberg für gefährdet hielt, so lenkte er wieder ein, und als Luther von ihm einen öffentlichen Widerruf forderte, so überließ er es sogar Luther selbst, eine darauf bezügliche Schrift ausgehen zu lassen. Luther wählte dazu die Form eines Sendschreibens an den früheren Amtsgenossen Agrikolas, Caspar Güttel in Eisleben, unter dem Titel „Wider die Antinomer" (Anfangs 1539; Text bei De Wette Luthers Briefe 5, 147 ff.). Hier trat er das Teufelsgespenst der neuen Geister, die die zehn Gebote aus der Kirche zu stoßen sich unterstanden haben, schonungslos darnieder; wer das Gesetz wegnimmt,

leugnet auch die Sünde; Gott aber müsse feind sein solchen sicheren Geistern. Auch mit seinem Verdachte hielt Luther nicht zurück, daß die jetzt geleistete Selbstdemütigung Agrikolas nicht anhalten könne. „Bleibt er in solcher Demut, so kann und will ihn Gott wohl erhöhen; fähret er darüber, so kann ihn Gott auch wohl wieder herunter stürzen." Luther hatte sich nicht geirrt; Agrikola lehrte versteckt weiter antinomistisch; auch fand er anderwärts Gesinnungsgenossen z. B. Jakob Schenk in Freiberg in Sachsen; eine an den Hof gerichtete Beschwerdeschrift über Luthers „Calumnien" hatte nicht den erwünschten Erfolg; im Gegenteil wurde er noch dazu durch den Grafen Albrecht von Mansfeld, der ihn von Eisleben her kannte, als ein gefährlicher Mensch denunziert. Da ließ der Kurfürst am 15. Juni 1540 einen förmlichen Prozeß gegen ihn einleiten. Ohne ihn abzuwarten, folgte Agrikola dem inzwischen an ihn ergangenen Rufe nach Berlin. Luther wetterte noch einmal heftig in einer am 10. September 1540 gehaltenen Disputation über eine sechste Thesenreihe gegen die teuflischen Antinomisten, welche alle göttliche und menschliche Ordnung über den Haufen werfen (E. A. op. var. arg. 4, 441 sqq.; Drews 611 ff.). Dem Kurfürsten Joachim II. konnte es aber auf die Dauer nicht gleichgültig sein, daß sein Hofprediger mit Luther verfeindet war. So wurden Verhandlungen zu einem gütlichen Vergleich von Berlin her eingeleitet, die den Erfolg hatten, daß Agrikola auf Luthers Forderung eine Revokationsschrift an Prediger, Rat und Gemeinde von Eisleben einsandte. So galt der Konflikt öffentlich als beseitigt; tatsächlich hat Agrikola aber in der Neuauflage seines Eislebener Katechismus (1541) weiter antinomistisch gelehrt, nur nicht in so herausfordernden Sätzen wie früher.

Im Streite mit Agrikola hatte es sich um das Verhältnis des Gesetzes und des Evangeliums zur Bekehrung des Sünders gehandelt; verwandt damit ist die Streitfrage über das Verhältnis des Gesetzes zum bekehrten Gläubigen; und zwar waren es Anhänger Luthers selbst, die unter einander darüber Streitschriften wechselten. Die Prediger Andreas Poach zu Erfurt und Anton Otho (Otto) zu Nordhausen vertraten hierbei einen radikal antinomistischen Standpunkt; Michael Neander von Ilfeld, Othos Freund, half in gleicher Gesinnung Stimmung machen. Joachim Mörlin in Braunschweig und Joachim Westphal in Hamburg opponierten kräftig, hauptsächlich in Briefen an Poach, und bereiteten die Lehre vor, welche über den sogenannten „tertius usus legis" in der Konkordienformel erscheint.

Auf einer Synode zu Eisenach war im Jahre 1556 bei Gelegenheit des majoristischen Streites die Frage nach der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit behandelt worden. Die Synode hatte den Satz „bona opera sunt necessaria ad salutem" zwar als mißverständlich vermieden wissen wollen, aber doch zugegeben, daß er „abstractive et de idea in doctrina legis" statthaft sei. Poach verwarf diesen Satz völlig, weil Gesetzeserfüllung mit der Heilserlangung gar nichts zu tun habe. Auch die vollkommenste Gesetzeserfüllung sei nur ein Pflichttun; dieses aber schließe den Erwerb jedes Lohnes aus. Durch die Erfüllung des Gesetzes erhält der Mensch weiter nichts, als daß er von Schuld und Strafe frei bleibt. Diese Solutio debiti

gibt aber keinen Anspruch auf Seligkeit. „Opera nostra", schreibt er gegen Mörlin (bei Schlüsselburg a. a. O. 274), „quae debebant esse plenitudo legis, non sunt meritum salutis, etiamsi essent talia perfectissime, qualia lex requirit, quod tamen est impossibile. Ratio est, quia nos sumus debitores legis. Christus vero non est debitor legis. Etiamsi nos omnia mandata Dei perfectissime impleremus et justitiae Dei penitus satisfaceremus, tamen non ideo digni essemus gratia et salute, nec Deus obligatus esset, ut nobis gratiam et salutem daret ex debito. Sed jure requirit impletionem legis suae a nobis ut debitam oboedientiam a sua creatura, quae conditori suo oboedire tenetur". Und in seinem Briefe an Westphal vom 20. Jan. 1557 (bei Schlüsselburg a. a. O. 338ff.): „Lex docet, omnia opera mandata in lege esse necessaria ad solutionem, sicut servus debitor decem millium talentorum, per rationes postulatur ad solutionem debiti. Ita omnes homines debitores Dei, per praedicationem legis postulantur ad praestandam oboedientiam debitam .... Evangelium docet, remissionem culpae et poenae esse necessariam ad salutem; sicut rex misertus servi jam prostrati et supplicantis remittit debitum et dimittit servum, ita Deus, misertus nostri, si agnoscimus et confitemur debita nostra, remittit debita et donat nos libertate" (a. a. O. 343). Mit Christi Gesetzeserfüllung hat es eine eigentümliche Bewandtnis. Als Gottessohn war er dazu nicht verpflichtet. Indem er es nun doch erfüllt, vollzieht er eine Leistung an unserer Statt, leistet für uns der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung; deshalb kann uns jetzt Gerechtigkeit zugerechnet und ewige Seligkeit zu teil werden. „Universa . . . Scriptura Apostolica docet, Christum a Deo nobis datum esse, ut duo beneficia ab ipso per fidem acciperemus: primum ut pro nobis satisfaceret justitiae Dei perfectissime, deinde ut propter ipsum imputaretur justitia et daretur salus et vita aeterna" (a. a. O. 277f.). Aber der Wiedergeborene bedarf des von außen an ihn mit Forderungen herantretenden Gesetzes nicht mehr; er erfüllt den Willen Gottes aus dem höheren Motive, daß der ihm einwohnende heilige Geist ihn leitet. Hier verlangte auch Poach „gute Werke oder wahre Früchte des Glaubens" und erklärte sie für „notwendig zur Bezeugung des gnädigen Erlasses der Schuld". („Bona opera seu veri fructus fidei sunt necessarii ad ostendendam et testificandam remissionem debiti gratuitam" (Schlüsselburg a. a. O. 343). Jede sittliche Laxheit lag ihm also fern, auch hat er sich gehütet, den theologischen Streit unter die Leute zu bringen und sticht dadurch vorteilhaft von dem eitlen Agrikola ab. Aber der unklare Mann hatte sich doch eine Heilsordnung zurecht konstruiert, in welcher an der einen Stelle die Gesetzeserfüllung zur Erlangung unserer Seligkeit für nötig, an der andern für nicht notwendig erklärt wurde.

Michael Neander verwarf jede Beziehung des Gesetzes auf den „Gerechten", „quatenus est justus seu spiritu vivit", in einseitiger Ausnutzung eines Wortes Luthers zu Jeremias 31 „Das Gesetz ist nicht mehr über uns, sondern unter uns und umgibt uns nicht mehr". Der „Gerechte" ist Herr

über das Gesetz; er wird von der Liebe geleitet, die „Norma und Regula aller Dinge auf Erden" sein soll. (Text bei Schlüsselburg a. a. O. 61–65)[1].

Über Anton Otho, Prediger in Nordhausen, muß man erst die Quellenberichte sorgsam sichten, ehe man ein definitives Urteil fällen darf. Sicher ist nur, daß er sich in Schriften, Reden und Thesen „hartlautender" Worte gegen den Gebrauch des Gesetzes bedient hat und so in den Ruf eines Antinomisten gekommen ist. Das abschreckende Bild, welches Planck a. a. O. S. 62 ff. von ihm als einem ultralutherischen Zeloten entworfen hat, ist nicht zutreffend, da Planck unechte Thesen aus der Hand seiner Gegner unbesehen als echte übernommen hat[2]. Denselben Fehler hat auch Fr. H. R. Frank, Theologie der Concordienformel, II (1861), S. 275 u. 326 gemacht. Auf dem theologischen Kolloquium zu Altenburg 1568–69 brachten nämlich die kurfürstlichen Theologen antinomistische Thesen zur Besprechung, ohne den Autor zu nennen[3]. Dieselben dürften aus dem Kreise der Anhänger Othos stammen; von ihm selbst rühren dagegen lateinische Thesen her, die aber auch schon Antinomismus genug enthalten. (Abgedruckt bei Seehawer a. a. O. S. 99.) Hier gibt er zwar ein zweifaches Geschäft des Gesetzes zu, ein officium ecclesiasticum, Erkenntnis der Sündenschuld zu bewirken, und ein officium politicum, den alten Menschen zu regieren und die Hartnäckigen zur Ordnung zu bringen; aber mit der Rechtfertigung habe das Gesetz schlechterdings gar nichts zu tun. („Cum de justificatione peccatoris seu salute hominis agitur, disputatio de lege omitti debet in universum".) Ja noch mehr: auch zur Leistung guter Werke sei das Gesetz weder nützlich noch notwendig. („Lex . . . non modo ad justificationem, sed neque ad ulla bona opera utilis et necessaria est.") Daher kommt er schließlich zu dem schlimmen Satze: „Summa ars christianorum est nescire legem, ignorare opera"; allerdings fügt er hinzu: „in hoc articulo" d. h. in Sachen der Rechtfertigung.

Weit radikaler sind die wahrscheinlich aus dem Kreise von Gesinnungsgenossen stammenden deutschen Thesen gehalten. (Text bei Seehawer a. a. O. S. 97 ff.). „(1) Das Gesetz lehret keine guten Werke; man soll es auch nicht darum predigen, daß man gute Werke tue. (3) Moses hat von unserm Glauben und Religion nichts gewußt. (5) Evangelische Prediger sollen lauter Evangelium predigen und kein Gesetz. (7) Ein Christ, der da glaubt, darf ganz und gar nichts tun, weder Gutes noch Böses. (9) Der Glaube richtet

1. Zu M. Neander vgl. E. G. Förstemann, Kleine Schriften z. Gesch. d. Stadt Nordhausen. I. Theil, S. 48 ff.; Havemann, Mitteilungen aus dem Leben M. Neanders, 1841.

2. Biographische Nachrichten über Otho finden sich bei E. G. Förstemann a. a. O. I. Theil, S. 28. 29. Fortsetzung von Jöchers Gelehrtenlexikon, von Rotermund, Bd. 5, 1287. Hier die Titel seiner Schriften. Dazu Joh. Seehawer a. a. O. S. 28.

3. Die „Akten" des „Kolloquiums zu Altenburg" sind von beiden Seiten herausgegeben 1) Jena 1569, Folio; 2) Wittenberg 1570, Folio. Nach der Wittenberger Ausgabe zitieren Planck und Seehawer; hier steht eine deutsche antinomistische Thesenreihe Folio 207; in der Jenaer Ausgabe dieselbe Folio 262.

alles allein aus, ohne alle gute Werke. (10) Wir sollen Gott bitten, daß wir im Glauben ohne alle Werke bis an unser Ende beständig bleiben. (11) Auch die Werke, so der h. Geist wirkt, sind nicht nötig zum Glauben, viel weniger zur Seligkeit. (13) Die Christen sind des Teufels mit allen ihren guten Werken. (14) Der h. Geist wirkt nicht nach der Norma oder Regel des Gesetzes, sondern durch sich ohne des Gesetzes Hülfe. (16) Ein gläubiger Christ ist supra omnem oboedientiam, über alles Gesetz und allen Gehorsam. (17) Der Propheten Strafpredigten gehen uns Christen gar nichts an. (21) Gesetz, gute Werke, neuer Gehorsam gehöret nicht ins Reich Christi, sondern in die Welt wie Moses und des Papsts Obrigkeit. (25) Das Gesetz gehört nicht in die Kirche, sondern auf das Rathaus, und nicht auf die Kanzel. (28) Der dritte Brauch des Gesetzes ist eine Blasphemia und Lästern in der Theologia und ein portentum in rerum natura. (29) Kein Mensch kann selig werden, wenn tertius usus legis wahr ist und in der Kirche soll gelehrt werden. (30) Der heilige Geist im Menschen weiß vom Gesetz nichts; das Fleisch aber bedarf bisweilen des Gesetzes". Ein Prediger mit solchen gesetzfeindlichen Redensarten auf der Kanzel mußte seine Hörer zur Verachtung des Gesetzes und der „guten Werke" bringen, also unsittlich wirken. Nur wenig feingeistigen, evangelisch frommen Hörern möchte es gelingen, sich auf einem über allem Gesetze erhabenen Standpunkte evangelischer Liebe in quietistischem Spiritualismus rein zu erhalten; die Mehrzahl wird das Hetzen gegen Gesetz und gute Werke grob sinnlich fassen und moralisch sinken und fallen. Die Hauptschuld trägt dann der unüberlegte, polternde Antinomist auf der Kanzel. Auf lutherischer Seite haben besonders Mörlin und Joh. Wigand (a. a. O.) diesen Antinomismus ernstlich bekämpft.

Auch Andreas Musculus in Frankfurt a. d. Oder hat sich im theologischen Streite zu antinomistischen Behauptungen hinreißen lassen. Alle Aussprüche des Apostels Paulus von einem geistlichen Brauch des Gesetzes sind zu verstehen „de justificandis, non de justificatis. Hi enim quatenus in Christo manent, longe extra et supra omnem legem sunt". Gute Werke geschehen „spiritu libertatis". „Ea opera", lehrt er, „esse optima, quae sine nobis operatur spiritus Christi, et ea pessima, quae . . . libero arbitrio mediante operamur" (Seehawer a. a. O. 47)[1].

Schließlich kam in den unaufhörlichen Streitigkeiten über das Gesetz die ganze Melanchthonische Schule unter die Anklage des Antinomismus, weil man in letzter Zeit in Wittenberg die theologische Formel „Evangelium praedicatio poenitentiae" aufgestellt hatte und sie schulmäßig verbreitete. Den Anlaß dazu hatte schon Melanchthon selbst in der Apologie der Augsb. Konfession Art. IV (II) De justificatione, § 62 (bei J. T. Müller S. 98) gegeben: „Christus Lucae ultimo (24, 47) jubet praedicare poenitentiam in nomine suo et remissionem peccatorum. Evangelium enim arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae

1. C. W. Spieker, Lebensgeschichte des Andreas Musculus 1858. Titel der Schriften des M. dort S. 310–312.

irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationen, quae fide accipitur. Praedicatio poenitentiae, quae arguit nos, perterrefacit, conscientias veris et seriis terroribus etc. Dem entsprechend lehrte die Conf. Aug. Variata Art. 5 (bei Hase, Libri symbolici 3 ed. 1846, Prolegomena p. XIV): „Instituit Christus ministerium docendi evangelium, quod praedicat poenitentiam et remissionem peccatorum". (Vgl. das deutsche Examen ordinandorum, Corp. Ref. 23 p. L.) Theologen, die Melanchthons Erbe in Wittenberg vertraten, wie Crell, Pezel u. A., führten diese Lehre weiter mit der Bestimmung, daß erst durch das Evangelium das arcanum peccatum, die incredulitas und die neglectio filii aufgedeckt werde; sie zogen sich aber von seiten der streng lutherischen Theologen der damaligen Jenaer Richtung den Vorwurf des Antinomismus zu, weil sie die Begriffe Gesetz und Evangelium verdunkelten (Kawerau RE.[3] 1, 591). Dies geschah besonders seit 1571, als Pezel u. A. in Wittenberg „Propositiones . . . de praecipuis horum temporum controversiis" verteidigt hatten. Johann Wigand trat diesen in seiner Schrift De antinomia veteri et nova 1571 entgegen. Gegen diese wieder wandte sich Pezels Apologia verae doctrinae de definitione evangelii etc. Witteb. 1571 (4°) und Pauli Crelli Spongia sive de definitione evangelii propositiones 150, oppositae ineruditae collationi Jo. Wigandi . . . Witeb. 1571 (4°). So schien es, als ob die Streitigkeiten um das Gesetz kein Ende nehmen sollten. Es war daher dringend nötig, in der Hauptsache darüber Klarheit zu schaffen. Bei Agrikola hatte es sich um das Verhältnis des Gesetzes bei Entstehung der Buße gehandelt; er hatte dabei dem zu bekehrenden Menschen eine Stellung zugesprochen, die erst der bekehrte Christ einnimmt; so hatte er die Buße aus dem Evangelium, aus der Betrachtung des Leidens Christi („ex violatione filii") entstehen lassen. Die späteren Antinomisten, Poach, Otho, Neander, Musculus u. A. richten ihr Augenmerk auf das Verhältnis des Gesetzes zum wiedergeborenen Christen; sie anerkennen einen politischen und einen kirchlichen (elenchtischen) Brauch des Gesetzes, jenen um die äußere Ordnung des Lebens aufrecht zu erhalten, diesen um die Sünder zu überführen und zur Erkenntnis ihrer Schuld zu bringen; aber mit dem Wiedergeborenen habe das Gesetz nichts mehr zu tun; die von Melanchthon verteidigte Lehre von einem „dritten Brauch des Gesetzes" („tertius usus legis"), nach welchem das Gesetz „Norm" für das Leben des Wiedergeborenen sein solle, wiesen sie mit Entrüstung ab. Mit beiden Formen des Antinomismus setzte sich die Konkordienformel auseinander, in Artikel 5 (De lege et evangelio) mit Agrikola, in Artikel 6 (De tertio non legis) mit den Antinomisten der späteren Zeit.

Die Konkordienformel setzte zunächst in Art. 5 die Begriffe „Gesetz" und „Evangelium" fest. Gesetz ist die göttlich geoffenbarte Lehre, welche dartut, was recht und Gott gefällig ist, und welche alles, was Sünde ist, straft. Evangelium dagegen ist die Lehre, welche der vom Gesetz verurteilte Mensch zu glauben hat, nämlich daß Christus seine Sünden gesühnt und Vergebung derselben, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und ewiges Leben

ihm erworben habe. Dabei muß beachtet werden, daß das Wort „Evangelium" in zwiefacher Bedeutung gebraucht werden kann: einmal für die ganze Lehre Christi; in diesem Umfange darf man das Evangelium als eine Predigt von der Buße und Vergebung der Sünden bezeichnen („concionem de poenitentia et remissione peccatorum"); sodann als Gegensatz gegen das mosaische Gesetz; dann ist es nur die frohe Botschaft und Trostpredigt, welche wider die Schrecken des Gesetzes die Gewissen durch die Verkündigung der durch Christi Verdienst erlangten Gnade Gottes aufrichtet. — Was die Erkenntnis der Sündenschuld betrifft, so wird sie, so lange der Mensch noch nichts von Christus hört, also aus dem Gesetze allein, nie vollkommen sein; erst durch die geistliche Auslegung des Gesetzes von seiten Christi wird die richtige Sündenerkenntnis bewirkt. Soweit das Evangelium diese Aufgabe erfüllt, tut es ein eigentlich „fremdes" Werk; sein eigentliches Werk dagegen ist Gnade predigen, trösten und lebendig machen. Die Lehre also, daß das Evangelium „eigentlich eine Bußpredigt" sei, wodurch es wieder zu einer Gesetzeslehre gemacht würde, wird verworfen, weil dadurch die Christen des rechten Trostes beraubt werden. Es sind also beide Predigten als eine organische Einheit zu treiben, aber mit gehörigem guten Unterschiede, ohne sie in einander zu mengen und zu vermischen: die Gesetzespredigt, damit die unbußfertigen Herzen geschreckt und zur Erkenntnis ihrer Sünden und zur Buße gebracht werden; aber nicht also, daß sie darin verzagen und verzweifeln, sondern daß sie — hier setzt die Predigt des Evangeliums ein — getröstet und gestärkt werden, indem sie glauben, daß Gott alle ihre Sünde durch Christum vergeben, sie um seinetwillen an Kindesstatt annehme und aus lauter Gnaden, ohne ihr Verdienst, gerecht und selig mache. Agrikolas Lehre war dadurch, ohne daß man seinen Namen genannt hatte, im Anschluß an Luther widerlegt. Ebenso verfuhr man in der Schlichtung des Streites über den „dritten Brauch des Gesetzes".

Schon in seiner zweiten Disputation gegen Agrikola hatte Luther einen dreifachen Zweck des Gesetzes konstatiert. Dieser Anschauung folgt die Konkordienformel in Art. 6 „de tertio usu legis". Das Gesetz ist von Gott gegeben, 1) um eine gewisse äußere Zucht wider die wilden und ungehorsamen Menschen aufrecht zu erhalten, 2) um die Menschen dadurch zur Erkenntnis ihrer Sünden zu bringen, 3) um den Wiedergeborenen, denen doch auch noch vielfach „das Fleisch" anhängt, als Regel und Norm („regula et norma" ihrer Lebensführung zu dienen". Da über den ersten und zweiten Brauch des Gesetzes kein Streit war, sondern nur über den sogenannten „dritten Brauch", so begründet die Konkordienformel auch nur diesen Punkt ausführlich. Obgleich die Wiedergeborenen im Geiste erneuert sind, so ist dieser Umwandlungsprozeß doch nicht vollkommen, sondern nur angefangen, und zu den Gläubigen steht der Geist in einem stetigen Kampfe wider das Fleisch, d. i. wider die verderbte Menschennatur, die uns bis in den Tod anhängt. Dabei soll das Gesetz dem Menschen immer wie ein Spiegel, in dem der Wille Gottes abgemalt ist, vorleuchten und den alten Adam in ihm durch Ermahnungen und Drohungen, durch Strafen und Plagen zwingen,

daß er dem Geiste folge. So werden „die Werke des Gesetzes" zugleich „Früchte des Geistes", wenn die Wiedergeborenen durch den Geist im Gesetze leben und nach dem Gesetz wandeln. Der begriffliche Unterschied von „Werken des Gesetzes" und „Früchten des Geistes" wird nicht verwischt. Die Werke, welche nach dem Gesetze geschehen, sind und heißen so lange „Werke des Gesetzes", als sie allein durch Drängen und Androhungen von Strafen und Zorn Gottes vom Menschen erzwungen werden. „Früchte des Geistes" aber sind sie, wenn der den Wiedergeborenen einwohnende Geist Gottes sie durch sie vollbringt, so daß sie frei und ungezwungen geschehen, als wenn sie von keinem Gebot, Drohen oder Belohnung wüßten. So bleibt das Gesetz in beiden Fällen ein und dasselbe, nämlich der unwandelbare Wille Gottes; der Unterschied in seiner Bedeutung liegt nur auf seiten der Menschen, ob sie ihm als noch unbekehrte oder als wiedergeborene gegenüber stehen. Die Bekämpfer des „dritten Brauches" des Gesetzes werden daher abgewiesen; ihre Lehre widerspreche der christlichen Zucht und der wahren Frömmigkeit.

§ 122. Der Osianderische Streit.

Quellen sind zunächst die zahlreichen Schriften Osianders, deren Titel sich zusammengestellt finden in „Auctarium" besorgt von Lehnerdt, 1835. Ergänzt wird dieses Verzeichnis durch das gleich zu erwähnende Buch W. Möllers. (Die wichtigsten werden unten genannt.) Dazu kommen verschiedene Briefe Osianders bei K. u. W. Krafft, Briefe und Dokumente usw. Elberfeld 1876. — P. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. des Herzogtums Preußen. 3 Bände. Leipzig 1890 und Derselbe, Ungedruckte Briefe zur allg. Ref.-Gesch. Göttingen 1894. — Literatur: Die ältere Spezialliteratur s. bei Wilken, A. Osianders Leben und Schriften I, Stralsund 1844, 4° und bei W. Möller, A. Osianders Leben und ausgewählte Schriften. Elberf. 1870. Letzteres ist bis jetzt noch das Hauptwerk über O. Sodann kommen in Betracht: „Von der Gerechtigkeit wider Osiandrum, durch Matth. Flacium Illyr." Magdeburg 1552. „Von Gottes Gnaden Unser Albrechten des Elteren . . . Ausschreiben ꝛc. Königsberg 1553. — J. Funck, Wahrheit und gründlicher Bericht ꝛc. Königsberg 1553. — J. Mörlin, Historia, welcher Gestalt sich die Osiandrische Schwärmerey . . . erhaben usw. Braunschweig 1554. — Joh. Wigand, De Osiandrismo 1586, 4° (herausgegeben von Corvinus). — C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum Lib. VI, Francof. 1598. — Hartknoch, Preuß. Kirchenhistoria, Frankf. u. Leipz. 1686, 4°. — A. Ritschl, Die Rechtfertigungslehre des A. Os. in Jahrb. f. deutsche Theol. II (1857). — Derselbe, Rechtf. u. Versöhnung I[3], 235 ff. Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel II, S. 1 ff. — C. A. Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger 1879. — F. Koch, Briefwesel Mörlins, Altpreuß. Monatsschrift 1903. — Lezius, Art. Mörlin RE.[3] 13, 237 ff. — Möller-Tschackert, Art. Osiander RE[3] 14, 501 ff. — F. Koch, J. Mörlin als samländischer Bischof. Königsberg 1907. — Fr. Loofs, Dogmengesch. 4. Aufl. (1906), 869 ff. — R. Seeberg, Dogmengesch. II, 357 ff.

Osiander ist uns bereits als Verteidiger des lutherischen Glaubens in der Reichsstadt Nürnberg bekannt; er und der Syndikus Lazarus Spengler sind die führenden Geister, denen die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse dort hauptsächlich verdankt wird. Als junger Priester (geb. 1498 zu Gunzenhausen in Franken) seit 1522 an der Lorenzkirche angestellt, trat er gleich mit großer Energie und Entschlossenheit für die Reformation ein; er

steht von da an wandellos auf der Seite Luthers. Wie er dazu gekommen, läßt sich nicht nachweisen; er tritt völlig selbständig auf. So handelt er auch energisch, aber gelegentlich leidenschaftlich, rechthaberisch und voll Selbstüberschätzung. In Nürnberg hoch angesehen, nahm er teil am Marburger Religionsgespräch 1529, wo er zuerst die Wittenberger persönlich kennen lernte, an den Verhandlungen zu Augsburg 1530, zu Schmalkalden 1537 und an den Ausgleichsverhandlungen zu Hagenau und Worms 1540. Theologisch war er ungemein fruchtbar, hatte aber auch Interesse für ganz entlegene andere Studien. So ließ er sich gewinnen, die Korrektur des in Nürnberg gedruckten Lebenswerkes des Kopernikus „De revolutionibus orbium coelestium" (1543) zu besorgen. Mit kecker Selbständigkeit schrieb er zu dem Werke eine Vorrede, in welcher er dem Inhalt des Werkes den Charakter von „Hypothesen" gab, woran der Autor selbst nicht gedacht hatte. Aber die Eigenmächtigkeit Osianders hat dem Werke in den damaligen kirchlichen Kreisen freie Bahn verschafft: als „Hypothesen" ließ die Kurie die kopernikanische Weltanschauung passieren, bis man den wahren Tatbestand erkannte und das Buch, im 17. Jahrh., auf den Index librorum prohibitorum brachte, aus dem es erst im 18. Jahrh. verschwand. Als nach dem Schmalkaldischen Kriege das Augsburger Interim in der Reichsstadt eingeführt wurde, gab Osiander aus Gewissensbedenken seine Stellung auf. Mit erschütternden Worten nahm er in einem Briefe an den Rat am 22. Nov. 1548 Abschied von der Stätte seiner gesegneten Wirksamkeit. (Text des Briefes bei Tschackert, Ungedr. Briefe Nr. XVI.) Er nahm seine Zuflucht zum Herzoge Albrecht von Preußen, der noch als Hochmeister des Deutschen Ordens im Jahre 1523 bei einem Besuche in Nürnberg durch seine Predigten für das Evangelium gewonnen worden war. Albrecht verehrte seitdem Osiander als seinen „geistlichen Vater", wußte sich ihm zu Dank verpflichtet und nahm jetzt den Flüchtigen gern bei sich auf. Am 27. Januar 1549 traf Osiander in Königsberg ein. Da gerade die Pfarrstelle an der altstädtischen Kirche daselbst neu zu besetzen war, erhielt er sie; bald darauf aber ernannte der Herzog ihn, ohne daß er je einen akademischen Grad erworben hatte, noch zum ersten Professor der Theologie an der dortigen Universität und stattete ihn auch mit doppeltem Gehalt aus. Daß diese Begünstigung des Fremdlings in den Königsberger akademischen und kirchlichen Kreisen unangenehm empfunden wurde, ist leicht erklärlich; da nun Osiander sofort selbstbewußt und herrschsüchtig auftrat, als ob er den Hinterländern im fernen Osten erst die richtige Erkenntnis beibringen müßte, während dort bis dahin eine ganze Reihe Wittenberger Doktoren der Theologie gewirkt hatte und zum Teil noch wirkte, ein Brießmann, der verstorbene Rapagelan, Hegemon, Isinder und bald noch Joachim Mörlin. Da er in dem Gebrauch seiner Mittel nicht wählerisch war, so wurde er bald verhaßt: er hat, da er das Ohr des Fürsten besaß, Männer wie Brießmann und Hegemon bald nach seiner Ankunft in Königsberg bei dem Herzoge brieflich angeschwärzt und nach Brießmanns bald erfolgtem Tode eigenmächtig in die kirchliche Verwaltung eingegriffen. Da außerdem der bei Hofe hoch angesehene Leibarzt des Herzogs

Aurifaber eine Tochter Osianders zur Ehe nahm, und der Herzog selbst bei dieser Hochzeit (17. Jan. 1550) weder Gunst noch Kosten sparte, so deutete man dies auch als Steigerung des Einflusses Osianders bei Hofe. An persönlichen Streitigkeiten hatte es auf der Universität ohnehin nicht gefehlt; besonders seitdem der Wittenberger Magister Friedrich Staphylus theologische Vorlesungen übernommen hatte. Jedenfalls war man aber in Königsberg daran gewöhnt, in der theologischen Lehre sich genau nach dem Wittenberger Typus zu richten. Nun trat hier in Osiander ein Mann auf, der sich nie um Schulformeln gekümmert hatte und gar für Melanchthons Betrieb der Wissenschaft wenig Verständnis besaß, ihn auch als Kirchenpolitiker wegen dessen weichlicher und die Gegensätze abschleifenden Art gering schätzte, ein Mann, der sich mit Luther einig wußte, aber auf Grund eigener Gedankenbildung. In der Tat muß man ihm den Ruhm lassen, daß er unter den Lutheranern der ersten Generation der einzige wirkliche „Systematiker" ist. Seine Grundanschauungen hatte er längst fertig, ehe der nach ihm genannte Streit ausbrach. Wir müssen diese uns also zuerst vergegenwärtigen.

Osiander war mit Luther einig in der Hauptlehre von der Rechtfertigung aus Glauben; aber er faßte sie mystisch auf und baute seine mystische Anschauung spekulativ aus; so gewann er ein geschlossenes Lehrsystem, das aber von der melanchthonisch lutherischen Schultheologie so stark abwich, daß der Streit unvermeidlich war. Schon als junger Nürnberger Prediger hat er im Alter von 26 Jahren die Grundlinien seiner Theologie aufgestellt in der schon oben erwähnten Schrift „Ein gut Unterricht und getreuer Ratschlag aus heiliger göttlicher Schrift, weß man sich in diesen Zwietrachten, unsern heiligen Glauben und christliche Lehre betreffend, halten soll; darin, was Gottes Wort und Menschenlehre, was Christus und Antichrist sei, fürnemlich gehandelt wird[1]. Sein Zentralgedanke ist der vom Bilde Gottes, das auf ewige Weise im göttlichen Logos gezeugt wird und auf geschichtliche Weise in der Menschennatur verwirklicht werden soll. In dem ewigen Prozesse fließt aus Gott in sein „Bild" oder in „das göttliche Wort" sein ganzes göttliches Wesen. Dasselbe wird der Kreatur mitgeteilt in der Verkündigung des äußeren Wortes, das vom Glauben aufgenommen wird. Wer so Christi Wort hört, dem wohnt er bei. So wird durch den Glauben an das Wort Gottes der Mensch gerechtfertigt und mit Gott vereinigt. So wird das Bild Gottes im Menschen verwirklicht. Durch den Sündenfall ist die Heilsgeschichte nötig; das „Wort" wurde Fleisch; aber das Bild Gottes hätte verwirklicht werden, der Logos hätte Fleisch werden müssen, auch wenn die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre. Das „Fleisch-gewordene" Wort leistet erstens der göttlichen Gerechtigkeit für uns Genugtuung; wir werden Gott dem Vater durch den Tod seines Sohnes wieder versöhnt. Das bringt uns also Remissio peccatorum. Da aber Sünde und Tod noch in uns sind, muß das alte Wesen in uns abgetilgt und das neue errichtet werden. Das geschieht, indem durch das im Glauben aufgenommene Wort Gottes Christus

1. Möller, Leben Osianders S. 24.

selbst in uns Wohnung nimmt und seine eigene Gerechtigkeit in uns wirkt; so rechtfertigt er uns effektiv. Diese Rechtfertigung ist gedacht als eine successive, aber nicht durch unser Werk, sondern aus Glauben im Glauben, durch welchen die wachsende Vereinigung mit Christus bedingt ist. Die Gerechtigkeit also, die der Gläubige besitzt, ist keine andere als die wesentliche ewige göttliche Gerechtigkeit selbst, die auf dem mystischen Wege des Glaubens unser wird. Diese in uns real vorhandene Gerechtigkeit Christi wird uns zugerechnet. Die Heiligung soll dadurch nicht ausgeschlossen werden; der Gläubige soll sich vielmehr nun auch selbst in den wachsenden Gehorsam gegen diese Gerechtigkeit stellen. Ausgeführt erscheinen diese Gedanken, von denen die Jugendschrift nur die Grundlagen bietet, in Schriften aus der Königsberger Zeit. Zu nennen sind da „An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine Dei" (18. Dez. 1550) und besonders als reifste Schrift die „Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens", Bekenntnis Andreas Osianders 1551, 4°. (Dem deutschen Drucke vom 8. September 1551 folgte der lateinische unter dem Titel „De unico mediatore" am 24. Oktober). Darnach ist der Mensch ursprünglich für die wesentliche Einwohnung Gottes bestimmt. Das Bild Gottes, nach welchem und auf welches hin der Mensch geschaffen ist, ist das Fleisch gewordene Wort, wie es im Verstande Gottes prädestiniert, in den Theophanien des A. Testaments abgeschattet und in Jesus Christus realisiert ist. Wie Christus durch persönliche Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Gottes Bild und Herrlichkeit sein sollte, so der Mensch aus Gnaden. Voraussetzung dafür ist die von Christus vor 1500 Jahren am Kreuz vollbrachte Erlösung, die uns die Sündenvergebung verschafft. Nunmehr kann seine wesentliche Gerechtigkeit, wenn wir das göttliche Wort im Glauben aufnehmen, auch unsere Gerechtigkeit werden. Durch das äußere Wort kommt nämlich das innere lebendige, das Gott selbst ist, in unser Herz. Christus ist also unsere Gerechtigkeit lediglich nach seiner göttlichen Natur, die uns einwohnt. Dies ist Rechtfertigung in Osianders Sinne. So wird das Bild Gottes im Menschen realisiert. Anfang und Ende des Gedankengefüges schließen sich harmonisch zu einem Ganzen zusammen. „Es ist offenbar", lautet die Hauptstelle seines „Bekenntnisses", „daß alles dasjenige, was Christus als der getreue Mittler um unsertwillen durch Erfüllung des Gesetzes und durch sein Leiden und Sterben mit Gott, seinem himmlischen Vater, gehandelt hat, das ist vor 1500 Jahren und länger geschehen, da wir noch nicht geboren gewesen sein. Darum kann es, eigentlich zu reden, nicht unsere Rechtfertigung gewest sein oder genennet werden, sondern nur unsere Erlösung und Genugtuung für uns und unsere Sünde. Denn wer gerechtfertigt will werden, der muß glauben; soll er aber glauben, so muß er schon geboren sein und leben. Darum hat Christus uns, die wir jetzo leben und sterben, nicht gerechtfertigt; aber erlöst sein wir dadurch von Gottes Zorn, Tod und Hölle . . . Darum stehet in heiliger Schrift soviel von Versöhnung, Erlösung . . . . Das ist aber wahr und ungezweifelt, daß er uns dadurch die Erfüllung des Gesetzes, und durch

sein Leiden und Sterben von Gott, seinem himmlischen Vater diese große und überschwengliche Gnade verdienet und erworben hat, daß er uns nicht allein die Sünde hat vergeben und die unerträglichen Bürden des Gesetzes von uns genommen, sondern auch uns durch den Glauben an Christum will rechtfertigen, die Gerechtmachung oder Gerechtigkeit eingießen und durch Wirkung seines heiligen Geistes und durch den Tod Christi, darein wir durch die Taufe Christi einverleibet sein, die Sünde, so uns schon vergeben, aber doch in unserm Fleisch noch wohnet und anklebet, abtöten, ausfegen und ganz vertilgen, sofern wir nur folgen. Darum ist nun der andere Teil des Amts unsers lieben getreuen Herrn und Mittlers Jesu Christi, daß er sich jetzo zu uns herum wendet und mit uns armen Sündern, als mit der schuldigen Partei, auch handeln, daß wir solche große Gnade erkennen und durch den Glauben mit Dank annehmen, auf daß er uns durch den Glauben von dem Tod der Sünde lebendig und gerecht mache und die Sünde, so schon vergeben ist, aber doch noch in unserm Fleisch wohnet und anklebet, so wir in seinem Tod absterben, in uns ganz und gar abgetötet und vertilget werde. Und das ist allererst der Handel unserer Rechtfertigung." (Abgedruckt bei Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Teil II, Buch XVI, Kap. XXIV, § 1, 7). — In seiner Antrittsdisputation „De lege et evangelio", die er am 5. April 1549 an der Universität zu Königsberg hielt, schimmerte diese Lehre nur erst schwach durch. Dennoch fand sie sofort einen heftigen Gegner in dem zu Wittenberg promovierten Magister Matthias Lauterwald aus Elbing (gest. 1555), der sofort am Tage darauf, am 6. April 1549, Thesen gegen Osiander öffentlich anschlug, in denen er diesem vorwarf, daß er nicht den Glauben einen Teil der Buße sein lasse (O. negabat fidem esse partem poenitentiae). Damit war der Streit eingeleitet[1]. Im Jahre 1550, am 24. Oktober, hielt dann Osiander eine zweite Disputation, jetzt „de justificatione", die den Gegensatz seiner Lehre gegen die bisher in Königsberg vertretene Wittenbergische Art erst recht hervortreten ließ[2]. Als sein Haupt-

1. Osianders „Disputatio de lege et evangelio" (49 Sätze) wurde zusammen mit der gleich zu besprechenden Disputatio de justificatione vom 24. Okt. 1550 gedruckt. Die „Themata Matthiae Lauterwald contra disputationem A. Osiandri ... proposita" stehen bei Lehnerdt, Preuß. Provinzialkirchenblatt I (1839), S. 186. Dazu „Fünf Schlußsprüche wider A. Osiandrum von Matthia Lauterwald Elbingensi" Wittenb. 1552.

2. „D. Andreae Osiandri, sacrae theologiae in schola Regiomontana Prussiae primarii professoris, disputationes duae, una de lege et evangelio, habita Nonis Aprilis 1549, altera de justificatione habita 9 Cal. Novembris 1550. Regiomonte Prussiae 1550 (Univ.-Bibl. zu Königsberg). Die zweite ist deutsch abgedruckt bei Gottfr. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhistorie Th. II, Buch XVI, Kap. XXIV, § 1, 5. Die wichtigsten Sätze lauten: „In Christo wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und folgends auch in denen, in welchen Christus wohnet". ... „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben. Darum kanns nicht sein, daß er uns nicht alles mit ihm geschenket ... Daher sind wir mit seiner wesentlichen Gerechtigkeit gerecht ... Daher leben wir mit seinem wesentlichen Leben ... Wer diese Weise unserer Rechtfertigung nicht

gegner, der ihm auch theologisch gewachsen war, trat jetzt D. Joachim Mörlin auf, ebenfalls wie Osiander, ein Märtyrer wegen der Verwerfung des Augsburger Interims, der eben aus seiner Göttinger Superintendentur vertrieben worden war, ein noch von Luther selbst promovierter Doktor der Theologie. Auf Empfehlung der Schwiegermutter des Herzogs Albrecht, der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg zu Münden, hatte er in Königsberg Unterkommen gefunden und die Pfarrstelle am Dome erhalten. Anfangs suchte Mörlin sich mit Osiander auf guten Fuß zu stellen; bald aber nahm er an den Osianderischen Formeln Anstoß, weil er erkannte, daß das successive Unserwerden der Frömmigkeit Christi die Heilsgewißheit aufhebe, die gerade durch die melanchthonisch-lutherische Auffassung der Rechtfertigung gesichert war. Von Osiander schroff behandelt, bringt er den Streit auf die Kanzel, Osiander benützt dazu sein Katheder: so wird der Bruch vollständig. Auf Befehl des Herzogs wurden theologische Verhandlungen zwischen beiden eingeleitet, hatten aber wenig Erfolg. Als gleichzeitig Osiander mit der Verwaltung der geistlichen Geschäfte des samländischen Bistums betraut wurde, steigerte sich die Verbitterung seiner Gegner. D. Mörlin prüfte und ordinierte Kandidaten, die ihm von adeligen Patronen präsentiert wurden, „weil sie das Heiligtum nicht beim Teufel suchen wollten". Franciscus Stancarus aus Mantua (gest. 1574), der gerade im Jahre 1551 als Professor in Königsberg tätig war, trat auch Osiander schroff entgegen und erklärte ihn für den persönlichen Antichrist; der unstete Mann verließ bald trotzend Königsberg, begab sich in gleiche Stellung nach Frankfurt a. d. Oder und übertrug den Osianderischen Streit nun auch dahin. Wir kommen unten näher auf ihn zu sprechen. Inzwischen hatte sich der Herzog entschlossen, sich von auswärts Rat und Hilfe zu suchen. Er sandte am 5. Oktober 1551 das Bekenntnis Osianders mit einer Darstellung des bisherigen Streites an evangelische Fürsten und Städte Deutschlands zu ordnungsmäßiger Beratung auf Synoden. So wurde die Streitsache bald im ganzen evangelischen Deutschland bekannt, und da es sich dabei um den Zentralgedanken der ganzen lutherischen Reformation handelte, nahm man auch überall gebührend Kenntnis davon. Die Entscheidung fiel meist ungünstig für Osiander aus, wie die im Winter 1551/52 in Königsberg eintreffenden Gutachten und zahlreiche gedruckte Publikationen erkennen ließen. Man stieß sich an der von Osiander gelehrten Mystik der göttlichen Einwohnung, an der einseitigen Betonung der göttlichen Natur Christi, welche die Menschheit Christi zu entwerten und das Verdienst Christi herabzusetzen schien, an der bedenklichen Auseinanderhaltung von Sündenvergebung und Rechtfertigung, endlich an der tatsächlichen Verschmelzung der Rechtfertigung und der Erneuerung des Gläubigen. Nur das Würtemberger Responsum vom 5. Dezember 1551, im wesentlichen

---

hält, er bekenne gleich mit dem Munde, was er wolle, so ist doch gewiß, daß er Zwinglisch ist im Herzen ... Es lehren auch diejenigen kältere Dinge denn das Eis, welche da lehren, daß wir allein um der Vergebung der Sünden willen für gerecht erachtet werden und nicht auch wegen der Gerechtigkeit Christi, der durch den Glauben in uns wohnet".

ein Werk von Joh. Brenz (bei Möller S. 470 f.), suchte in einer für Osiander wohlwollenden Haltung zwischen den Gegensätzen zu vermitteln, vermochte aber den Frieden nicht herzustellen. Osiander schrieb rüstig weiter: „Beweisung, daß ich nun über die dreißig Jahr alleweg einerlei Lehre geführt habe" u. a. m.; Mörlin gab eine voluminöse Schrift „Von der Rechtfertigung des Glaubens" 23. Mai 1552 heraus. Ein Wittenberger Gutachten Melanchthons, an sich gemäßigt gehalten, aber von den Wittenbergern mit gehässigen Erklärungen gegen Osiander in den Druck gebracht, reizte Osiander zu der maßlosen, aber bedeutenden Gegenschrift „Widerlegung der ungegründeten, undienstlichen Antwort Philippi Mel. ꝛc.", gedruckt 21. April 1552. Aber daß nicht bloß der philippische Haufe, der nach Melanchthons Pfeife tanze, wie Osiander hier meinte, ihm gegenüberstand, mußte er bald erfahren, indem auch extrem lutherische Theologen wie Matthias Flacius u. A. mit einer ganzen Anzahl von Schriften ihm gegenüber traten. (Vgl. Preger, Matth. Flacius Ill. II, 550 ff. und Möller, Osiander, 490.) Osiander aber ließ sich dadurch nicht umstimmen. Pöbelhaft grob, aber theologisch scharf antwortete er Mörlin in der (am 24. Juni 1552 gedruckten) Schrift „Schmeckbier". Ein vom Herzoge erbetenes zweites Gutachten suchte wieder zu vermitteln, indem es den Streitpunkt in der Schwebe ließ, wirkte infolge dessen vorläufig gar nichts. Wenige Monate darauf, am 17. Oktober 1552, ereilte Osiander nach kurzer Krankheit der Tod, und am 19. Oktober wurde er mit großen Ehren und einer stark rühmenden Leichenrede Funcks in der Altstädtischen Pfarrkirche beigesetzt (sein Sarg ist später verschwunden). Ein Ausschreiben des Herzogs vom 24. Januar 1553 befahl Ruhe und verwies auf das zweite Würtembergische Responsum als maßgebend. Funck und die übrigen Osiandristen wurden in Ruhe gelassen, Mörlin aber, als der hitzigste Gegner derselben, außer Landes verwiesen; er nahm eine Stelle als Stadtsuperintendent zu Braunschweig an und entfaltete von da aus eine rege Tätigkeit nicht bloß gegen die Osiandristen, sondern auch gegen alle Gegner der genuin lutherischen Lehre. In Preußen aber tobte der Streit auch nach seinem Weggange weiter; die Osiandristen, mit Funck an der Spitze, der nach Aurifabers Tode dessen Wittwe, Osianders Tochter, zur Ehe nahm, wuchsen sich zu einer politischen Hofpartei aus, die dem Lande nach der Ansicht der heimischen Stände schlimmen Schaden zufügte. Der König von Polen als Oberlehnsherr Preußens wurde endlich veranlaßt einzugreifen; das Ende der Untersuchung war die Hinrichtung Funcks als eines Staatsverbrechers. In kirchlicher Hinsicht wurde darauf das genuine Luthertum wieder hergestellt und Mörlin zurückberufen. Als Bischof von Samland zu Königsberg wirkte hier der tapfere Streiter seit 1567 in friedlicher, reichgesegneter Amtstätigkeit, bis der Tod ihn 1571 abrief.

Was die Beurteilung der Lehre Osianders betrifft, so ist ihre systematische Virtuosität über allen Zweifel erhaben; hier haben wir einen in sich geschlossenen Gedankenkreis vor uns, in welchem Anfang und Ende sich harmonisch zusammenschließen. Anders steht es mit dem Inhalte der Lehre. Gewiß konnte sich Osiander auf gelegentliche Äußerungen Luthers berufen;

die mystisch religiösen Empfindungen des Reformators hat er nachempfunden und einseitig lehrhaft ausgeprägt. Insoweit kann man sagen, daß er eigentümliche religiöse Gedanken Luthers festgehalten hat, für die ein Melanchthon ein gleiches Nachempfinden nicht hatte. Aber diejenigen Anschauungen über Rechtfertigung, die Melanchthon aus Luthers Gedankenwelt übernahm, die Begründung unserer certitudo salutis auf die „aliena" justitia sc. Christi und deren Zurechnung mittelst der forensischen Justificatio, entsprach dem Neuen Testamente und unserm Heilsbedürfnis unendlich mehr als Osianders Gedankengefüge. Denn auf der „aliena" justitia sc. Christi, nicht auf der uns einwohnenden göttlichen Natur desselben, ruht unser Trost im Leben und im Sterben. Osiander aber lenkt das Hauptinteresse des Gläubigen auf dessen subjektiven Zustand und hebt dadurch die Heilsgewißheit tatsächlich wieder auf[1]. Der Terminus „aliena" justitia stammt überdies von Luther selbst; Melanchthon hat ihn nur übernommen. Daß Melanchthon bei seinem forensischen Justifikationsbegriff blieb, den er seit etwa dreißig Jahren lehrhaft vertreten hatte, wird man selbstverständlich finden. Aber höher als bisher sollte man Joachim Mörlin schätzen, der seine beste Lebenskraft der Bekämpfung des Osiandrismus gewidmet und dem symbolisch-kirchlichen Justifikationsbegriff zum Siege verholfen hat. — Mit der katholischen Justifikationslehre hat die Osianders wohl eine formale Verwandtschaft, indem auch diese eine effektive Justificatio annimmt; aber inhaltlich weichen beide doch vollständig von einander ab, indem in der Lehre des Trienter Konzils die sakramentale Eingießung übernatürlicher Kräfte unter Mitwirkung menschlicher Verdienste stattfindet, während Osiander die Gerechtigkeit des Gläubigen durch eine reine Gnadeneinwohnung Christi unter Ausschluß jeglichen Verdienstes lehrt[2]. Daß Osiander Sündenvergebung und Rechtfertigung auseinander riß, dabei Rechtfertigung und Erneuerung (Wiedergeburt) identifizierte, mußten die melanchthonisch-lutherischen Theologen ihm mit gutem Grunde als arge Verirrung anrechnen; von Lauterwald an bis auf Schlüsselburg, ein halbes Jahrhundert hindurch, haben sie einmütig gegen ihn gestanden wie eine Mauer. Aber auch Calvin hat ihn in der „Institutio religionis christianae" mit nicht geringerem Eifer bekämpft.

1. Treffend Frank a. a. O. S. 19: „(O.s Lehre ist) ein Subjektivismus, der den objektiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mystizismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen das Bewußtsein der inhabitatio essentialis justitiae zur Basis des Friedens mit Gott macht". — „Wider Willen", weil Osiander in der Auslegung der Worte Joh. 16, 10 B 4b sich dahin ausspreche, daß wir die Einwohnung der göttlichen Natur glauben sollen und das Sehnen und Empfinden derselben fahren lassen müssen.

2. Der Vorwurf des Katholisierens ist Osiander sehr oft gemacht worden, vom 16. Jahrh. (Konkordienformel) an bis herauf zu Frank, Theologie der KK. II, 5ff. und selbst zu Möhler, Symbolik, 6. Aufl. 159, der urteilt, daß Osianders Rechtfertigungslehre, „wenn wir seine dunkle Redeweise und das ihm selbst Unklare gehörig erläutern, ganz die katholische war".

§ 123. Der Stancarismus und die Entscheidung der Konkordienformel gegen Osiander und Stancarus.

Hauptschrift des Francesco Stancaro: De trinitate et mediatore Domino nostro Jesu Christo . . . Cracoviae 1562.

Literatur: Ph. Melanchthon, Responsio de controversia Stancari scripta anno 1553. Lips. 1553. 8° (bei Schlüsselburg a. a. O. 163 ff.). – Calvini Responsum ad Fratres Polonos, quomodo Christus sit mediator, ad refutandum Stancari errorem. Genev. 1561. 8°. – Epistolae duae ad ecclesias Polonicas, evangelium Christi amplexas, scriptae a Tigurinae ecclesiae ministris de negotio Stancariano et mediatore Dei et hominum Jesu Christo, an hic secundum humanam naturam dumtaxat, an secundum utramque mediator sit. Tiguri 1561. 8° (bei Schlüsselburg a. a. O. 184 ff.). – Jo. Wigandus, De Stancarismo. Lips. 1585. 4°. – C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum Lib. IX. – Hartknoch, Preuß. Kirchengeschichte I, 330 ff. – Benrath, Art. St. in RE.³ 18 (1906), S. 752 ff.

Francesco Stancaro war seiner Heimat nach Italiener, aus Mantua, um seines protestantisierenden Glaubens willen Emigrant, scholastisch-theologisch gebildet, aber unstäten Charakters und voll trotziger Eitelkeit, überall Unruhe stiftend, wo immer er auftauchte, in Krakau als Professor der hebräischen Sprache, 1551 in Königsberg in gleicher Eigenschaft, dann in Frankfurt a. d. Oder und an verschiedenen Orten in Polen, Ungarn und Siebenbürgen, bis er 1574 zu Stobnitz in Polen starb. Da er nach Königsberg kam, als gerade der Osianderische Streit die Geister erhitzte, so hielt er sich für berufen, in denselben mit einzugreifen. Während nun Osiander die Formel gebildet hatte, Christus ist unsere Gerechtigkeit nach seiner göttlichen Natur, behauptete Stancaro im Gegenteil, Christus ist unsere Gerechtigkeit nur nach seiner menschlichen Natur. Er kam zu seiner Behauptung auf Grund seiner scholastischen Trinitätslehre und Christologie, hauptsächlich im Anschluß an Petrus Lombardus, den er für den größten Theologen erklärte, der mehr wert sei als 100 Luther oder 500 Calvine; an soteriologischem Interesse fehlte es Stancaro gänzlich; er hatte kein Verständnis für das Streben Osianders (aber ebenso auch Luthers und Melanchthons) nach persönlicher Heilserlangung. Seine These ist rein theoretischer Natur, etwa auf dem dogmatischen Standpunkte des alten Nestorianismus. Er lehrte: Christus ist mit dem Vater und dem Heiligen Geiste ein Gott. Abgesehen von den drei personalen Proprietäten der „Paternitas, Filiatio und Spiratio passiva" sind die drei göttlichen Personen in ihrem Sein und Wirken schlechterdings identisch. Ihr Werk ist die Sendung des Heilsmittlers; dessen göttliche Natur ist selbst aktiv an der Sendung beteiligt; gesandt wird nur die menschliche Natur des Gottmenschen, und nur die menschliche Natur des Mittlers wirkt versöhnend; versöhnt sind die Menschen durch seinen Kreuzestod; das am Kreuz vergossene Blut und der Tod eignen der menschlichen Natur, nicht der göttlichen. „Ergo per naturam humanam Christi tantum sumus reconciliati, et non per divinam" (Schlüsselburg a. a. O. IX, 233). Unter den

zahlreichen patristischen und scholastischen Autoritäten, auf die er sich beruft, steht er so dem Lombarden am nächsten; denn auch dieser lehrt Sent. lib. III dist. 19 „Christus mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem". Obgleich Stancaro die unio personalis der beiden Naturen des Gottmenschen festhalten will („excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona ejus", Schlüsselburg a. a. O. 45), so läuft seine Lehre doch auf nestorianische Trennung der Naturen des Gottmenschen hinaus, die hier in der Tat zwei selbständige Wesen sind, nur zusammen gehalten durch den nicht weiter erklärbaren Begriff der Person (Benrath a. a. O. 754). In Königsberg waren daher die Gegner Osianders von der Hülfsleistung dieses scholastisierenden Italieners wenig erbaut; man war froh, ihn bald wieder los zu werden. In einem frechen Briefe an den Herzog Albrecht (abgedruckt bei Hartknoch a. a. O. 344) legte er noch im Jahre 1551 sein Lehramt in Königsberg nieder. Seinen Gegner Osiander bekämpfte er von Frankfurt aus in einer „Apologia contra Osiandrum" 1552. Auswärts kümmerten sich aber die führenden Theologen erst näher um ihn, als er auf seinen Wanderzügen in Polen, Ungarn und Siebenbürgen, zum Teil auch im Gegensatz gegen seine unitarischen Landsleute, die ihm dort begegneten, seine Speziallehre als bedeutsame Grundlehre des Christentums geltend zu machen suchte. Da haben nächst Melanchthon Calvin und die Züricher Theologen gegen ihn die oben erwähnten Schriften verfaßt. Da aber seiner ganzen Lehre das religiöse Interesse fehlte, so erlosch sie bald, eigentlich schon vor seinem Tode (Gieseler, Kirchengeschichte III, 2, § 39).

Die Konkordienformel nahm Stellung zu beiden Lehrformen in ihrem dritten Artikel „Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott" („De justitia fidei coram Deo"). Sie ist sich dabei der Wichtigkeit dieses Lehrstücks voll bewußt; sie hält es für das wichtigste in der ganzen christlichen Lehre, ohne welches die angefochtenen Gewissen keinen wahren und festen Trost haben und den Reichtum der Gnade Christi nicht recht zu erkennen vermögen (Solida Declaratio III, § 6). Um hierfür die rechten Richtlinien zu schaffen, lenkt die Konkordienformel die Aufmerksamkeit zunächst auf die objektive Seite der Rechtfertigung im Gegensatz gegen die Schlagworte Osianders und Stancaros. Sie lehrt: Christus ist unsere Gerechtigkeit nicht einseitig nach seiner göttlichen oder einseitig nach seiner menschlichen Natur, sondern nach seinen beiden Naturen, als welcher er uns als Gottmensch durch seinen vollkommensten Gehorsam von der Sündenschuld befreit und uns vor Gott Gerechtigkeit und Anwartschaft auf die ewige Seligkeit erworben hat (S. D. III, § 4). Welchen Umfang hierbei der Begriff des vollkommensten Gehorsams („perfectissima oboedientia") hat, soll gleich unten weiter erörtert werden. Vorläufig genügte diese Klarstellung der objektiven Voraussetzung unserer Rechtfertigung. Sodann wird im Bekenntnis der Begriff und Umfang der Rechtfertigung gegen alle Mißverständnisse sicher gestellt: Die Glaubensgerechtigkeit („fidei justitia") besteht in der gnädigen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an die Gläubigen, wodurch ihnen Sündenvergebung,

Versöhnung mit Gott, Aufnahme in das Kindschaftsverhältnis zu Gott und Anwartschaft auf das ewige Leben zu teil wird („remissio peccatorum, reconciliatio cum Deo, adoptio in filios Dei, haereditas vitae aeternae" S. D. III, § 4. 9. 16). Die Gerechtigkeit Christi aber ist nicht aufzufassen als wesentliche göttliche Beschaffenheit, sondern als das einzigartige Verdienst des Gottmenschen, das er sich erworben hat durch seinen vollkommenen Gehorsam, durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen; dadurch hat er unsertwegen dem göttlichen Gesetze Genüge geleistet und unsere Sündenschuld gebüßt. Durch den Glauben an Christus, d. i. den Heilsglauben, indem wir aus dem Worte des Evangeliums Christum erkennen und ihm vertrauen, wird uns die Gerechtigkeit Christi zugeeignet. In diesem Sinne darf dieser Glaube, der selbst ein Werk des heiligen Geistes oder ein Geschenk Gottes an uns ist, als „rechtfertigender" bezeichnet werden, aber nicht deshalb „rechtfertigt er", weil er eine Tugend wäre, sondern weil er das in der Verheißung des Evangeliums dargebotene Verdienst Christi ergreift, als „medium et instrumentum" (§ 30). Die übrigen Bestimmungen des Bekenntnisses — drittens — dienen der reinlichen Grenzregulierung zwischen dem rechtfertigenden Glauben einerseits, und allem was ihm in der Heilsordnung vorangeht und nachfolgt andererseits. Vorangehen muß eine wahre und ungeheuchelte Reue („vera et non simulata contritio"); denn wahrer Glaube kann nicht bestehen ohne Leid über die Sünde und nicht bei denen, die den Vorsatz haben, in der Sünde zu verharren. Nachfolgen soll die vom heiligen Geiste gewirkte Erneuerung, die beginnende Lebensgerechtigkeit, die sich zeigt in Bewährung heiliger Liebe zu Gott und zum Nächsten („Inchoata renovatio"). Liebe („caritas") ist die Frucht des Glaubens. Wer nicht liebt, von dem gilt, daß er nicht gerechtfertigt ist. Beide aber, contritio und renovatio, müssen begrifflich von der justificatio unterschieden werden; sie dürfen nicht in den eigentlichen Vorgang der Rechtfertigung vor Gott eingemengt werden, damit dem betrübten Herzen der beständige und feste Trost verbleibt (§ 23 – 30). Dabei unterlassen die Verfasser der K.-F. nicht, sich über den (oben berührten) Sprachgebrauch der Apologie der Augsb. Konf. ausführlich und klärend auszusprechen (§ 19 ff.).

Von besonderer Bedeutung ist dabei die dogmatische Auffassung des Gehorsams Christi. Anselm hat als satisfaktorisch nur den Tod des Gottmenschen gelehrt, die freiwillige Selbsthingabe des unendlich wertvollen Lebens des Gottmenschen in den Tod, satisfactio vicaria activa; Thomas von Aquino richtet seinen Blick auf das Leiden des Erlösers und lehrt eine satisfactio vicaria passiva desselben. Auch die Reformatoren bezeichnen in der Regel als objektiven Grund unserer Rechtfertigung an Christus sein Leiden und Sterben (passio und mors), durch die er der göttlichen Gerechtigkeit genug getan habe. Eine Beziehung des Lebensgehorsams Christi auf unsere Versöhnung und Rechtfertigung wird nicht ausdrücklich vollzogen. Gelegentlich finden sich aber doch sowohl bei Luther als auch bei Melanchthon Ansätze zu einer darauf zielenden Lehrbildung. In einer Epistelpredigt der Kirchenpostille (E. A.^{2} 7, 312) sieht Luther die Übernahme des

Strafleidens und die Erfüllung des Gesetzes durch Christus als stellvertretend an: „Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen tun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüßig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solchs gnädigs Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns. Darumb, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unser Statt verordnet, der alle Strafe, die wir verdienet hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllet, und also göttlich Gericht von uns wendete, und seinen Zorn versühnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet; aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet und ist mit unzähligem, unendlichem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber"[1]. Ähnlich Melanchthon in der Postille (Corp. Ref. 24, 216): „Utrumque nobis donatur, oboedientia Christi et satisfactio. Sumus justi propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit, in agendo et patiendo. Ferner ebendaselbst (p. 242): „Implet legem pro nobis videlicet non tantum officiis legalibus et oboedientia sua, quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis"[2]. Im Anschluß an diese dogmatischen Anregungen bewegt sich die Lehrbildung der K.-F. über die Oboedientia activa et passiva Christi.

Das Gesetz, der schlechthin gültige Gotteswille, fordert Strafe für seine Verletzung und Leistung des völligen Gehorsams; Christus hat beides geleistet und so das Gesetz völlig erfüllt: sein ganzes irdisches Leben von der Geburt bis zum Tode war ein Leiden für uns, zugleich aber stets auch Erfüllung des Willens Gottes uns zu gute, so daß er tuend und leidend seinem himmlischen Vater einen vollkommenen Gesamtgehorsam leistete, der nunmehr der Erwerbungsgrund unserer Versöhnung und Rechtfertigung ist. Das ist seine Gerechtigkeit, die uns zugerechnet wird. So kommt unsere Rechtfertigung zu stande aus der freien erbarmenden Liebe Gottes durch das Verdienst Christi. Sol. D. III, 15f.: „Cum Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius oboedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque oboedientia illa sua implevit), nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam oboedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa, Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Haec justitia per evangelion et in sacramentis a Spiritu Sancto nobis offertur

1. Vgl. A. Ritschl a. a. O. 231 und R. Seeberg a. a. O. 257.
2. Vgl. A. Ritschl a. a. O. 234; Thomasius-Seeberg, Dogmengesch.[3] II, 462.

et per fidem applicatur atque apprehenditur; unde credentes habent reconciliationem cum Deo, remissionem peccatorum, Dei favorem, adoptionem filiorum et haereditatem vitae aeternae". Indem so der aktive Gehorsam des Erlösers in den Leidensgehorsam organisch eingeordnet ist, erscheint die Lehre vom Heilswerke Christi um einen erheblichen Schritt vorwärts gebracht; die Versöhnungslehre ist über die des Anselm von Canterbury und über die des Thomas von Aquino hinausgehoben. Ferner erhält die Beurteilung des Lebens des Heilands überhaupt eine neue Orientierung: während die mittelalterliche Theologie zumal in den Kreisen der Mystiker das Leben Jesu unter dem Gesichtspunkte des Beispiels anschaute und durch dasselbe zur Nachfolge, genauer Nachahmung Christi (imitatio Christi"), Anregung gab, erhält es hier eine religiöse Bedeutung für die Gläubigen, indem es „agendo et patiendo" ihr Verhältnis zu Gott vermittelt[1].

Zweites Kapitel:

Die Abgrenzung des Luthertums gegen den Melanchthonismus in den adiaphoristischen, majoristischen und synergistischen Streitigkeiten.

Zu Melanchthon: Melanchthons Werke im Corp. Ref. Bd. 1–28 (1834–60). Dazu Bindseil, Ph. Melanchthonis epistolae etc. Halle 1874. – K. Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica. Leipzig 1892. – K. Schmidt, Ph. Melanchthon, Leben und ausgewählte Schriften. Elberf. 1861 (für wissenschaftliche Studien noch heute die brauchbarste Melanchthon-Biographie). – K. Hartfelder, Ph. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Mon. Germ. Paedagogica ed. Kehrbach, Bd. VII). – G. Ellinger, Ph. Melanchthon. Ein Lebensbild. Berlin 1902. – Zur Theologie M.s.: W. Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie I, 1854. – G. Frank, Gesch. d. prot. Theologie I, 1862. – W. Preger, Mathias Flacius Illyricus und seine Zeit. 2 Bände. 1861. – Fr. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen. Halle 1840. – Herrlinger, Die Theologie Melanchthons. Gotha 1879. Dazu G. Plitt, Einleitung in die Augustana 1867–68. – Derselbe, Einleitung in die Apologie der Augustana 1873. – A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, 1. Aufl. 1870 und Derselbe, Die Entstehung der luth. Kirche in Zeitschr. f. Kirchengesch. I u. II, auch in A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze 1893. – E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon 1891. – Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik II und Gaß, Gesch. d. christl. Ethik II, 1, 55 ff. – Kirn, Art. „Melanchthon" in RE.[3] 12, 513 ff. – A. Römer, Die Entwicklung des Glaubensbegriffs bei Melanchthon nach dessen dogmatischen Schriften. Bonn 1902. – G. Kawerau, Die Versuche Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen 1902. – O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestsm. I (1908), S. 193 ff. – Seeberg, Dogmengesch. II, 334 ff. – Loofs, Dogmengesch.[4] 842 ff. – N. Bonwetsch, Dogmengesch. (1909), S. 177 ff. Die Literatur über die einzelnen Streitigkeiten folgt unten.

1. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 465.

§ 124. Der Melanchthonismus.

In den Jahren 1517 bis 1521 hatte Martin Luther die prinzipiellen Gedanken des Protestantismus gegen die römische Weltanschauung aufgestellt. Mitten in dieser ungeheuren geistigen Gährung war neben seine heroische Prophetennatur die feinsinnige, schmiegsame, fast weiblich geartete Gelehrtennatur Philipp Melanchthons getreten. Luther hat selbst das Verhältnis beider zu einander in den köstlichen Worten verewigt: „Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen; darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philippus fährt säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeußt mit Lust, nachdem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich“[1]. Melanchthon war von Hause aus Gräzist und kam als solcher nach Wittenberg; aber hingerissen von der fascinierenden Gewalt des mächtigen Predigers des Wortes Gottes wurde er theologisch interessiert; von ihm übernahm er das paulinische Verständnis des Evangeliums und in seinen Loci communes rerum theologicarum brachte er das antirömische Lehrgefüge Luthers in lehrhafte Form; vier Jahre nach seinem Erscheinen erklärte Luther selbst dieses Buch für ein „unbesiegtes“, welches „der Unsterblichkeit und der Aufnahme in den kirchlichen Kanon würdig“ sei[2]. Je länger je mehr stellte sich aber doch Melanchthons Eigenart neben und im Unterschiede von Luther heraus. Luthers religiöse Grundstimmung war die des kühnsten religiösen Supranaturalismus; er hatte den Glauben als eine Gnadentat Gottes an sich erlebt und kümmerte sich in seinem religiösen Heroismus nicht um Reflexionen darüber, wie diese Tat möglich und wie sie vermittelt sei. Melanchthon aber hatte das Bedürfnis nach ethischer Vermittlung des Glaubenslebens, und erst recht empfand er das seit Luthers Streit mit Erasmus. In seinem Klassizismus schätzte Melanchthon den König der Humanisten hoch und hat ein freundliches Verhältnis zu ihm stets festgehalten. Die Klassiker der Griechen repräsentierten Melanchthon die höchste rein menschliche Lebensweisheit in Erkenntnis der Natur und Bildung der Sitten; die „eruditio graeca“ zu erneuern, sah er daher als wichtige Berufspflicht an, wie er schon 1518 in seiner Antrittsrede „De corrigendis adolescentiae studiis“ (Corp. Ref. 11, 15 ff.) angekündigt hatte. Zu den wichtigsten Quellen der Bildung rechnete er aber die griechischen Schriften des Neuen Testaments, und, da sie ohne die alttestamentlichen nicht verstanden werden können, so wandte er sich mit unermüdlichem Eifer der Interpretation der biblischen Schriften überhaupt zu. Allerdings blieb seine Bibelerklärung dogmatistisch; denn ein eigentlich geschichtliches Verständnis der

1. Vorrede Luthers zu Melanchthons Epistel zu den Colossern 1529, E. A. op. lat. var. arg. 7, 493.

2. De servo aribitrio, E. A. op. lat. var. arg. 7, 717.

biblischen Schriften besaß er so wenig wie alle seine Zeitgenossen. Aber seit dem Streite Luthers mit Erasmus hätte sich Melanchthon am liebsten von theologischen Vorlesungen zurückgezogen. Durch Vermittlung Luthers wurde er indes vom Kurfürsten Johann von Sachsen im Jahre 1526 mit einer theologischen Professur betraut, obgleich er weder Licentiat noch Doktor der Theologie war. Seitdem gehörte er nun auch der theologischen Fakultät an und hat in dieser seiner Stellung für Theologie und Kirche unermüdlich gewirkt und besonders nach Luthers Tode für die theologische Heranbildung der Studierenden zu Wittenberg durch rührende Pflichttreue als Lehrer Bewunderungswürdiges geleistet[1]. Aber er ist doch trotz allem Anschluß an Luther seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre in der wissenschaftlichen Theologie seinen eigenen Weg gegangen. Zunächst stellte er die Prädestinationslehre zurück, weil sie ihm als ein „unentwirrbares Labyrinth der Gewissen" vorkam. „Fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione", schrieb er an Brenz postridie Michaelis 1531 (Septbr. 30.); „non volo conscientias perturbare illis inexplicabilibus labyrinthis"[2]. Ihn beherrschte ferner eine stark ethische Orientierung des Denkens; bloße Spekulation trieb er nie, sondern stets verfolgte er in der Denkarbeit ethische Zwecke. „Ego mihi conscius sum", schrieb er an Camerarius 1525 (Januar 22.), „non ullam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut mores meos emendarem"[3]. Diese Grundrichtung führte ihn in der Lehre von der Bekehrung zum Synergismus, d. i. zur Lehre von der Mitwirkung des menschlichen freien Willens mit der göttlichen Gnade im Vorgange der Bekehrung; sie führte ihn auch zur Betonung der Notwendigkeit guter Werke im Christenleben. Endlich wünschte er in Sachen des Herrenmahles Vereinfachung der Lehre, Reduktion derselben auf das für den persönlichen Heilsglauben Notwendige unter Ausschluß metaphysischer Sätze. Wurden diese Lehreigentümlichkeiten einseitig geltend gemacht, so konnten sie leicht Grundlagen für theologische Parteiungen werden. Dazu kam, daß Melanchthon selbst nach dem Tode Luthers in den Wirren nach dem schmalkaldischen Kriege immer mehr die Rolle eines Parteiführers übernehmen mußte, nicht bloß in der Theologie, sondern noch vielmehr in kirchlichen Angelegenheiten. Seine sonstigen Verdienste sollen nicht unterschätzt werden; sie liegen am allermeisten auf dem Gebiete des gelehrten Unterrichts, wo er als Lehrer und Schriftsteller und als Organisator von Schulen und Universitäten unermüdlich fördernd eingriff; vielen Städten hat er Schulordnungen geschrieben, im Universitätsunterricht in der Artistenfakultät die Scholastik durch den Humanismus ersetzt, für Theologen und Juristen Studiengänge verfaßt, für zahlreiche Universitäten Deutschlands neue Ordnungen verfaßt; für Schulen und Universitäten hat er Lehrer besorgt und durch seine Schriften die ganze gelehrte Bildung beherrscht. Neben

1. Joh. Haussleiter, Aus der Schule Melanchthons. Theologische Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546–1560. Greifswald 1897.
2. Corp. Ref. 2, 547. 3. Corp. Ref. 1, 722.

Luthers Predigten waren es seine Vorlesungen, die Scharen von Studenten nach Wittenberg zogen, und er erntete für seine rastlose Lehrertreue als Dank eine beispiellose Anhänglichkeit seiner Schüler. An Schatten fehlt es freilich seinem Lichtbilde auch nicht; er hat in bewußter Ablehnung der kopernikanischen Weltanschauung die mittelalterliche Astrologie eifrig weiter kultiviert; trotz aller seiner Weitherzigkeit und Weichheit hat er gegen die Häupter der Wiedertäufer Todesstrafe angewandt wissen wollen[1] und die Hinrichtung Servets gebilligt[2]. Wir werden deshalb über ihn nicht den Stab brechen; es ergeht ihm eben wie auch Luther in anderen Beziehungen: die Reformatoren konnten nicht wie mit einem Ruck das Mittelalter von ihren Rockschößen abschütteln; wer das von ihnen verlangt, verkennt den Werdegang aller geschichtlichen Entwicklung. Es bleibt, trotz aller persönlichen Schwächen Melanchthons, doch sein Verdienst, daß er den Strom des Humanismus in das Bett des Protestantismus geleitet und Wissenschaft und Heilsglauben in innerster Einheit zusammengehalten hat. So lange er lebte, gab es an den Universitäten keine Scheidung der Fakultäten; sie standen alle in lebendiger Wechselwirkung unter einander. So wurde er der „Praeceptor Germaniae", und mehr als das: denn sein Einfluß reichte weit über Deutschland hinaus, in alle Kulturländer Europas hinein, und in seiner Person hat er bewiesen, daß religiöser Glaube mit der glänzendsten Bildung bestehen kann, während in Italien der Humanismus dem Skeptizismus und Atheismus verfiel. So aufgefaßt, bleibt sein Verdienst um die innere Entwicklung des Protestantismus unbestreitbar; der Protestantismus ist nach seiten seiner allgemeinen Bildung und seiner schulmäßigen Ausgestaltung ohne ihn überhaupt gar nicht zu verstehen. Dennoch darf man Melanchthon nicht parallel neben Luther stellen; denn religiös-kirchlicher Reformator im Vollsinne des Wortes war im deutschen Protestantismus nur einer, Martin Luther; alle anderen reformatorischen Geister lebten mehr oder minder von der Fülle seines Genius; er steht oben, alle anderen unter ihm, wie es schlagend richtig Kaulbach auf seinem Berliner Reformationsbilde im Treppenhause des Neuen Museums und Rietschel am Wormser Lutherdenkmal vor Augen geführt hat. So lange Luther lebte, hatte dieser Melanchthon das protestantische Rückgrat gestärkt; aber nach dessen Tode verlor er in der Kirchenpolitik allen Halt. In einem schlimmen Privatbriefe vom 28. April 1548 an Karlowitz, Rat des Kurfürsten Moritz von Sachsen, legte der eingeschüchterte Mann das Geständnis ab, daß er unter Luther eine „fast schmachvolle Knechtschaft" gelitten, und deutet an, daß er eigene Ansichten habe „verstecken" müssen. „Tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua *philoneikia* erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret. Et scio, omnibus aetatibus, ut tempestatum incommoda, ita aliqua in gubernatione vitia modestis arte ferenda et dissimulanda esse . . . Fortassis natura sum ingenio servili"[3]. Von da an wußte

1. Corp. Ref. 2, 549: Mel. an Fr. Myconius, 1531, Okt. 31.
2. Corp. Ref. 8, 362 f.: Mel. an Calvin 1554, Okt. 14.
3. Corp. Ref. 9, 879 ff.

der gerieben kluge Empfänger des Briefes, daß Melanchthon Wachs in seinen Händen war. So kam es in Kursachsen zur Annahme des Leipziger Interims. Bei diesem Machwerke setzen die antimelanchthonischen Streitigkeiten ein, die als „interimistische" oder „adiaphoristische" bekannt sind.

§ 125. Der interimistische oder adiaphoristische Streit.

M. Flacius, De veris et falsis adiaphoris, 1549 [abgedruckt bei Schlüsselburg s. u.], p. 154ff. Expositio eorum, quae theologi Acad. Wittebergensis de rebus ad religionem pertinentibus monuerint. Witeb. 1559. 4°. (Selbstverteidigung der Wittenberger Theologen. Univ.-Bibl. Göttingen, Theol. polem. 39d. 4°.) — Schlüsselburg, Catalogus haereticorum Lib. 13 (1599). — Thomasius-Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 468ff. — Gottschick, Art. „Adiaphora" RE.[3] 1, 172f. Preger, Matth. Flacius Illyricus I, 135ff. — Frank, Theologie der Konkordienformel 4, 1ff. (1865). — Loofs, Dogmengesch.[4] § 86. — Issleib, Art. „Interim", RE.[3] 9, 210ff. — O. Vogt, Melanchthons u. Bugenhagens Stellung zum Interim, Jahrb. f. prot. Th. 1887, 1ff.

Der adiaphoristische Streit hat zum Ausgangspunkte die Konzessionen, welche man auf seiten der Protestanten in Kursachsen im sogenannten Leipziger Interim sich hatte aufbürden lassen. Das Leipziger Interim steht aber wieder in nächstem Zusammenhange mit dem Augsburger. Nach Niederwerfung des Schmalkaldischen Bundes hatte der siegreiche Karl V., unabhängig vom Papste, für die Protestanten in Deutschland am 15. Mai 1548 einen Ausgleich unter dem Titel „Der Röm. Kais. Majestät Erklärung, wie es der Religion halben im heil. Reich, bis zu Austrag des gemeinen Concilii gehalten werden soll" als Reichsgesetz proklamiert[1]. Dasselbe hatte zwar die Priesterehe und im Abendmahl den Laienkelch frei gegeben, im übrigen aber alle katholischen Kultusgebräuche, Feste und Fasten bestätigt und die Jurisdiktion der Bischöfe und des Papstes als jure divino begründet wiederhergestellt. In Süddeutschland setzte der Kaiser bei den evangelischen Fürsten und Städten die Annahme des Augsburger Interims mit brutaler Gewalt durch; in Norddeutschland dagegen begegnete es meist geschlossenem Widerspruch. Uns interessiert hier nur die Haltung von Kursachsen. Kurfürst Moritz, dem Kaiser aus politischen Gründen zu lebhaftem Danke verpflichtet, mußte — nolens volens — auch auf kirchlichem Gebiete ihm Folge leisten; um aber nicht die Sympathieen seiner alten und neuen Untertanen aufs Spiel zu setzen, suchte er zu lavieren: Die Erfüllung des kaiserlichen Willens mußte hingehalten, und den Untertanen Sand in die Augen gestreut werden. So hatte er in Augsburg vorläufig jede bestimmte Erklärung über die Annahme des Interims abgelehnt, aber nach seiner Rückkehr nach Verhandlungen der Wittenberger Theologen und der katholischen Landesbischöfe von Meißen und Naumburg auf einem Landtage zu Leipzig am 22. Dezember das Interim, allerdings in einer nach der protestantischen Seite veränderten Gestalt, annehmen lassen, der Art, daß wohl die lutherische Lehre im Wesentlichen, wenn auch einigermaßen verändert, festgehalten blieb, aber die katholische Hier-

1. Text bei Bieck, Das dreifache Interim. Leipzig 1721. S. 266ff.

archie und die katholischen Kirchengebräuche, allerdings nur als Adiaphora, zugelassen wurden. Dieser „Beschluß des Landtags zu Leipzig" ist das sogenannte „Leipziger Interim", wie es die lutherischen Gegner genannt haben[1]. Daß dieses Interim in den Kreisen der entschiedenen Lutheraner besonders in Norddeutschland mehr Aufregung hervorrief als das Augsburger, ist leicht erklärlich; denn im Leipziger Interim war es die gesamte theologische Fakultät der Universität Wittenberg, Ph. Melanchthon, Joh. Bugenhagen, Paul Eber und Georg Major, dazu der Leipziger Superintendent Pfeffinger, die dieses Machwerk mit ihrem Namen deckten und dadurch in den Augen der strengen Lutheraner den Abfall von der Reformation Luthers vollzogen. Nicht bloß Streittheologen, wie Flacius, Westphal u. A., haben damals den Wittenbergern den Fehdehandschuh hingeworfen. Mit herzbewegender Ehrlichkeit hat damals der Reformator Niedersachsens Antonius Corvinus, Landessuperintendent von Kalenberg-Göttingen, der Märtyrer des lutherischen Bekenntnisses, brieflich einem Melanchthon und seinen Genossen den ungeheuren Schaden, den sie der Sache Luthers zufügten, vor Augen geführt; aus seinem Amtssitze Pattensen bei Hannover versuchte er in einem Schreiben vom 25. Septbr. 1549 seinem bisher innig verehrten Freunde das protestantische Rückgrat zu stärken; er hält das Verhalten der Wittenberger Theologen in dieser Sache für eine beklagenswerte Schwäche; Corvinus und seine Geistlichen vergehen fast vor Schmerz darüber. Den Christen gezieme Mut und Beständigkeit mehr als jene hochgefährliche „Mäßigung", die dem Papsttum wieder Tür und Tor öffne. Herzandringend appelliert Corvinus an Melanchthons Gewissen: „O, mi Philippe, o, inquam, Philippe noster, redi per immortalem Christum ad pristinum candorem, ad pristinam sinceritatem, ad pristinam constantiam! Ne languescito ista tua formidine ac pusillanimitate nostrorum animos tantopere! . . . Non sis tantorum in ecclesia offendiculorum autor! Ne sinas, tua tam egregia scripta, dicta, facta, quibus mirifice hactenus de ecclesia ac scholis meritus es, isto condonationis, novationis, moderationis naevo ad eum modum deformari! Cogita, quantum animi ista vestra consilia et adversariis addant et nostris adimant! . . . Rogamus, ut, professionis tuae memor, talem te cum Vitebergensibus tuis jam geras, qualem te ab initio hujus causae gessisti, hoc est, ut ea sentias, dicas, scribas, agas, quae Philippum, doctorem christianum, non aulicum philosophum decent". Friede sei wünschenswert, dürfe aber nicht durch Verwirrung der Kirchen herbeigeführt werden. Habe Christus doch auch das Wort gesprochen, daß er nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Läßt Horatius Flacius schon den politisch tüchtigen Mann ausrufen „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae"; um wieviel mehr müssen wir Christen und Leiter von Kirchen uns vor Feigheit hüten. Man solle das Kreuz nicht leichtsinnig herbeiziehen; aber wenn es um der Wahrheit willen

1. Vgl. Gieseler, KG. III, 1. S. 361. — Der Text des Leipziger Interims ist abgedruckt bei Bieck a. a. O. S. 361 ff.

nicht vermieden werden könne, solle man es mutig tragen[1]. Corvinus hat es getragen: wegen seiner Bekämpfung des Interims mußte er 1549 ins Gefängnis auf der Feste Kalenberg wandern und drei Jahre darin schmachten; infolge der schlimmen Verhältnisse, die dort herrschten, erkrankte er schwer und starb bald nach seiner Befreiung 1553 in Hannover. Ein Melanchthon aber, Bugenhagen und die anderen Wittenberger Kollegen haben sich wegen des Interims — kein Haar krümmen lassen. Gehen wir den Hauptpunkten des Leipziger Interims nach.

In der Einleitung wird versichert, daß man dem Kaiser Gehorsam leisten und zu Ruhe, Frieden und Einigkeit sich geneigt finden lassen wolle; sodann erklärt man sich bereit, alles, was „die alten Lehrer" in den Adiaphoris, d. i. Mitteldingen, die man ohne Verletzung göttlicher Schrift halten mag, gehalten haben und was bei dem katholischen Teil noch in Brauch geblieben ist, hinfort auch zu halten, „weil solches ohne Verletzung guter Gewissen wohl geschehen mag. Darauf beginnt der Landtagsbeschluß mit der Darstellung der Lehre. Vorangestellt wird die mit den katholischen Landesbischöfen auf einer Konferenz zu Pegau verglichene" Rechtfertigungslehre. Hierbei wird das „Sola fide" der lutherischen Lehre weggelassen, dagegen in den Begriff der Rechtfertigung, obgleich man sie hauptsächlich als Sündenvergebung dachte, doch die Anschauung von der Justitia infusa eingetragen. Nachdem von der Vergebung der Sünden die Rede gewesen, folgt, „daß in dem Herzen, das Vergebung der Sünden durch den Glauben empfangen hat, zugleich der h. Geist, Anrufung, Liebe, Hoffnung und andere Tugenden anfahen". Aber „obgleich ein neuer Gehorsam angefangen, und die eingegebene Gerechtigkeit im Menschen ist, so ist doch nicht zu gedenken, die Person habe darum Vergebung der Süden und sei nun also rein, daß sie keine Vergebung der Sünden und keinen Mittler bedarf ... Es werden auch die Tugenden und gute Werke in solchen Versöhneten Gerechtigkeit genennet, wie oben von der eingegebenen Gerechtigkeit gemeldet, doch nicht in diesem Verstande, daß darum die Person Vergebung der Sünde habe oder daß die Person in Gottes Gericht ohne Sünde sei, sondern daß der Mensch durch den h. Geist erneuert, und die Gerechtigkeit mit dem Werk vorbringen kann, und daß Gott ihm diesen schwachen angefangenen Gehorsam in dieser elenden gebrechlichen Natur um seines Sohnes willen in den Gläubigen will gefallen lassen"[2]. Zweitens in bezug auf die guten Werke lehrt das Interim, daß die „Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung und andere in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig seien". Daß der „Glaube" hierbei in scholastischer Weise als eine der christlichen „Tugenden" bezeichnet, also aus seiner zentralen Stellung in der Heilsordnung abgerückt ist, mag dabei nicht unbeachtet bleiben. Die Belohnung guter Werke schließt sich daran. „Dieweil die Tugenden und gute Werke Gott gefallen, so verdienen sie auch Belohnung in diesem Leben, geistlich und zeitlich, nach Gottes Rat, und mehr Belohnung im ewigen Leben,

1. Text des Briefes in „Briefwechsel des Antonius Corvinus" hrsgeg. von P. Tschackert. Hannover u. Leipzig 1900. Nr. 292.

2. Bieck a. a. O. 368. 369. 372.

vermöge göttlicher Verheißung". Allerdings wurde einschränkend hinzugefügt: „Und wird hiermit in keinem Wege bestätiget der Irrtum, daß die ewige Seligkeit durch Würdigkeit unserer Werke verdienet werde". Aber eine so rohe und einseitige Verdienstlehre hatte ja „der andere Teil" auch gar nicht[1]. Drittens: über die „Gewalt und Autorität der Kirche", diesen für die kirchliche Praxis wichtigsten Artikel, wird nur der mysteriöse Satz dargeboten „Was die wahre christliche Kirche, die, im heiligen Geist versammelt, in Glaubenssachen erkennet, ordnet und lehret, das soll man auch lehren und predigen, wie sie denn wider die h. Schrift nichts ordnen soll noch kann"[2]. Daß man unter der hier aufgeführten „wahren christlichen Kirche" die zur Zeit bestehende hierarchisch verfaßte, vom Papst und den Bischöfen geleitete, verstehen muß, lehrt der vierte Artikel „von den Kirchendienern", wo die bischöfliche Jurisdiktion festgelegt wird: „daß dem obersten und andern Bischöfen, die ihr bischöflich Amt nach Gottes Befehl ausrichten und dasselbige zu Erbauung und nicht zur Zerstörung gebrauchen, unterworfen und gehorsam seien alle anderen Kirchendiener". Denselben Bischöfen steht die Ordinations- und Disziplinargewalt über die ihnen unterstellten Kirchendiener zu[3]. Auf diese Artikel über Rechtfertigung und Kirche, durch welche die Grundgedanken der reformatorischen Lehre katholisiert wurden, folgen die den Kultus betreffenden Abschnitte. Diese waren es, die in den weitesten Kreisen Aufsehen erregten und Bestürzung hervorriefen, auch da, wo man die Unterschiede der Lehre nicht durchschaute oder wenigstens nicht entsprechend einschätzte. Wieder eingeführt werden die sieben Sakramente mit den Ceremonien der katholischen Kirche (wobei nur im Abschnitt 7 von der Buße der Laienkelch als zugelassen behandelt wird). Artikel 11 führt die Messe fast mit dem ganzen katholischen Ritus ein: „daß die Messe hinfort in diesen Landen mit Läuten, Lichten und Gefäßen, Gesängen, Kleidungen und Ceremonien gehalten werde". In der aufgeführten Liturgie der Messe steht allerdings statt des „Kanons" die „Consecratio". Die Bilderverehrung (Art. 12) ist in gemäßigten Grenzen gehalten. Art. 13, über „Gesänge in den Kirchen", verordnet das Singen der „Horae canonicae, der gottseligen Psalmen in den Kirchen von Stiften und Städten, wo es vorhin gehalten ist". Art. 14 von den Feiertagen führt sogar das Fronleichnamsfest wieder ein. Art. 15 ordnet die Fasten an: „daß man sich am Freitage, Sonnabend, auch in der Fasten Fleisch-Essens enthalte, und daß solches als eine äußerliche Ordnung auf der Kaiserlichen Majestät Befehl gehalten werde". Im letzten Artikel über den „Wandel der Kirchen-Diener" wird u. a. Wert darauf gelegt, daß die Kirchendiener sich auch in der Kleidung von den weltlichen Personen unterscheiden, und daß man dem priesterlichen Stande, wie billig, seine Reverenz gebe. Im Hintergrunde wirkt hier die stillschweigend vorausgesetzte katholische Unterscheidung von Klerus und Laienstand. — Erwägt man, daß damals wegen Nichtannahme des Augsburger

1. Bieck a. a. O. 375. 376. 2. Bieck a. a. O. 377.
3. Bieck a. a. O. 377. 378.

Interims etwa vierhundert evangelische Geistliche in Süddeutschland sich hatten von Amt und Haus treiben lassen und darbend umher irrten, viele mit Weib und Kind, so mußte die Nachgiebigkeit der kursächsischen Theologen unverantwortlich, ja als Verrat an der Kirche erscheinen. Treu gebliebene Lutheraner Norddeutschlands sammelten sich in der damals noch freien Reichsstadt Magdeburg, die den Flüchtigen Schutz gewährte. An ihrer Spitze erscheint der bisherige Professor der hebräischen Sprache zu Wittenberg Matthias Flacius aus Illyrien, neben ihm Nicolaus von Amsdorf, früher selbst Superintendent in Magdeburg, jetzt von seinem Bischofsitze Naumburg vertrieben, sodann Wigand, Judex, Gallus, Westphal und Andere. Sie setzten eifrig ihre Federn in Bewegung und veröffentlichten eine Reihe von heftigen Gegenschriften gegen das Interim und seine Urheber. Andere, z. B. die Hamburger Geistlichen, schwiegen auch nicht, und Melanchthon antwortete, allerdings schwächlich[1]. So begann ein heftiger Federkrieg und mit ihm die steigende Verbitterung der treuen Lutheraner gegen die unzuverlässigen Philippisten. Betraf der Streit theoretisch auch hauptsächlich nur die Frage nach der Zulässigkeit von kirchlichen Adiaphora, so handelte es sich doch in der Tat um das ganze kirchliche Erbe Luthers, das von den kursächsischen Theologen in unverantwortlicher Schwäche preisgegeben war. Prinzipiell erörtert ist der Streitpunkt von Matth. Flacius in seiner Schrift „De veris et falsis adiaphoris“ 1549 (abgedruckt bei Schlüsselburg Lib. 13 p. 154ff.).

Flacius nimmt den Begriff Adiaphora als gegeben an, wie er es ja auch längst war; denn man verstand darunter oder unter „Mitteldingen“ Handlungen, die weder geboten noch verboten waren; im vorliegenden Falle aber handelt es sich darum, ob kirchliche Riten als Adiaphora gelten sollen oder nicht. Der Begriff derselben wird theoretisch zugestanden mit der Beschränkung, daß alles ordentlich zugehe, dem Decorum entspreche und zur Erbauung der Gemeinde gereiche („ordine, decenter, ad aedificationem piorum“), z. B. die Kleidung der Geistlichen, Ort und Zeit des Gottesdienstes, die Art des Kirchengesanges, Glockenläuten, Bilder im Gotteshause usw. Ferner hält es Flacius für schicklich, daß die Kirchen in ihren Riten Konformität mit sich selbst innehalten d. h. in Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit bleiben, und erbauliche Einrichtungen nur ändern sollen, wenn bessere an deren Stelle treten können; aber selbst in diesem Falle ist alles zu vermeiden, was aufgefaßt werden kann, als wolle man Mißbräuche billigen, die frommen Gemütern zum Ärgernis gereichen. Soviel theoretisch über Adiaphora. In praxi stellt sich die Sache nun aber noch wesentlich anders: die näheren Umstände, unter denen die Adiaphora beobachtet werden sollen, können bewirken, daß die Mitteldinge aufhören Mitteldinge zu sein, wenn man z. B. an ihrer Befolgung die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche erkennt oder aber wenn fromme Gemüter daran Anstoß nehmen. Da verficht Flacius mit seinen Genossen den Grundsatz nihil est ἀδιάφορον in casu

3. „De rebus adiaphoris Epistola Concionatorum Hamburgensium ad Philippum Melanthonem“ bei Schlüsselburg a. a. O. (Tom. 7) Lib. 13, p. 657ff. und Melanchthons Antwort, ibid. p. 683ff.

confessionis et scandali. Solche schlimme Umstände liegen jetzt vor: zuerst der Zwang, den der Kaiser ausübt, um in evangelischen Gebieten die katholische Kirche wieder aufzurichten; dann auf philippistischer Seite Furcht, menschliche Berechnung, Mangel an Glaube, indem man Gott nicht zutraut, daß er seine Kirche schützen werde; die Verwirrung der Gewissen, die eintreten muß, wenn der abgeschaffte Kultus wieder hergestellt wird; denn man bekennt dadurch tatsächlich, daß man bisher auf evangelischer Seite Unrecht gehabt habe. Da nun das Volk mehr auf die Bräuche als auf die Lehre achte, so werde man die Einführung der „Adiaphora" des Leipziger Interims als den Anfang der Wiederherstellung des Papsttums ansehen. Man möge sich nicht auf das Verfahren bei Anfang der Reformation berufen; denn damals mußte manches Bestehende bis zur Erstarkung der Schwachen beibehalten werden; das Interim will dagegen Abgestelltes wieder einführen. So wird die Bekenntnispflicht und das Gewissen verletzt, und unzählige Evangelische werden in ihrem Glauben unsicher und irre gemacht. Nehmen wir hinzu, daß es sich in diesem Streite keineswegs bloß um den einen Punkt, die Adiaphora, handelte, sondern auch um die Grundlehre der lutherischen Reformation von der Rechtfertigung, guten Werken, Buße und Glauben ebenso wie von der Kirche, so erweitert sich die Bedeutung des Streites ganz erheblich: die Flacius, Amsdorf und Genossen vertreten, wenn auch oft gehässig und persönlich verletzend, das Recht des lutherisch kirchlichen Bekenntnisses überhaupt, die Notwendigkeit einer forma sanae doctrinae gegenüber den Zweideutigkeiten des Interims[1].

Die Wittenberger Adiaphoristen aber verteidigten sich in ihrer oben erwähnten „Expositio" in einer Weise, die man bei mildester Beurteilung als auf Selbsttäuschung beruhend beurteilen muß, wenn man ihnen nicht offenbare Unlauterkeit Schuld geben will. Z. B. erklärten sie dort (III 3b), daß sie das Fronleichnamsfest wieder eingeführt hätten, um an diesem Tage das Volk über den richtigen Gebrauch des Abendmahls zu belehren (vgl. Blatt Bbb 4b), um, fügen sie (Blatt Ggg 4b) hinzu, wie an einem Kirchweihfeste, Gott für die Reinigung des Tempels zu danken. Mit Recht bemerkt dazu H. R. Frank a. a. O. 4, 113, man müsse diese Stelle schwarz auf weiß vor sich haben, um das Unglaubliche einer solchen sich selbst persiflierenden Verteidigungsweise zu glauben. „De festo Corporis Christi, ut vocatum est, quod inter dies festos consignarant postremo ii, qui et digesserunt ordine capita rituum et de singulis sunt sciscitati, eo libentius assensere, ut eo die de horribilibus abusibus et prophanationibus sanctissimae Coenae Dominicae in circumgestatione et adoratione panis, cujus tetrae

1. So das von dem Hamburger Superintendenten Joh. Aepinus verfaßte „Bekenntnis und Erklärung aufs Interim durch der Städte Lübeck, Hamburg, Lüneburg usw. Superintendenten, Pastoren und Predigern" 1549. 4°. Die Titel zahlreicher Streitschriften in Sachen des Interims verzeichnet Bieck a. a. O. S. 123ff.; dazu die der speziell adiaphoristischen, besonders die Titel der zahlreichen Schriften von Flacius, Amsdorf, Westphal, Gallus u. A., S. 191ff.; gut orientiert das „Bekenntnis, Unterricht u. Vermahnung der Pfarr-Herrn u. Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburg". A. 1550. 4°.

idololatriae nervos stabiliunt censores nostri [gemeint sind die strengen Lutheraner], populus commonefieret et doceretur. Imo ut hoc festum esset velut Encaeniorum festum, quo de repurgato templo, id est, de liberatis ecclesiis nostris ab Idolo Maozim[1], quod autoritate Pontificum in Dei locum collocatum et a superstitiosa multitudine divinis honoribus atque adoratione cultum tot annis sanctum locum tyrannice tenuit et blaspheme polluit ac prophanavit: De hoc ergo beneficio et reddito ecclesiae vero et integro Coenae Dominicae usu, ut seriae et ardentes Deo gratiae agerentur, et peteretur hujus beneficii conservatio". Durch solche und ähnliche Verschleierungen der Wahrheit mußte die Selbstverteidigung der Philippisten vollständig mißlingen. Erwägt man dazu, daß das Leipziger Interim nicht von Katholiken, sondern von Protestanten selbst ausgegangen war, so begreift sich leicht, daß in den Kreisen der strengen Lutheraner die Erregung gegen dessen Urheber hochgradig wurde. Wenn diese auch den Kampf gegen die Philippisten oft leidenschaftlich und unwürdig führten, so haben sie doch den Widerstand gegen das Interim gestärkt, wo immer es noch möglich war, haben „die Durchführung desselben aufgehalten, den Schwankenden das Gewissen geschärft und das lutherisch-kirchliche Bewußtsein wach erhalten"[2]. Aber die Aussichten des Protestantismus gestalteten sich damals doch zunächst trübe genug, zumal gleichzeitig das Trienter Konzil wieder eröffnet wurde, und der Kaiser alle Anstalten traf, die protestantischen Stände zum Gehorsam gegen das Konzil zu zwingen. Da rettete Kurfürst Moritz von Sachsen durch seine zweite Untreue – jetzt gegen den Kaiser – den deutschen Protestantismus, indem er nach seinem bewaffneten Zuge gegen den Kaiser den Passauer Vertrag 1552 durchsetzte, in welchem den protestantischen Ständen die Herstellung eines Religionsfriedens verbürgt wurde. Wurde derselbe auch erst 1555 zu Augsburg geschlossen, so hörte doch seit 1552 tatsächlich die Geltung des Augsburger und Leipziger Interims auf; der Gegenstand des adiaphoristischen Streites war abgetan; aber das Mißtrauen gegen die philippistische Partei, die durch ihr unverantwortliches Verhalten „den ersten Riß in die neue Kirche" gebracht hatte, blieb bestehen. Da brauchten nur leichte neue Anlässe einzutreten, und das unter der Asche glimmende Feuer der theologischen Leidenschaften loderte wieder empor. Das konnte jetzt um so leichter geschehen, weil die strengen Lutheraner auf der neu gestifteten „herzoglich sächsischen" Universität Jena einen Zufluchtsort gefunden hatten, der ihren Bestrebungen einen festeren Rückhalt bot. Die „herzoglichen" und die „kurfürstlichen" Theologen sind jetzt die Führer der beiden streitenden Parteien. Ehe wir aber ihren nächsten Kontroversen nachgehen, greifen wir noch einmal zu den Adiaphora zurück, um die dogmatische Entscheidung der Konkordienformel in diesem Streite uns zu vergegenwärtigen.

Sie hat in ihrem zehnten Artikel dazu Stellung genommen, indem

1. Dan. 11, 38: (Elohe ma-u-ssim, Gott der Festungen, eine von Antiochus Epiphanes den Juden aufgedrungene Gottheit.

2. Thomasius-Seeberg II, 471; Gieseler III, 1, S. 364.

sie mit Mäßigung aus der Gedankenfülle der Streitschriften von Flacius dasjenige sich zu eigen machte, was sich auf die Bekenntnispflicht der Gemeinde Gottes in Zeiten der Verfolgung bezieht. Die K.-F. bleibt also nicht bei den einzelnen Adiaphora stehen, sondern nimmt gleich ihren Standpunkt höher, nämlich bei dem prinzipiellen Hintergrunde, auf dem der ganze Streit sich abgesponnen hat; das ist eben die Bekenntnispflicht. Sind auch die Zeiten des Interims vorüber, so können doch ähnliche Verhältnisse immer wieder eintreten, und die klare Erkenntnis über das Verhalten in solchen Lagen kann der Kirche nur zum Segen gereichen. Und mit Besonnenheit schränkt die K.-F. die Streitfrage auf die kirchlichen Adiaphora ein; denn nicht um Adiaphora im allgemeinen handelt es sich, um Handlungen, die der menschlichen Willkür unterstellt sind, frei von physischer und von ethischer Notwendigkeit[1], sondern um eine bestimmte Art von Adiaphora, nämlich die kultischen, und dies auch nur für den Fall, wenn dadurch in Zeiten der Verfolgung das Bekenntnis der Kirche auf dem Spiele steht. Auch mußte berücksichtigt werden, daß es sich in dem adiaphoristischen Streite nicht um die Einführung neuer, sondern um die Wiedereinführung abgeschaffter Adiaphora und im Gefolge davon um die Irreführung der Gemeinden gehandelt hatte. Die K.-F. beginnt mit der Anerkennung, daß es kultische Adiaphora gibt, Ceremonien oder Kirchengebräuche, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, die man aber in guter Meinung in der Kirche eingeführt hat, um guter Ordnung und Wohlanstandes willen („propter *εὐταξίαν*", das flacianische „decenter") oder um sonst christliche Zucht aufrecht zu erhalten. Zu diesen kultischen Adiaphora darf man aber nicht solche rechnen, die im Grunde wider Gottes Wort sind (quae revera verbo Dei adversantur); die sind keine freien Mitteldinge mehr, sondern sollen als von Gott verbotene Dinge gemieden werden. Ebensowenig darf man für rechte Adiaphora solche Veranstaltungen halten, die weiter nichts als „unnütze, närrische Spektakel" sind (quae praeter inutiles nugas et puerilia spectacula nihil habent); denn da fehlen eben die notwendigen Zweckbeziehungen der guten Ordnung, des Wohlanstandes und der christlichen Zucht. — Auf diese Abgrenzung der rechten Adiaphora folgt ihre Unterscheidung vom christlichen Gottesdienst: Ceremonien sind an sich selbst kein Gottesdienst, auch kein Teil desselben, sondern zwischen ihnen und dem wahren Gottesdienst muß man gebührlich unterscheiden. Zum wahren Gottesdienst gehört, was der Kirche unbedingt nötig ist zu wahrer Gottesverehrung: die Verkündigung des Wortes Gottes, die Verwaltung der Sakramente, die Absolution; dagegen die Amtskleidung des Geistlichen, Ort und Zeit des Gottesdienstes, die Art kirchlicher Gesänge usw. sind an sich Adiaphora. — In bezug auf die wirklichen Mitteldinge stellt die K.-F. sodann in echt evangelischer Weitherzigkeit den Grundsatz auf, daß die Kirche, die Gemeinde Gottes, jeden Ortes und jeder Zeit, je nach Gelegenheit (pro re nata) „guten Fug, Gewalt und Macht habe (liberrimam potestatem habeat), solche zu ändern, abzuschaffen oder einzuführen",

1. Das ist der Fall in dem Streite um „Adiaphora" zur Zeit des Pietismus.

wobei nur beobachtet werden muß, daß es ohne Leichtfertigkeit und Ärgernis und zur Erreichung guter Ordnung, Wohlanstandes und christlicher Zucht geschieht. — Was das Ärgernis betrifft, so hat dabei die K.-F. die im Glauben noch Schwachen im Auge; ihnen kann man in solchen äußeren Dingen nachgeben; wie weit, hat der Apostel Paulus durch Wort und Beispiel gelehrt (Röm. 14; Act. 16, 3; 21, 26; 1. Kor. 9, 19). — Anders haben wir uns den Feinden des Wortes Gottes gegenüber zu verhalten: wenn sie die reine Lehre des Evangeliums zu unterdrücken suchen, dann wird unser Verhalten in Sachen der Mitteldinge zu einem Bekenntnis; die ganze Gemeinde Gottes und die einzelnen Christen, besonders aber die Diener des Wortes als die Vorsteher der Gemeinde Gottes sind dann schuldig die reine Lehre und alles, was zur rechten Religion gehört, frei, öffentlich, nicht allein mit Worten, sondern auch mit der Tat zu bekennen; also den Widersachern auch in Mitteldingen nicht zu weichen, wie auch Paulus den falschen Aposteln Kol. 2 und dem wankelmütigen Petrus und Barnabas Gal. 2 nicht nachgegeben hat. Denn in solchen Fällen handelt es sich nicht sowohl um die Mitteldinge an sich, als vielmehr um die indirekte Bestätigung der falschen Lehre und des Aberglaubens der Gegner. — Auch handelt es sich dabei um die Aufrechterhaltung der christlichen Freiheit. Denn wenn erst menschliche Anordnungen als notwendige der Kirche aufgedrängt werden, die man ohne Sünde nicht unterlassen dürfe, so ist bereits der Abgötterei der Weg bereitet, indem die Befolgung solcher Anordnungen für Gottesdienst gehalten, und Menschengebote den Geboten Gottes gleich geachtet und sogar über dieselben gesetzt werden. — So werden durch solches ungehöriges Nachgeben die Abgöttischen in ihrer Verirrung bestärkt, die Rechtgläubigen aber geärgert und in ihrem Glauben wankend gemacht. — Zum Schlusse empfiehlt das Bekenntnis den einzelnen Gemeinden gegenseitige Duldung wegen etwaiger Ungleichheit in den Kirchengebräuchen, falls auf Grund christlicher Freiheit die eine deren weniger oder mehr hat als die andre, wenn man nur sonst in Sachen der Lehre und im Gebrauch der Sakramente einig ist. Da gelte der alte wohlbekannte Spruch „Dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei". — Planck hat gegen die Verfasser der K.-F. den Vorwurf erhoben, daß sie in dem Artikel X die Grundsätze Melanchthons „nichts weniger als ganz ehrlich vorgetragen", daß sie ein „historisches Falsum sich erlaubt" hätten; denn ihre Darstellung habe das Ansehen, als ob Melanchthon geraten hätte, der Gefahr der Verfolgung durch bekenntniswidriges Paktieren mit den Katholiken auszuweichen[1]. Nun ist zwar Melanchthon in der K.-F. nicht genannt; ihre Darstellung zielt aber natürlich auf ihn und seine adiaphoristischen Gesinnungsgenossen. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die Wittenberger Theologen allerdings nicht direkt einen solchen Rat erteilt haben; auch die Bekenntniswidrigkeit ihres Verhaltens nicht empfunden haben, wie sie ja in ihrer oben schon zitierten „Expositio" von 1559 sich zu verteidigen suchten; aber daß zwischen 1548 und 1552

1. Planck, Geschichte d. Entstehung ... unsers prot. Lehrbegriffs, 6 Bd., Leipzig 1800, S. 802ff.

eine „Verfolgung" der lutherischen Kirchengemeinden in Deutschland stattfand, noch dazu eine recht brutale, und daß die kursächsischen Theologen durch ihr tatsächliches Verhalten den Weg zeigten, wie man durch unaufrichtiges Paktieren den Gemeinden die Verfolgung ersparen könne, ist von den Verfassern der K.-F. mit Grund vorausgesetzt worden. Plancks Vorwurf ist also unbegründet. — Man wird vielmehr die Gedanken der K.-F. als eine brauchbare Bereicherung kirchlicher Erkenntnis einschätzen dürfen. Das Verdienst aber, sie produziert zu haben, gebührt den strengen Lutheranern, deren theologische Produktivität noch erheblich weiter gereicht hat als das Gedankengefüge der Konkordienformel[1].

§ 126. Der majoristische Streit.

C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum Lib. VII. Francof. 1599. — J. G. Walch, Einleitung in d. Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche IV u. V. Jena 1739, S. 182ff. — Gieseler, KGesch. III, 2, S. 213ff. — W. Preger, Matth. Flacius I, 336ff. — Fr. H. R. Frank, Theologie der Konkordienformel II, 148ff. — G. Kawerau, Art. „Major", RE.³ 12, 85ff.; „Menius" 577ff.; „Amsdorf" 7, 464ff. — Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 472ff.

Das Leipziger Interim hatte nicht nur die Frage nach den Adiaphora in Fluß gebracht. Die strengen Lutheraner fanden unter anderem auch an den Lehrartikeln viel auszusetzen. Amsdorf trug daher kein Bedenken, zwei Mitglieder der Wittenberger Fakultät, deren interimsfreundliche Haltung bekannt war, in einer Schrift „Daß D. Pommer und D. Major Ärgernis und Verwirrung angericht" (Magdeburg 1551 in 4°) heftig anzugreifen. Hatte doch das Leipziger Interim in der Rechtfertigungslehre das Sola fide weggelassen, dagegen auf die Notwendigkeit christlicher Tugenden zur Seligkeit und auf die Belohnung guter Werke den Nachdruck gelegt. Mit diesen und verwandten Punkten beschäftigte sich auch der Angriff Amsdorfs, der erfolgte, als Major gerade einer Berufung als Superintendent in der Grafschaft Mansfeld Folge leisten sollte. Amsdorf denunzierte ihn geradezu als Irrlehrer vor der Mansfelder Geistlichkeit. Georg Major, geb. 1502 zu Nürnberg, in Wittenberg gebildet, seit 1545 Professor der Theologie in Wittenberg, wo er 1574 starb, nachdem er als ungemein tätiges Mitglied der theologischen Fakultät nach Bugenhagens Tode (er starb 1558) bis 1574 andauernd ihr Dekanat verwaltet hatte, wirkte in jeder Beziehung als treuer Gesinnungsgenosse Melanchthons. Nach Johann Spangenbergs Tode († 1550) wurde er zum mansfeldischen Superintendenten ausersehen, hat diese Stelle aber (zu Eisleben) nur ein Jahr (1552/53) inne gehabt. Uns interessiert hier zunächst seine Gegenschrift gegen Amsdorf: „Auf des ehrenwürdigen Herrn Niclas v. Amsdorfs Schrift Antwort G. Majors" (Wittenberg 1552. 4°). Hier schrieb er, ehrerbietig gegen „seinen lieben Vater und Präceptor", daß er das „Sola fide" nie in Zweifel gezogen habe, fügte aber (Blatt C 1)

2. So ist z. B. der von Flacius aufgestellte Unterschied von öffentlichen und privaten Adiaphora in der K.-F. gar nicht berücksichtigt.

hinzu: „Das bekenne ich aber, daß ich also vormals gelehret und noch lehre und förder alle meine Lebtag also lehren will, daß gute Werke zur Seligkeit nötig sind, und sage öffentlich und mit klaren und deutlichen Worten, daß niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch niemand ohne gute Werke selig werde, und sage mehr, daß, wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht". Erläuternd führte er (Blatt C 11) aus, daß er, obgleich er die Notwendigkeit der Werke zur Seligkeit lehre, ihnen doch nicht die Bedeutung zuschreibe, als ob sie Vergebung der Sünden, Zurechnung der Gerechtigkeit, den h. Geist und das ewige Leben erwirkten; denn diese himmlischen Güter sind uns allein durch den Tod Christi erworben und müssen allein durch den Glauben empfangen werden; dennoch müssen auch gute Werke als schuldiger Gehorsam gegen Gott vorhanden sein. Gegen diese Schrift erhoben sich einmütig Amsdorf, Flacius und Gallus, jeder in einer besonderen Streitschrift. Das erschwerte Majors Stellung in Eisleben sehr; die Mansfelder Geistlichen stellten ihn zur Rede; er antwortete in einer Predigt „Sermon von Pauli Bekehrung" (gedruckt Leipzig 1553 in 4°); hier erklärte er sich (Bl. D 3) näher dahin: die Werke seien nötig, nicht um die Seligkeit zu erlangen, „sondern um die Seligkeit zu behalten und nicht wiederum zu verlieren, also hoch von nöten, daß, da Du sie nicht tust, es ein gewisses Zeichen ist, daß Dein Glaube tot und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist". Aber er befriedigte damit die Gegner nicht. Aus der Grafschaft Mansfeld hatte ihn ohnehin schon der Graf Albrecht ungehört vertrieben; aber auch in Wittenberg verfolgte ihn der Eifer der strengen Lutheraner, die ihn als verkappten Papisten fort und fort weiter bekämpften. Bemerkenswert ist Gallus' Einrede gegen den Satz Majors, daß die Seligkeit durch gute Werke erhalten werden müsse: in dieser Fassung sei der Satz mißverständlich. Auch die Mansfelder Geistlichen, die jetzt an sich nichts Anstößiges an der Absicht Majors fanden, wollten seine Redeweise doch als bedenklich vermieden sehen, weil man mit Amsdorf fürchtete, daß nach der majoristischen Lehre die Werke neben dem Glauben als Bedingung der Seligkeit aufgefaßt werden könnten. Da selbst Wittenberger Kollegen Majors seinen Ausdruck mißverständlich fanden, obgleich sie die ihm zu Grunde liegende Absicht anerkannten, so suchte Major nicht nur in seinen folgenden Schriften seine Lehre gegen Mißdeutungen zu schützen, sondern erbot sich sogar in seinem „Bekenntnis von dem Artikel der Justifikation" (Wittenberg 1558 in 4°) „dieser Worte, „„gute Werke sind zur Seligkeit von nöten"", von wegen der falschen Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie ich mich denn deren Worte schon etliche Jahre enthalten". Da die Gegner aber fortfuhren, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, so hörte trotz seines Widerrufs der Streit nicht auf. Amsdorf war es, der die gegnerische Polemik auf die Spitze trieb: er schrieb damals einen Traktat mit dem herausfordernden Titel „daß diese Propositio „„gute Werke sind zur Seligkeit schädlich"" eine rechte, wahre, christliche Propositio sei, durch die heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt. Niclas v. Amsdorf 1559. 4°". Er meinte damit die Werke, durch welche man sich Gnade und Seligkeit verdienen will, traf also Majors Lehre

überhaupt nicht; aber weil durch die Amsdorfsche These die ganze Gehässigkeit des Streites zu Tage trat, bleibt sie in diesem Zusammenhange charakteristisch. Daß sich Amsdorf für den Wortlaut seines Titels auf Luther berufen konnte, hatte seine Richtigkeit. „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (W. A. 7, S. 59, 21ff.) sagt Luther von den Opera bona, daß sie der justitia fidei „noxia" sunt, „si quis per ea praesumat justificari"; in einer Predigt am 24. Okt. 1522 (E. A. 16, 465): Die „großen Werke" der Mönche „sind uns schädlich zur Seligkeit und dem Reiche Gottes; in einer Predigt am 26. Okt. 1522 (E. A. 16, 484), Unser Glaube soll sein eine Zuversicht auf Gottes Barmherzigkeit ... Da müssen hinweg alle Werke, die tun gar nichts dazu. Die Werke sind am schädlichsten zur Seligkeit, wie ich vor gesagt habe (W. A. 10, 3 Abt. S. 373, 374, 387)[1]. Luther hatte also stets angegeben, unter welchen Umständen man von der Schädlichkeit der Werke sprechen könne; Amsdorf hatte aber in seinem Titel die Schädlichkeit schlechthin behauptet. Obgleich es daher jetzt leichter gewesen wäre, den alten Amsdorf (gest. 1565) zum Ketzer zu stempeln, so ertrugen die strengen Lutheraner die Verirrung ihres streitbaren Parteihauptes, polemisierten dagegen in gewohnter Weise gegen Major weiter. Auch auf dem Religionsgespräch zu Altenburg, das 1568 zwischen beiden Parteien, den „kurfürstlichen" und den „herzoglichen" Theologen stattfand und uns bereits aus den antinomistischen Streitigkeiten bekannt ist, wurde dieser Streitpunkt eingehend erörtert. Major hat bis an seinen Tod (gest. 1574) keinen Frieden erlebt, obgleich bei ihm doch mehr das dogmatische Ungeschick, als böser Wille den Anlaß zum Streite gegeben hatte. Flacius setzte das Zensurieren seines Gegners fort, bis auch ihm der Tod die Feder entriß (gest. 1575).

Dagegen hat Major die Genugtuung erlebt, daß einer der angesehensten lutherischen Theologen Mitteldeutschlands sich bemüht hat, seiner Lehre einen christlichen Sinn abzugewinnen; das war Justus Menius, Superintendent zu Gotha (gest. 1558). Derselbe war im Jahre 1554 neben Amsdorf, Schnepf und Stolz zum Visitator von Thüringen ernannt. Amsdorf brachte bei dieser Gelegenheit einige Bücher mit, die er als adiaphoristisch und majoristisch bezeichnete; er verlangte deshalb von den genannten Theologen, daß sie in einem öffentlichen Ausschreiben sie als irrig und unchristlich verdammten. Menius weigerte sich dessen, weil er Majors Schriften noch nicht gelesen habe und die vorliegenden Bücher auch noch nicht kenne. Darauf hin wurde er bei dem Herzoge Johann Friedrich dem Mittleren von Sachsen als Majorist angeschwärzt. Die Hetze gegen ihn steigerte sich, als er 1556 ein Büchlein „Von der Bereitung zum seligen Sterben" und eine Predigt von der Seligkeit drucken ließ. Da er hier den Anfang des vom h. Geiste in den Gläubigen gewirkten neuen Lebens für „notwendig zur Seligkeit" erklärt und dazu gelehrt hatte, daß die Seligkeit durch Sünden verlierbar sei, daher in

1. Vgl. K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, Leipzig 1905, S. 69, und Derselbe, Die Schädlichkeit der guten Werke bei Luther, Theol. Lit.-Blatt 29 (1908), Nr. 4.

reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten werden müsse (Kawerau, A. Major RE.[3] 12, 89): so griff Flacius solche Stellen auf, um ihn als Majoristen zu denunzieren. Er wurde suspendiert und einem theologischen Verhöre unterworfen. Die ganze Sache machte ihm aber solchen Verdruß, daß er, um allen Widerwärtigkeiten aus dem Wege zu gehen, eine Berufung an die Thomaskirche in Leipzig annahm. Von hier aus führte er seinen Streit gegen Flacius und Amsdorf weiter, bis er 1558 starb. Menius bekannte hierbei, daß er den Satz, die guten Werke sind nötig zur Seligkeit, weder in Predigten noch in Schriften gebraucht, daß er ihn aber auch mit Flacius und seinen Genossen nicht als ketzerisch verdammen könne und bestritt diesen seinen Gegnern den Anspruch, allein die echten Erben Luthers zu sein.

Melanchthon war in diesem Streite, merkwürdig genug, nicht direkt angegriffen worden; er suchte sich auch möglichst zurückzuhalten; doch hat er es an Ratschlägen für Major und Menius nicht fehlen lassen. Auch in einzelnen Gutachten suchte er in der strittigen Angelegenheit ein friedfertiges Verständnis herbeizuführen. In einem Gutachten (vom Dez. 1557) erklärte er, daß der Satz Majors durch die Antinomisten veranlaßt sei, weil sie rechtfertigenden Glauben und (gesetzloses) Sündenleben für vereinbar hielten (Corp. Ref. 9, 405). Er bestimmte in dem Satze „bona opera necessaria ad salutem" zunächst das „necessaria" näher, die Art der Notwendigkeit, die in dem Verhältnisse der Rechtfertigung, der guten Werke und der Seligkeit bestehe. Er unterschied in einem Judicium (1553?) necessitas meriti und necessitas causae formalis oder immutabilis ordinis divini. Jene necessitas ist selbstverständlich abzulehnen („papistae intelligunt bona opera esse meritum salutis"); dagegen bleibt die Richtigkeit des Satzes „nova oboedientia est necessaria" bestehen, nämlich auf Grund des debitum ordinatum (Corp. Ref. 8, 194). Ausführlicher in einem Gutachten an den Rat von Nordhausen am 13. Januar 1555: die Wittenberger Kirche enthalte sich des Gebrauchs der Proposition „gute Werke sind zur Seligkeit nötig", weil sie mißverständlich sei; jedenfalls ist die Deutung, als ob gute Werke die Seligkeit „verdienen", zu fliehen; denn „der Glaube muß fest allein auf dem Herrn Christo stehen, daß wir gewißlich durch ihn allein, propter eum et per eum, haben Vergebung der Sünden, Zurechnung der Gerechtigkeit, heiligen Geist und Erbschaft der ewigen Seligkeit". Auf diesem Fundament aber steht als „recht und nötig" die andere Proposition, daß „gute Werke oder neuer Gehorsam nötig ist von wegen göttlicher, unwandelbarer Ordnung, daß die vernünftige Kreatur Gott Gehorsam schuldig ist und dazu erschaffen und jetz- und wiedergeboren ist, daß sie ihm gleichförmig werde" (Corp. Ref. 8, 409ff.). Ebenso deutlich in einem Gutachten an den Rat von Schweinfurt vom 13. Nov. 1559: „Plane dico, me non uti hac phrasi „„Bona opera sunt necessaria ad salutem"". Sed has propositiones adfirmo veras esse, et propie, sine sophistica sic dici: Nova obedientia est necessaria, vel Bona opera sunt necessaria, quia Deo debetur obedientia ... et quia regenerationem seu conversionem accepto spiritu sancto necesse est sequi congruentes motus spiritui sancto.... Item fateri necesse est,

justitiam bonae conscientiae necessariam esse. Et vocabula Debitum et Necessitas significant ordinem sapientiae et justitiae Dei, non significant violentiam seu metu extortam obedientiam" (Corp. Ref. 9, 969). In dem schon oben zitierten Gutachten vom Dez. 1557 fügt er als Grund für die Notwendigkeit des neuen Gehorsams (als identisch mit dem ordo divinus) „die Folge causae et effectus" hinzu: der H. Geist wird in das Herz gegeben; als Wirkung beginnt der neue Gehorsam. Dieser effectus ist also ein nötiges Ding; gleichwohl bleibt die Propositio, daß wir allein durch Glauben vor Gott gerecht und Erben der ewigen Seligkeit sind. Amsdorfs These dagegen „gute Werke sind schädlich zur Seligkeit" erklärt er für eine „unflätige Rede". (Corp. Ref. 9, 407. Vgl. seine Gutachten v. 4. März 1558 C. R. 9, 473ff. u. den von ihm redigierten Frankfurter Rezeß v. 18. März 1558 C. R. 9, 496ff.)

Überblicken wir den ganzen Verlauf des Streites, so ergibt sich, daß Major sowohl als auch Menius nicht daran gedacht haben, dem Glauben seine rechtfertigende Bedeutung zu rauben, sondern daß sie nur die Tendenz verfolgten, im bewußten Gegensatz gegen antinomistischen Libertinismus den unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem rechtfertigenden Glauben und dem neuen Leben hervorzuheben. Die Tendenz bezog sich also auf einen Hauptpunkt der evangelischen Heilsordnung, wenn auch die von Major zu Anfang aufgestellte Formel zu Mißverständnis Anlaß bot. Es war daher nur natürlich, daß die Konkordienformel zu dieser Streitfrage Stellung nahm. Sie tat es im 4. Artikel „De bonis operibus" mit wesentlicher Benutzung der Richtlinien, die Melanchthon in seinen Gutachten gezeichnet hatte.

Die Augsburgische Konfession hatte in ihrem 6. Artikel gelehrt, „quod fides illa debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere propter voluntatem Dei, non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri". Diese Anschauung von der Notwendigkeit der guten Werke als Früchten des Glaubens setzt das Bekenntnis voraus und führt die kirchliche Erkenntnis auf Grund der Erfahrungen im majoristischen Streite in gesunder Weise weiter. Die K.-F. lehrt einleitend 1) daß nach Gottes Willen und Verordnung die Gläubigen in guten Werken wandeln sollen; daß gute Werke aber nicht die seien, die jeder in guter Meinung sich selbst ausdenkt oder die nach Menschensatzungen geschehen, sondern die Gott selbst in seinem Worte vorgeschrieben und befohlen hat; 2) daß rechtschaffene gute Werke nur von solchen Personen vollbracht werden, die durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den h. Geist erneuert sind; 3) daß die guten Werke der Gläubigen trotz ihrer Unvollkommenheit Gott gefallen, weil ihm ihre Personen genehm sind; 4) daß „Mutter und Ursprung" aller guten Werke der Glaube sein muß. Nach dieser Einleitung geht die K.-F. auf die im vorgenannten Streite aufgeworfene Frage nach der Notwendigkeit oder Freiwilligkeit der guten Werke näher ein. Notwendigkeit bedeutet hier nicht Zwang (nicht necessitas coactionis), sondern die Ordnung des unwandelbaren Willens Gottes, dessen Schuldner wir sind (necessitas ordinis ac debiti nostri). Indem wir unsere Schuldigkeit, die nova obedientia, mit freiem Willen leisten, kann man, wohlver-

standen, auch von Freiwilligkeit der guten Werke sprechen; Notwendigkeit und Freiwilligkeit heben sich dabei also nicht auf, sondern harmonieren innerlich mit einander. Es darf also niemand auf den Gedanken kommen, als ob es in der Willkür der Gläubigen stünde, gute Werke zu tun oder aber zu unterlassen. Ferner ist daran zu erinnern, daß die Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung gezogen und eingemengt werden dürfen, da Rechtfertigung und Beseligung nach der Lehre des Apostels Paulus allein der Gnade Gottes und dem Verdienste Christi zuzuschreiben ist. Auch darf nicht gelehrt werden, daß die guten Werke den Zweck haben, die Seligkeit zu bewahren (salutem conservent), damit sie nicht verloren gehe; denn Paulus gibt (Röm. 5) dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnade, sondern auch, daß wir in der Gnade stehen und uns rühmen der zukünftigen Herrlichkeit. Aus Gottes Wort ist offenbar, daß der Glaube das eigentliche und einzige Mittel ist, durch welches Gerechtigkeit und Seligkeit (justitia et salus) nicht allein empfangen, sondern auch von Gott bewahrt wird, so ist die majoristische These „bona opera necessaria ad salutem" zu verwerfen. Die sorgsame Art aber, wie man das Für und Wider dabei abgewogen hat, beweist, daß man der gut evangelischen Tendenz Majors alle Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte. Kategorisch dagegen wird Amsdorfs Gegenthese abgefertigt. Schädlich wären gute Werke, wenn man sie für verdienstliche Leistungen halten und seine Seligkeit davon abhängig machen wollte. Daraus folgt aber keineswegs, daß man ohne weiteres (simpliciter et nude) behaupten dürfe, gute Werke seien zur Seligkeit schädlich. Von den Gläubigen fordert sie ja Gott, und so werden sie zu Kennzeichen ihrer Seligkeit (indicia aeternae salutis, nach Phil. 1, 20). Die Amsdorfsche Proposition wird daher als falsch und ärgerlich verworfen: durch sie werde Zucht und Ehrbarkeit wankend gemacht und ein rohes epikureisches Leben eingeführt und befestigt. Die Christen sollen aber nicht von guten Werken abgehalten, sondern vielmehr mit größtem Fleiß dazu ermahnt und angehalten werden. In der Kirche Christi soll man also diese These nicht dulden und nicht verteidigen. So wird das paulinische Sola fide-Prinzip deutlich aufrecht erhalten oder „Anfang, Mittel und Ende" unsers Heils „allein dem Glauben zugeschrieben" und doch zugleich der unaufhörliche Zusammenhang der Heiligung mit der Rechtfertigung sicher gestellt. Es ist die evangelisch-religiöse Betrachtung der Heiligung als des durch den göttlichen Geist gewirkten neuen Gehorsams der Wiedergeborenen. Daß diese Betrachtung zu Recht besteht, wird durch die religiöse Erfahrung auf evangelischer Seite bestätigt. Eine andere Frage ist die, ob für die ethische Betrachtung des christlich-sittlichen Lebens die Methode der K.-F. genügt. Da setzt seit A. Ritschl die Kritik mit der Bemerkung ein, daß die reformatorische Theologie die richtige Wertung der „guten Werke" nicht gefunden hätte. Hier baut A. Ritschl die Andeutungen der Augsburgischen Konfession gegen den status perfectionis des Mönchtums zu einer Lehre von der christlichen Vollkommenheit aus und gewinnt so ein Lehrstück, welchem man aus Scheu vor katholisierenden Mißverständnissen im XVI. Jahrhundert keine Pflege hat angedeihen lassen, obgleich Melanchthon a. a. O. dazu sehr

brauchbare Gesichtspunkte aufgestellt hatte. Doch diese Betrachtungsweise gehört in eine Geschichte der protestantischen Ethik. Die K.-F. hatte jedenfalls das religiöse Interesse an den „guten Werken" trefflich gewahrt; sie wollte jedenfalls nichts anderes als was Luther in dem Satze angedeutet hatte: „Fides sola justificat, sed non est sola"[1] d. i. solitaria, sondern der Glaube steht von Anfang an und immer in unauflöslichem Zusammenhange mit dem neuen Gehorsam.

Während dieser Streit noch in vollem Gange war, richteten strenge Lutheraner ihre Angriffe gleichzeitig gegen ein Hauptstück der Melanchthonischen Theologie selbst, indem sie Melanchthons Lehre von der Mitwirkung des menschlichen Willens mit den göttlichen Gnadenwirkungen im Vorgange der Bekehrung aufs heftigste bekämpften; die Gegner stempelten diese Lehrweise als „Synergismus", und so treten wir ein in die Betrachtung des „synergistischen" Streites und seines dogmatischen Ertrages in der Konkordienformel.

§ 127. Der synergistische Streit.

Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matth. Flacium Ill. et Victorinum Strigelium Vinariae 1560 habita. Anno 1563. 4°. — C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum. Lib. V. Francof. 1598. — F. H. R. Frank, Theologie der Konkordienformel Bd. I. Erl. 1858. — Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. Leipzig 1863. — W. Preger, M. Flacius Bd. 2. Erl. 1861. — G. Kawerau, Art. „Synergismus", RE.³ 19, 229 ff.; Art. „Strigel" RE.³ 19, 97 ff.; Art. „Flacius" RE.³ 6, 82; Art. „Philippisten" RE.³ 15, 322 ff. Die oben (S. 501) zitierten Schriften von Galle und Herrlinger zur Theologie Melanchthons. — Flotow, De synergismo Melanchthonis, Vratisl. 1867. — E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung. Tübingen 1905. — Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 489 ff.

In seinen jungen Jahren hatte sich Melanchthon Luthers religiösem Monergismus und Prädestinatianismus rückhaltslos angeschlossen, wie wir schon oben aus seinen Loci communes von 1521 ersahen: Der menschliche Wille unfrei; alles geschieht nach göttlicher praedestinatio; der Glaube die Tat Gottes im Menschen. Seit dem Streite Luthers mit Erasmus weicht Melanchthon allmählich von dieser Position zurück, indem er in seinem Kommentar zum Kolosserbriefe (Scholia in ep. Pauli ad Col.) 1527 seinen bis dahin gelehrten Determinismus der Prädestinationslehre aufgab. Im Kommentar zum Römerbrief 1532 lehrte er den Universalismus der Gnade. In der zweiten Hauptausgabe der Loci aber von 1535 verbreitet er sich mit voller Klarheit über die Bekehrung. Er will den Menschen für seinen Heilsstand verantwortlich machen. Der menschliche Wille verliert auch durch die Erbsünde nicht die Fähigkeit, sich zu entscheiden, wenn Reizungen an ihn herantreten; das Willensvermögen „produziert aus sich nichts Neues; aber es nimmt Stellung zu dem, was sich ihm naht" (Kawerau). Wenn der Mensch das Wort Gottes hört und der h. Geist in seinem Herzen geist-

1. Schlüsselburg a. a. O. 183.

liche Affekte erzeugt, so kann der Wille zustimmen oder aber auch sich dagegen wenden. So kommt Melanchthon zu seiner seitdem stereotypen Formel, daß es drei konkurrierende Causae im Vorgange der Bekehrung gebe, Verbum Dei, Spiritus Sanctus und humana voluntas non sane otiosa sed repugnans infirmitati suae (Corp. Ref. 21, 276). Oder wie er in der letzten Ausgabe der Loci (1559) schreibt: „Hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus Sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu Sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa" (Corp. Ref. 21, 658). Der ethische Beweggrund Melanchthons war durchaus achtungswert; die Formulierung seiner These aber unglücklich; denn göttliches Wirken und menschliche Stellungnahme dazu darf nicht in der Form einer Addition coordinierter Faktoren gedacht werden; die Abhängigkeit des Menschen von Gott, die einen notwendigen Bestandteil evangelischer Frömmigkeit bildet, wird dadurch geschädigt: ihre „Schlechthinnigkeit" hört geradezu auf. Auch hat die synergistische Lehrweise eine bedenkliche Verwandtschaft mit der vulgär-katholischen, die aus dem Semipelagianismus stammt; denn obgleich M. jegliche Verdienstlichkeit der Synergie des menschlichen Willens leugnet und das Sola-Fide-Prinzip theoretisch festhält, bedient er sich doch häufig einer semipelagianisierenden Ausdrucksweise, wie des oft wiederkehrenden „adjuvari" des menschlichen Willens durch den h. Geist, wodurch die Kräfte des Menschen im Zustande vor seiner Bekehrung erheblich überschätzt erscheinen. Diese synergistische Lehrweise ging in das Leipziger Interim über: „Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigener Werke . . . gleichwohl wirket der barmherzige Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zeucht ihn also, daß sein Wille auch mit wirket, so er in verständigen Jahren ist. Denn ein solcher Mensch empfähet die Wohlthaten Christi nicht, wo nicht durch vorgehende Gnade der Wille und das Herz bewegt wird, daß er vor Gottes Zorn erschrecke und einen Mißfallen habe an der Sünde. Denn dieweil die Sünde Feindschaft zwischen Gott und den Menschen machet, . . . so kann niemand zum Thron der Gnaden und Barmherzigkeit treten, so er sich nicht durch rechte Reue von den Sünden wendet" (Bieck, Das dreifache Interim. Leipzig 1721, S. 362 f.). Es wäre also in den interimistischen Streitigkeiten für die strengen Lutheraner ein Leichtes gewesen, den Streit auch auf das Lehrstück vom freien Willen des Menschen auszudehnen. Man hielt aber auf dieser Seite an sich, bis 1555 einer der Miturheber des Leipziger Interims, D. Joh. Pfeffinger, Professor und Superintendent in Leipzig, in zwei akademischen Disputationen Melanchthons Lehre vom freien Willen im Zusammenhange erörterte. Wenn der h. Geist durch das Wort Gottes den Menschen beeinflußt, so tritt auf dessen Seite der zustimmende Wille als Faktor der Bekehrung in Wirksamkeit. Die Ursache, warum die Einen zustimmen, die Anderen nicht, muß in uns selbst liegen. („Propositiones de libero arbitrio. D. Joh. Pfeffinger. Lips. 1555. 4°".)

Die Thüringer Theologen, die es als ihre Hauptaufgabe ansahen, das echte Luthertum gegen die Verunstaltung desselben durch die Philippisten zu schützen, nahmen schon Anfangs 1556 Stellung gegen Pfeffingers Lehre, und der Weimarer Hofprediger Johann Stolz verfaßte 110 Thesen gegen sie; zu einer öffentlichen Bekämpfung dieser dogmatisch recht verwickelten Materie kam es aber erst im Jahre 1558, und zwar übernahm der greise Amsdorf auch hier wieder die Führung, indem er gegen Pfeffinger und damit auch zugleich gegen Melanchthon eine seiner heftigsten Streitschriften ausgehen ließ. Sie hat den Titel „Öffentliche Bekenntnis der reinen Lehre des Evangelii und Confutatio der jetzigen Schwärmer durch Nicl. von Amsdorf. Jena 1558. 4°". Hier wirft er der neuen Rotte vor: sie behaupte ganz frech und vermessen, daß der Mensch aus natürlichen Kräften seines freien Willens sich zur Gnade schicken und bereiten könne, daß ihm der h. Geist gegeben werde; gerade so, wie es auch die gottlosen Sophisten Thomas von Aquino, Scotus und ihre Schüler behauptet hätten. Gleichzeitig erschienen Stolz' Thesen im Druck: „Joh. Stolzii Refutatio propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio cum praefatione M. Joh. Aurifabri (1558. 4°)", und Flacius, jetzt Professor an der neu gestifteten Universität Jena, veröffentlichte gewissermaßen als Programm der dortigen theolog. Fakultät gegen die Wittenberger und Leipziger, seine „Refutatio propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio" und Disputatio Jenensis de libero arbitrio cum sua defensione et contrariorum sophismatum resolutione (Jen. 1558. 4°"). Flacius griff hier auf gelegentliche Sätze Luthers zurück und behauptete, daß im Vorgange der Bekehrung der Mensch sich völlig passiv („mere passive") verhält. Ganz richtig werde er dabei mit einem Block („truncus") verglichen; ja noch schlimmer sei er als ein Block; denn er verhalte sich Gott gegenüber sogar feindlich („hostiliter erga Dei operationem"). Der natürliche Mensch ist „ad imaginem Satanae transformatus". Bekehren muß ihn also Gott allein. „Quomodo enim non solius Dei opus nostra conversio esset, nostra diabolica malitia carnis aut liberi arbitrii non tantum non cooperante . . . sed etiam reluctante et repugnante?" So schildert Flacius ein Sündenverderben, bei dem man zweifeln muß, ob es noch eine Erlösungsfähigkeit des Menschen gibt. Pfeffinger erwiderte Amsdorf: „Antwort D. Joh. Pfeffingers auf die öffentliche Bekenntnis ꝛc. Nic. v. Amsdorf (Wittenberg 1558. 4°)" und legte seinen Synergismus unumwunden, ausführlich und deutlich dar, den „Rädelsführer" Flacius nur gelegentlich erwähnend. Pfeffingers Meinung war offenbar, daß nicht bloß der wiedergeborene, sondern schon der natürliche Wille des Menschen die Fähigkeit besitze, dem göttlichen Geiste zu gehorchen oder aber ihm zu widerstreben. (Exzerpte bei Planck a. a. O. 4, 576 ff.) Disputationen, die auf den beteiligten Universitäten, Jena einerseits, Wittenberg und Leipzig andrerseits, über den freien Willen gehalten wurden, verbitterten die Parteien immer mehr. Da riet Flacius seinen neuen Landesherren, den sächsischen Herzögen, durch eine neue Bekenntnisschrift alle unlutherischen Häresieen zu verbieten, woraus sich als natürliche Folge ergab, daß deren hartnäckige Anhänger vertrieben werden mußten. Der regierende Herzog Johann Friedrich der Mittlere

ging darauf ein und ließ durch Jenenſer Theologen ein Konfutationsbuch ausarbeiten, das, nachdem es durch Vermittlung von Flacius verſchärft war, unter dem Titel „Illustrissimi Principis ac Domini, Dom. Jo. Friderici secundi, suo ac fratrum . . . nomine, solida et ex verbo Dei sumpta Confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum, hoc tempore . . . ingruentium et grassantium (Jenae 1559. 4°)“ erſchien. In neun Abſchnitten werden die Irrtümer Servets, Schwenckfelds, der Antinomiſten, Anabaptiſten, Zwinglis, der Synergiſten, Oſianders ſamt Stancaros, Majors und der Adiaphoriſten widerlegt. Uns intereſſiert hier nur der ſechſte Abſchnitt, der die „Confutatio corruptelarum in articulo de libero arbitrio sive de viribus humanis“ enthält. Die ſynergiſtiſche Lehre von der Kooperation des natürlichen Willens des Menſchen im Vorgange der Bekehrung wird als „Verwerfung der Gnade“ geſtempelt und dagegen die flacianiſche Anſchauung aufgeſtellt. („Naturam humanam . . . prorsus a Deo aversam eique inimicam et tyrannidi peccati ac Satanae subjectam esse“ . . . . Homini non renato impossibile esse, intelligere aut apprehendere voluntatem Dei in verbo patefactam, aut sua ipsius voluntate ad Deum se convertere, boni aliquid velle aut perficere“ Blatt 34. „Voluntas nostra Dei oboedientiam aut ad bonum eligendum prorsus exstincta et depravata est. Blatt 35.) Daß aus dieſer Anthropologie in der Gotteslehre die unbedingte Vorherbeſtimmung folgt, wurde zwar nicht von Flacius, wohl aber von anderen ſtrengen Lutheranern wie Amsdorf, Wigand, Tilemann Heßhuſen zugegeben[1], mag aber hier vorläufig zurückgeſtellt bleiben, da wir bei dem eigentlichen Thema des Streites verweilen müſſen. Denn es trat die Überraſchung ein, daß einer der Jenenſer Theologen, der Profeſſor Victorin Strigel, ſelbſt den Synergismus verteidigte und dadurch dem Streite eine ganz neue Wendung gab.

Nachdem am Anfange des Jahres 1559 das Konfutationsbuch erſchienen war, weigerte ſich der Jenaer Paſtor Hügel (Hugelius), es von der Kanzel zu verleſen; Strigel aber übergab dem Herzoge eine Vorſtellung gegen das

1. Amsdorf: Sententia Nicolai Amsdorfii, de declaratione Victorini Strigelii, Anno 62, 24. Junii bei Schlüſſelburg a. a. O. Lib. 5, p. 547: „Non est nisi unus modus agendi Dei cum omnibus creaturis; agit enim tantum per suum velle et nolle . . . Ideo cum homine quoque agit solo suo velle, nolle et dicere . . . Quare eodem modo cum homine volente et intelligente agit Deus, quemadmodum cum omnibus creaturis reliquis, lapide et trunco, per solum suum velle et dicere . . . (548): Sicut lapides et trunci sunt in potestate Dei, ita et eodem modo voluntas et intellectus hominis sunt in voluntate Dei, ut homo nihil prorsus velle et eligere possit nisi id quod vult et dicit Deus, sive ex gratia sive ex ira, derelinquens eum in manu consilii ejus“. – Wigand: Solutiones ad paralogismos Synergistarum bei Schlüſſelburg a. a. O. Lib. 5, p. 228: „Alia sunt arcana Dei . . . .; recondita Dei judicia sunt, quare Paulum convertat, Caipham non convertat, Petrum labentem recipiat, Judam relinquat in desperatione“. – Hesshusius, Confutatio argumentorum, quibus synergistae suum errorem . . . defendere conantur, bei Schlüſſelburg a. a. O. Lib. 5, p. 320: „Hoc respectu Deus non vult, ut omnes salventur; non enim omnes elegit“.

Buch und bat um Schonung seines Gewissens; vorher hatte er schon in Vorlesungen Flacius, den Erfinder einer neuen Theologie, der nur aus Ehrgeiz die Wittenberger bekämpfe, heftig angegriffen, und Flacius hatte erwidert mit der Anklage, daß Strigel eine philippistische Partei im Lande stifte. Das Schlagwort zündete bei Hofe. Nachdem Strigel erfolglos zum Schweigen aufgefordert war, wandte der Herzog Gewalt an. Durch eine abgesandte Abteilung Soldaten ließ er am 27. März, in der Frühe des zweiten Ostertages, Hügel und Strigel gefangen nehmen; sie wurden auf der Feste Grimmenstein bei Gotha interniert; angeblich sollte nur ihre Flucht nach Kursachsen dadurch verhindert werden, tatsächlich wollte man sie aber vorläufig — mundtot machen. Erst durch Verwendung einflußreicher Persönlichkeiten wurden die Gefangenen am 5. September nach Jena entlassen. Während Strigel vom Lehramt vorläufig suspendiert blieb, wurde im Frühjahr 1560 die flacianische Partei durch die Berufung von Wigand und Judex aus Magdeburg in die theologische Fakultät erheblich verstärkt, nachdem vorher schon ihr Gesinnungsgenosse Simon Musäus auf Verwendung von Flacius nach Jena geholt worden war. Die flacianische Partei fühlte sich in ihrer Macht; aber von auswärts fehlte es nicht an Äußerungen des Unwillens über die Vorgänge in Thüringen. Unter solchen Umständen willigte der Herzog in die Abhaltung einer öffentlichen Disputation, zumal die Flacianer selbst sie wünschten, offenbar, weil sie sich sicher fühlten und des zu erwartenden Sieges gewiß waren. Das ist der Anlaß zur Abhaltung der Disputation zu Weimar, die am 2. August 1560 im Saale des alten Schlosses in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofes und einer großen Zahl anderer Zuhörer unter dem Vorsitze des Kanzlers Brück des Jüngeren begann. Unter den Fragen, die zur Diskussion standen, wurde nur die nach dem freien Willen („de libero arbitrio") besprochen. Strigel vertrat hier den Synergismus Melanchthons. Er bediente sich zur Beweisführung eines Bildes vom Magneten, der, wenn er mit Zwiebelsaft bestrichen wird, seine Anziehungskraft verliert, aber doch Magnet bleibt; wenn er dann mit Bocksblut bestrichen werde, so erhalte er die Anziehungskraft wieder. So steht es mit dem Menschen, dessen Wille durch die Erbsünde gehindert wird, das Gute von sich aus zu beginnen, aber in der Bekehrung durch den Sohn Gottes geheilt in Aktion tritt (Disp. p. 16), und so wiederholt Strigel die melanchthonische Formel „Concurrunt in conversione haec tria: Spiritus Sanctus movens corda, vox Dei, voluntas hominis, quae voci divinae assentitur" (Disp. p. 3 u. 34)[1]. Flacius aber prägte aus Opposition dagegen seine uns schon bekannte Anthropologie bis zu der gegenteiligen Verirrung, daß die Erbsünde die Substanz des natürlichen Menschen sei (Preger 2, 199 ff.

1. „Der Fehler Strigels besteht im Grunde genommen darin, daß er der richtigen Empfindung von der persönlichen Art der Bekehrung nicht den richtigen Ausdruck zu geben verstand, indem die natürliche formale Freiheit sich ihm unter der Hand verwandelte in die ethische materiale Freiheit; daher vermochte er nicht, den Grund und Anfang der Bekehrung schlechthin in Gott zu verlegen". R. Seeberg, Dogmengesch. II, 356.

322 ff. Kawerau, RE.[3] 19, 99). Nach 13 Sitzungen, die jedesmal 2 – 3 Stunden Vor- und Nachmittags gedauert hatten, wurde das Geſpräch am 8. Auguſt – ohne Entſcheidung – abgebrochen und beiden Teilen Schweigen auferlegt. Der Hof mußte alſo zu der Erkenntnis gekommen ſein, daß Flacius doch nicht ohne weiteres im Recht ſei. Da aber von deſſen Seite immer weiter geſchürt wurde, während gewichtige Stimmen von auswärts zum Frieden mahnten, ſo entſchloß ſich der Herzog, durch einen Gewaltſtreich Ruhe herzuſtellen und trieb im Dezember 1561 die Flacianer aus dem Lande. Aber auch Strigel verließ im nächſten Jahre freiwillig die Stätte ſeiner trübſten Lebenserfahrungen, ging als Profeſſor nach Leipzig, ſpäter nach Heidelberg, wo er 1569, erſt im 45. Lebensjahre ſtarb. Trüber geſtaltete ſich der Lebensgang ſeines Hauptgegners. Von 1562 an führte Flacius mit ſeiner kinderreichen Familie ein Wanderleben voll Unruhe und Not, im theologiſchen Streite verfeindet mit aller Welt, unermüdlich die polemiſche Feder führend, dabei in ſolider Gelehrſamkeit nach Melanchthons Tode alle lutheriſchen Zeitgenoſſen überragend, ſo daß er der proteſtantiſchen Kirchengeſchichtsſchreibung epochemachend neue Bahnen wies und die bibliſche Schriftwiſſenſchaft auf hiſtoriſche Baſis ſtellte – es ſei nur an die „Magdeburger Centurien" (1559 – 1574) und an ſeine Clavis Scripturae Sacrae (1567) erinnert. So wirkte er raſtlos, bis er, erſt 55 Jahre alt, 1575 in Frankfurt a. M. ſtarb. Seine antimelanchthoniſche Anthropologie hatte er 1567 in einem der Clavis Scripturae S. angehängten Traktate De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia abſchließend vorgetragen: die Erbſünde die Subſtanz des natürlichen Menſchen; nicht wie Strigel behauptet hatte, bloß Accidenz des Willens. Selbſt im Kreiſe ſeiner lutheriſchen Geſinnungsgenoſſen fand er aber für ſeine Formel faſt gar keinen Anklang; nicht bloß die Braunſchweiger Theologen Mörlin und Chemnitz, ſondern ſelbſt die alten Streitgenoſſen Wigand, Gallus, Heßhuſen hielten mit ihrem Gegenſatze gegen ihn nicht zurück[1].

Die Konkordienformel mußte ſich natürlich mit dieſer Streitfrage ausführlich beſchäftigen; ſie tat es in zwei Artikeln, indem ſie die Diskuſſion über die Erbſünde und die über den freien Willen geſondert anſtellte. Sie beginnt im I. Artikel mit der Erbſünde und weiſt zunächſt, nachdem ſie die Streitfrage feſtgeſtellt, auf die Wichtigkeit der Lehre von der Erbſünde hin: je mehr ſie, der h. Schrift gemäß, von allen pelagianiſchen und manichäiſchen Irrtümern frei gehalten wird, deſto beſſer wird das Verdienſt Chriſti und die Gnadenwirkung des h. Geiſtes erkannt, auch Gott dem Schöpfer Ehre gegeben, indem man die Schöpfertätigkeit Gottes am Menſchen und deſſen durch die Sünde verderbten Zuſtand recht unterſcheidet. Die K.-F. erkennt den Unterſchied von Tatſünden („actualia delicta") und Erbſünde („peccatum originis") an, beſchäftigt ſich aber vorwiegend mit der letzteren. Die

1. Joh. Wigand, Propositiones de peccato. Jenae 1570. 4°. – Derſelbe, De monstris novis et foecundis in doctrina de peccato commonefactio. Jenae 1571. 4°. – Heshusius, Epistola ad M. Flacium Ill. de controversia an peccatum originis sit substantia. Jenae 1570. 4°.

Erbsünde ist ein ererbter Krankheitszustand („hereditarius morbus"), der die ganze Natur des Menschen verderbt hat und (im Anschluß an Conf. Aug. 2) „vor allen Dingen wahrhaftig für Sünde soll gehalten und erkannt werden", ja für die Wurzel („principium") aller wirklichen Sünden, oder, um mit Luther zu sprechen, für die „Natur- und Personsünde", gleichsam ein geistlicher Aussatz, der den Menschen nach seiner Natur- und Personseite vergiftet hat. Auch in bezug auf die Anrechnung dieses sündhaften Zustandes schließt sich die K.-F. dem 2. Artikel der Conf. Aug. an: sie lehrt (575, § 6) ohne jeden Umschweif den Schuldcharakter desselben. „Propter hanc corruptionem . . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur, ita ut natura filii irae, mortis et damnationis mancipia simus, nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur et servemur". Dabei wiederholt die K.-F. den Grundgedanken von Conf. Aug. Art. 19, daß Gott nicht „Auctor peccati" sei, weder was den Anfang der Sünde noch ihre Fortpflanzung betrifft. Die Fortpflanzung wird fast traducianisch gelehrt (575, 7): „una cum natura, quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit, peccatum originale per carnalem conceptionem et nativitatem a patre et matre (ex semine per peccatum corrupto) propagatur". Auch aus der Apologie der Augsburgischen Konfession und aus den Schmalkaldischen Artikeln werden die einschlagenden Ausführungen herangezogen, um so in historischer Kontinuität mit den älteren Bekenntnissen die eigene Entscheidung zu treffen. Diese richtet sich einerseits gegen alle pelagianischen und pelagianisierenden, andrerseits gegen alle manichäischen und verwandte Auffassungen des Menschen in bezug auf die Sünde. Namen der kritisierten Lehrer werden auch hier nicht genannt, da es den Verfassern der K.-F., ihrer Gepflogenheit nach, lediglich auf die darzustellende Lehre, nicht auf deren Vertreter, ankam. Aber man gewinnt den Eindruck, daß der Auseinandersetzung mit der flacianischen Anschauung, jedenfalls im ersten Artikel, der breiteste Raum gewidmet ist.

Ein manichäischer Irrtum sei die Behauptung, daß die Erbsünde etwas Wesentliches an der menschlichen Natur nach dem Fall sei (quiddam essentiale, aliquod malum substantiale, hominis corrupti propria essentia, 579); sie ist doch nur als „Verderbung" (corruptio), wenn auch als „gräuliche" und „schreckliche" aufzufassen (575). „Non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis et ipsum originale peccatum." Wie am Aussätzigen der Leib und der Aussatz nicht ein und dasselbe sind, so müsse man am empirischen Menschen die Natur und die Erbsünde unterscheiden. „Discrimen retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat" (580). Der manichäische Irrtum widerstreite den Artikeln des christlichen Glaubens von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Gott ist nämlich der Schöpfer des Menschen auch nach dem Fall; wäre nun der empirische Mensch die Sünde selbst, so wäre Gott der Urheber der Sünde. Der Erlöser ferner ist, seiner menschlichen Natur nach, eines Wesens mit uns (nobis, fratribus suis, consubstantialis); indem er unsere Natur, aber nicht die Erb-

sünde annahm (Hebr. 2, 14), ist erwiesen, daß beide unterschieden werden müssen. Der Artikel von der Heiligung endlich lehrt, daß Gott den Menschen von der Sünde reinigt; der Mensch und die Sünde müssen also auseinander gehalten werden. Den Menschen nimmt Gott um Christus willen zu Gnaden auf, die Sünde aber haßt er in alle Ewigkeit. Die Paradoxien der modernen Manichäer, d. i. der Flacianer, werden dabei als unchristlich und abscheulich abgetan. Auch gegen die christliche Lehre von der Auferstehung streitet die abzuweisende Anschauung; denn wenn die Erbsünde zur Substanz der menschlichen Natur gehörte, dann müßte sie auch am jüngsten Tage mit auferstehen und auch im ewigen Leben den Auserwählten anhaften und in ihnen bleiben. Entschiedener konnte wohl der flacianische Irrtum nicht abgewiesen werden. Um aber gerecht zu sein, verurteilt die K.-F. auf der andern Seite ebenso streng jede Form des Pelagianismus. Wenn die Erbsünde nur für ein accidens an der menschlichen Natur erklärt wird, so soll sie dadurch nicht „verkleinert" werden; das sündliche Verderben des empirischen Menschen wird vielmehr in Ausdrücken, welche die Luthers noch überbieten, beschrieben als ein Zustand, in welchem der Mensch „vor Gott geistlich todt und zum Guten mit allen seinen Kräften erstorben sei" (homo coram Deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane emortuus 587, 61). Verworfen werden demnach die entgegen stehenden Lehren der alten und neuen Pelagianer (577), sei es, daß sie jede Verderbung unserer Natur durch die Erbsünde überhaupt leugnen, sei es, daß sie die bösen Lüste überhaupt nicht für Sünde, sondern nur für anerschaffene wesentliche Eigenschaften der Natur halten, oder aber, daß die empirische Menschennatur auch nach dem Falle in geistlicher Beziehung für gut und rein, für vollkommen und unversehrt betrachtet wird. Andere auf dieser Seite leugnen zwar die Erbsünde nicht, halten sie aber nur für einen äußerlichen, unwesentlichen Makel, für eine Verderbung von nur zufälligen Momenten an der Menschennatur, so daß diese nichtsdestoweniger in geistlicher Beziehung ihre Güte und Kraft behalte. Wieder Andere — und damit wird besonders Strigel getroffen — halten die Erbsünde nur für ein äußeres Hemmnis der noch immer vorhandenen natürlichen geistlichen Kräfte (externum quoddam impedimentum spiritualium bonarum virium), wobei zur Illustration das Strigelsche Beispiel vom Magnet und dem Zwiebelsaft ausdrücklich herbeigezogen wird. Endlich werden alle anderen ähnlich gerichteten Lehrer verworfen, die der empirischen Menschennatur nach dem Falle dennoch etwas Gutes, wie gering es auch sei, zuschreiben, nämlich die Fähigkeit, in geistlicher Beziehung etwas anzufangen, zu wirken oder mitzuwirken („capacitatem, in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi" 578). Damit stehen wir vor der Hauptfrage, die im synergistischen Streite aufgeworfen war, und zu der die Lehre von der Erbsünde nur die Voraussetzung bildet: wie verhält sich der natürliche, noch unwiedergeborene sündliche Mensch im Vorgange der Bekehrung? Die Antwort gibt der zweite Artikel der K.-F.

Sie unterscheidet einen vierfachen Status liberi arbitrii, 1) den freien Willen im Urzustande des Menschen, vor dem Falle, 2) den freien Willen

nach dem Falle in äußerlichen Beziehungen (in rebus externis), 3) den freien Willen nach dem Falle im Vorgange der Bekehrung, also in geistlicher Beziehung, 4) den freien Willen, nachdem er durch den h. Geist wiedergeboren ist. Die K.-F. schränkt die Streitfrage lediglich auf den dritten Punkt ein, wo es sich um den noch unwiedergeborenen Willen des empirischen Menschen in geistlicher Hinsicht im Vorgange der Bekehrung handelt. Da lehrt die K.-F. die gänzliche Erstorbenheit des natürlichen unwiedergeborenen Willens. „Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso, tamquam ex semet ipso) possit". Vielmehr ist der natürliche freie Wille nur noch zu dem fähig, was Gott mißfällt und zuwider ist (589, 7). Die Bekehrungsmöglichkeit des Menschen wird aber nicht geleugnet. „Humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus et particulam aliquam legis tenet" (Röm. 1, 19ff.). „Deus voluit, ut miserrima ex lapsu hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieret et esset" (593, 22). Der Mensch hört auch nach dem Falle nicht auf, eine „vernünftige Kreatur" zu sein (593, 19; 602, 59). Aber an sich betrachtet, in Hinsicht auf seine eigene Kraft, da gleicht der unwiedergeborene Mensch in der Tat einem Stock oder Block oder Thon, ja ist noch schlimmer als ein Block, wegen seiner gottwidrigen Widerspenstigkeit. „Antequam homo per Spiritum S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest nec plus quam lapis, truncus aut limus [est]. . . . Et hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus" (594, 24; 602, 59). Denn ein Stein oder Block widerstrebt nicht, der sündige unwiedergeborene Mensch aber tut das, ist also viel ärger. Der Ausdruck „truncus" und „lapis" ist seitdem bis in die Gegenwart hinein beanstandet worden; aber man muß bedenken, daß auch die h. Schrift von einem „steinernen" Herzen redet Ezech. 11, 19; 36, 26, und daß Luther in der Erklärung des 90. Psalms (1534) den Menschen in seinem empirischen Zustande mit der Salzsäule, in die Loths Weib verwandelt wurde (1. Mos. 19), vergleicht und in göttlichen und geistlichen

Sachen geradezu einen Klotz und Stein nennt[1]. Man muß ferner erwägen, daß die Ausdrücke der Bildrede angehören und es sich nur fragen kann, welchen Sinn das Bild haben soll. Da kann kein Zweifel sein, daß dem empirischen menschlichen Willen jede Ursächlichkeit im Vorgange der Bekehrung, aber nicht seine Erlösungsfähigkeit hat abgesprochen werden sollen. Er besitzt, um mit Luther zu sprechen, zur Bekehrung die Capacitas, aber nicht als activa, sondern nur als passiva: er muß und kann sich die Bekehrung gefallen lassen. Aber die Bekehrung selbst ist nur Wirkung des H. Geistes. „Sacrae literae hominis conversionem ... in solidum, id est simpliciter, soli divinae operationi et Spiritui Sancto adscribunt" (594, 25). Eine gewisse rationale und ethische Fähigkeit des Menschen in Sachen eines äußeren ehrbaren Lebens wird nicht bestritten („ratio et naturale liberum arbitrium habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vitam instituere possit"); aber anders steht es in geistlicher Hinsicht: die Wiedergeburt und das geistliche Verständnis der H. Schrift schafft allein der H. Geist („ut interne homo renascatur ipsiusque cor et animus immutentur, hoc solius Spiritus Sancti opus est; et sane is dat intellectum et cor hominis aperit, ut Scripturam intelligat et verbum Domini attendat" (594, 26). Der H. Geist bedient sich dabei des göttlichen Wortes. Das ist der Modus agendi des göttlichen Geistes, im Gegensatz gegen alle Arten von enthusiastischer Schwärmerei.

Das Mittel, durch welches er auf den zu bekehrenden Menschen wirkt, ist das Wort. Hierbei läßt nun die K.-F. das Wahrheitsmoment, das der Melanchthonischen Richtung innewohnt, zur Geltung kommen: der Predigt des Wortes Gottes muß das Anhören auf seiten des Menschen entsprechen, das willige Sich-gefallen-lassen der Wirkung von Gesetz und Evangelium; dabei aber bleibt der h. Geist die einzige causa efficiens; er ist es, der an und in dem Willen des Menschen den Anfang der Bekehrung schafft, indem er den Funken des Glaubens in ihm entzündet. „Praedicatio verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt Spiritus Sancti instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult" (601, 52). „Per hoc medium seu instrumentum, praedicationem nimirum et auditionem verbi, Deus operatur, emollit corda nostra trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat, et veros terrores atque contritionem in corde suo sentiat. Et per annuntiationem ac meditationem evangelii de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur et sese promissione evangelii con-

1. E. A. Op. lat. vol. 18, p. 318. Nach dem vom lateinischen abweichenden deutschen Texte zitiert Schlüsselburg a. a. O. S. 46 als Zitat aus Luthers Erklärung des 90. Ps. die Worte „In geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, da ist der Mensch wie die Salzsäule, wie Loths Weib, ja wie ein Klotz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet".

solatur, et hoc modo Spiritus Sanctus, qui haec omnia operatur, in cor mittitur" (601, 54). Doch darf man die Wirkungen des H. Geistes nicht nach dem Gefühl, das man davon hat, beurteilen, sondern soll sich der Verheißung getrösten, daß, wenn das Wort Gottes gepredigt und gehört wird, dann auch der H. Geist in den Herzen der Hörer gewißlich wirksam ist (602, 56, nach 2. Kor. 2, 14ff. u. 3, 5ff.).

Innerhalb der Christenheit beginnt die Bekehrung in der Taufe. Die getauft sind, haben (nach Gal. 3, 27) Christum angezogen; sie sind also in Wahrheit wiedergeboren; sie haben einen „befreiten Willen", „liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur Joh. 8, 36: Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri illudque fide amplecti possunt" (604, 67). Es ist das Moment des Anfangs der Bekehrung, welches hierbei allein ins Auge gefaßt und als religiöses Postulat einfach bekenntnismäßig behauptet wird. Erkenntnismäßige Vermittlung zwischen der Geisteswirkung, dem Vorgange der Taufe und der Empfänglichkeit des Menschen sieht die K.-F. nicht als ihre Aufgabe an.

Der K.-F. war alles darauf angekommen, den Anfang der Bekehrung im unwiedergeborenen Menschen ohne jede Verschleierung lediglich als Gnadenwirkung Gottes sicher zu stellen. Nachdem sie dieses Gedankengefüge abgeschlossen hat, wird sie nunmehr mit vollem Ernste dem ethischen Interesse gerecht, welches Melanchthon und seine Freunde geleitet, aber irrtümlicher Weise in den Synergismus getrieben hatte. Auch die K.-F. lehrt eine Synergie, aber, nicht die des unbekehrten, sondern die des von der Gnade erfaßten menschlichen Willens. Vom ersten Momente an oder genauer im ersten Momente seiner Wirksamkeit (logisch aber immer erst nach der Bekehrung) macht der H. Geist den menschlichen Willen frei für Gott, daß er mitwirkend Gutes schafft, wenn auch in großer Schwachheit. „Consequitur, quam primum Spiritus Sanctus ... opus suum regenerationis ... in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus Sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat" (604, 65). Aber auch diese Mitwirkung, zu der wir fähig gemacht werden und verpflichtet sind, ist nur gedacht „per virtutem Spiritus Sancti" d. h. als ein religiös-sittliches Verhältnis, insofern der Wiedergeborene fort und fort vom H. Geiste geleitet wird. Diese fortgehende Beeinflussung des Wiedergeborenen durch den H. Geist ist nötig, weil auch in den wahrhaft Wiedergeborenen der Streit zwischen Fleisch und Geist obwaltet und immerdar währt („Manet perpetua quaedam lucta inter carnem et spiritum etiam in electis et vere renatis hominibus" 604, 68). So steht auch der wiedergeborene Wille nicht müßig, sondern in täglichen Übungen der Buße und wirkt mit in allen Werken, die der H. Geist durch uns vollführt (609, 88). Aber auch in dieser Cooperatio darf der menschliche Wille nicht dem H. Geiste koordiniert gedacht werden, wie etwa, um ein Bild zu gebrauchen, zwei Rosse zugleich einen Wagen ziehen (604, 66); sondern der H. Geist wirkt in und mit unserm Willen nicht bloß das Wollen, sondern auch das Vollbringen

(Phil. 2, 13). – Blicken wir zurück auf die drei Causae efficientes der Bekehrung bei den Synergisten, so ist dagegen nach reiner Lehre der H. Geist die einzige Causa efficiens conversionis, das gepredigte und gehörte Wort sein Mittel und der natürliche menschliche Wille das subjectum convertendum, das die Wiedergeburt nicht schafft, sondern erlebt und erst nach der Bekehrung in guten Werken zum H. Geiste in Mitwirkung tritt (610, 90)[1].

Wurde so die Lehre von der Bekehrung wieder in die genuin lutherische Bahn geleitet, so erhebt sich die andere Frage, ob sich nicht aus den religiös anthropologischen Positionen der K.-F. als Konsequenz die Annahme der absoluten partikularen Prädestination ergebe. Die Einen, wie Julius Müller, haben dies behauptet; Andere, wie Thomasius, diese Konsequenz als Mißverständnis abgelehnt. Da die K.-F. selbst hier nicht darauf eingeht, sondern über die Prädestination an einer andern Stelle handelt, so stellen wir die Untersuchung dieses Problems zunächst zurück; wir werden in den Beziehungen des Luthertums zum Calvinismus darauf näher einzugehen haben.

Drittes Kapitel:

Die Abgrenzung des lutherischen gegen das calvinische Bekenntnis in den kryptocalvinistischen Lehrstreitigkeiten über Abendmahl, Christologie und Prädestination.

§ 128. Die Abendmahlsstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts.

Briefsammlung des Joach. Westphal, bearb. von Sillem. 2 Abt. Hamburg 1903. – Gieseler, Kirchengesch. III, 2, S. 215ff. – Thomasius-Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 556ff. – Kawerau, Art. Westphal, RE.[3] 21, 185ff. – Bertheau, Art. Hardenberg, RE.[3] 7, 408ff. – Hackenschmidt, Art. Heßhusen, RE.[3] 8, 8ff. – Bossert, Art. Brenz, RE.[3] 3, 376ff. – Kunze, Art. Chemnitz, RE.[3] 3, 796ff. – Kruske, Joh. v. Lasco und der Sakramentsstreit. Leipzig 1901. – H. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Leipzig 1868. – Karl Hein, Die Sakramentslehre des Joh. v. Lasco. Berlin 1904.

a) Der Streit Westphals.

Im Consensus Tigurinus hatte sich 1549 Johann Calvin mit den Zürichern verständigt; er war seitdem tatsächlich der geistliche Führer der gesamten protestantischen Kantone der Schweiz; sein Einfluß verbreitete sich von der Schweiz nach Deutschland, wo Butzer im Südwesten ihm vorgearbeitet hatte. Die schweizerische Abendmahlslehre gewann hier immer mehr Anhänger, und im nordöstlichen Deutschland bildete der Melanchthonismus kein Gegengewicht; denn Melanchthon hatte sich selbst längst von den Eigentümlich-

1. Das ist klarer als die Äußerung der K.-F. in der Epitome 526, 19: „Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae (ad conversionem efficaces), nimirum Spiritus Sanctus et verbum Dei, quod est instrumentum Spiritus Sancti, quo conversionem hominis efficit".

keiten der lutherischen Abendmahlstheorie zurückgezogen und sich begnügt, die persönliche Gegenwart Christi im Abendmahlsvorgange zu behaupten, den Modus der Gegenwart und Wirksamkeit desselben aber in dubio zu lassen. In praxi neigten die Philippisten mehr zu Calvin als zu Luther. In England fand der Consensus Tigurinus solchen Anklang, daß Johann v. Lasco ihn 1552 in London herausgab[1]. Erwägen wir, daß gleichzeitig der Calvinismus in Frankreich und in den Niederlanden Fortschritte machte, so erklärt sich, daß ein Hamburger Beobachter seiner Zeit, der lutherische Pastor Joachim Westphal, von der Befürchtung erfüllt wurde, daß in Deutschland dem lutherischen Abendmahlskultus durch den züricherisch-calvinischen eine ernste Gefahr drohe. Und mit dem Abendmahl stand und fiel ihm die ganze lutherische Kirche. Er sah den Calvinismus mit zielbewußter Propaganda vordringen. Da hielt er es für Gewissenspflicht, seine Glaubensgenossen eindringend vor der calvinischen Gefahr zu warnen. Er veröffentlichte im Jahre 1552 (er war damals etwa 40 Jahre alt) eine kleine Schrift gegen die Schweizer unter dem Titel „Farrago confuseanarum et inter se dissidentium opiniorum de Coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta" (Magdeburgi 1552, 5 Bde. 8°). In scharfem und herausforderndem Tone, aber noch ohne persönliche Invectiven, weist der Verfasser auf die sich unter sich widersprechenden Lehren der Sakramentierer über das Abendmahl hin, um sie schon dadurch als falsch zu erweisen, endet aber mit dem heftigen Ausfalle, „quod blasphemiae Sacramentariorum dignae potius sint, ut sceptro Magistratus quam calamo refutentur". Als Warnungsruf an die Lutheraner war die Schrift gedacht und als ein Appell an die ausgezeichneteren Männer, die er als seine Lehrer verehre, die er beschwört, sich der gefährdeten Kirche zu erbarmen und ihr zu Hülfe zu kommen. Hat diese Schrift unmittelbar nach ihrem Erscheinen auch zunächst wenig Eindruck gemacht, so bleibt ihrem Verfasser doch das Verdienst, daß er der erste war, der auf den inneren Unterschied des Luthertums und des Calvinismus mit ungeschminkter Deutlichkeit hingewiesen und dadurch die Bewegung eingeleitet hat, die das Luthertum zur geistigen Selbstzusammenfassung und zu seiner theologischen Selbsterkenntnis in der Konkordienformel gebracht hat. „Die Farrago bedeutet den Anfang vom Ende der Herrschaft Calvins in Deutschland", sagt Kruske (Laski 83) mit Recht. Da Westphal von der Farrago nicht sofort die erhoffte Wirkung verspürte, sandte er ihr im folgenden Jahre eine zweite Schrift nach. Sie hat den Titel „Recta fides de Coena Domini ex verbis Apostoli Pauli et Evangelistarum demonstrata ac communita per Mag. Joachim Westphalum, ecclesiae Hamburgensis pastorem. Magdeb. 1553", eine Darstellung der neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlslehre, von 1. Kor. 11 und den Einsetzungsworten, mit einem energischen Aufruf an alle echten Schüler Luthers, seine Abendmahlslehre vor dem andringenden Zwinglianismus zu retten. Westphal schildert die Lage des Luthertums in Deutschland als höchst

1. In s. Schrift „Brevis et dilucida Tractatio de Sacramentis ecclesiae Christi". London 1552 in 8°.

gefährdet, besonders weil die Verfälscher der Abendmahlslehre kein Mittel scheuen, sich durchzusetzen. Da trat ein Ereignis ein, das die Aufmerksamkeit der norddeutschen Lutheraner noch mehr wachrief, als es schon Westphals Schriften getan hatten. Der calvinisch gesinnte Pole Johann von Lasco erschien mit 175 Mitgliedern seiner Londoner Flüchtlingsgemeinde, bat in den lutherischen Gebieten Dänemarks und Norddeutschlands um Aufnahme und — wurde überall, auch in Hamburg, abgewiesen, bis er in Frankfurt a. M. Unterkunft fand. Laski (wie er polnisch heißt), einst in seiner Heimat Polen ein vornehmer katholischer Geistlicher, hatte aus ehrenwerten Gründen sein Vaterland verlassen und in der toleranten Grafschaft Ostfriesland Wohnung genommen. Da er sich inzwischen innerlich zu einem humanistischen Protestantismus durchgearbeitet hatte und man in Ostfriesland eine leitende kirchliche Persönlichkeit nötig hatte, so wurde er zum Superintendenten der Grafschaft berufen, und hier erwarb er sich das Verdienst, daß er in seinem Amtsbezirk die Grundlagen einer presbyterialen Kirchenverfassung einführte. Im übrigen bleibt es aber fast rätselhaft, wie die in sich gekehrten Ostfriesen sich mit diesem slavischen Kosmopoliten haben verständigen können. Er neigte schon damals mehr zu Zwingli als zu Luther, und als er infolge des Augsburger Interims Friesland verlassen mußte und in London unter Eduard VI. seine Flüchtlingsgemeinde — er ihr Superintendent, unter ihm vier Geistliche — begründete, schwenkte er vollends ins calvinische Lager ab. Jetzt, als er mit seiner Gemeinde vor der blutigen Maria 1553 floh, verlangte er zunächst in dem lutherischen Dänemark Aufnahme, wobei es doch selbstverständlich war, daß er weder sein Bekenntnis, noch seinen Kultus, noch seine Verfassung tatsächlich würde aufgegeben haben. Die Abweisung Laskis in Dänemark, in Wismar, Lübeck und Hamburg, mitten im Winter 1553 mag, menschlich betrachtet, hart erscheinen; aber unter den damaligen Verhältnissen, wo man nach den während des Interims gemachten Erfahrungen auf Sicherstellung des Bekenntnisses peinlichst bedacht war, ist das Verfahren begreiflich, wenn auch die dabei zu Tage getretene Härte und persönliche Gehässigkeit höchst bedauerlich bleiben. Jedenfalls war aber die allgemeine Aufmerksamkeit auf diesen Fall gelenkt, und das kam besonders der Westphalschen Aktion zu statten. Dazu kam, daß damals ein auch in Hamburg Zuflucht suchender calvinistischer Prediger Mikron (Micronius) abgewiesen wurde. Er hatte zur Verteidigung seiner Ansichten eine öffentliche Disputation vor dem Senat, den Geistlichen und Vertretern der Bürgerschaft verlangt, aber nur erreicht, daß er mit Westphal in dessen Wohnung vor etlichen Zeugen privatim am 3. und 4. März 1554 über das Abendmahl disputieren durfte. Diese Behandlung seiner Glaubensgenossen wurde für Calvin der Antrieb, gegen den ihm persönlich unbekannten Westphal und seine Partei in Deutschland den literarischen Kampf aufzunehmen. Er tat es mit einer so verletzenden Geringschätzung des Gegners, daß der Streit von Anfang an eine „unheilvolle Schärfe" erhielt. Im Januar 1555 erschien seine „Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis antehac brevi Consen-

sionis mutuae formula complexi sunt" (Corp. Ref., op. Calv. 37, 1ff.). Eine Verteidigung seiner Sakramentslehre, wie wir sie aus seiner Institutio kennen. Hier wirft Calvin, ohne Westphal zu nennen, mit persönlichen Beleidigungen gegen ihn und seine Gesinnungsgenossen um sich und hält es nicht einmal für der Mühe wert, mit ihm eine richtige Disputation anzustellen. Westphal hatte inzwischen mit unermüdlichem Eifer zwei neue Schriften in dieser Sache verfaßt; in der einen hatte er sich bemüht, der auf calvinischer Seite beliebten Berufung auf Augustin den Boden zu entziehen; sie war betitelt „Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini" (mit Vorrede vom September 1554, erschienen Ratisbonae 1555) und legte mit gutem Grunde den Finger auf die eigene Unsicherheit Augustins in Hinsicht des Abendmahls; es fänden sich, urteilt Westphal, bei ihm mehr Stellen *gegen* eine symbolische Deutung desselben als *für* dieselbe. Eine andere Schrift des fleißigen Polemikers beschäftigte sich mit der Abendmahlslehre des Cyrill von Alexandrien: „Fides Cyrilli Episcopi Alex. de praesentia corporis et sanguinis Christi". Nachdem nun einmal auf beiden Seiten zum Kampf aufgerufen war, ordnete sich alsbald hüben und drüben eine Phalanx von Kampfgenossen, die in bald erhitztem Eifer ihre Streitschriften gegen einander schleuderten; nur Melanchthon schwieg; es war, als ob der Schrecken über den Ausbruch dieses Streites und die Art des Kampfes ihn gelähmt hätte; trotz aller Anzapfungen blieb er stumm, nur gedrückt von der „rabies theologorum", die jetzt noch ganz anders zu Tage trat als in allen bisherigen Streitigkeiten. Denn jetzt handelte es sich nach lutherischer Anschauung um ein direkt religiöses Interesse, um den Herzpunkt des lutherischen Gottesdienstes. So faßten es die Lutheraner auf, ein Joh. Timann, Paul v. Eitzen, Erhard Schnepf, Alber, Gallus, Flacius, Judex, Brenz, Andreä u. A., während auf calvinischer Seite Laski, Bullinger, Ochino, Valerandus Polanus, Beza, Bibliander u. A. hervortraten.

Westphal antwortete auf die Invektive Calvins in seiner Schrift „Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem *Justa Defensio* Joach. Westphali, in qua et Eucharistiae causa agitur", Francof. 1555 in 8°, voll Grimm gegen die verächtliche Art, mit der Calvin ihn behandelt hatte, eine persönliche Selbstverteidigung mit dem Hinweise auf die Uneinigkeit der Gegner, die nur einig seien in der Leugnung der realen Gegenwart Christi im Abendmahl. *Gallus* von Regensburg hatte inzwischen eine Streitschrift über Melanchthons Abendmahlslehre in das theologische Gefecht hineingesandt, die sowohl für Melanchthon als auch für Calvin peinlich und unangenehm sein mochte: „Sententiae Melanchthonis de Coena 1554 in 8°". Hier waren die Stellen aus Melanchthons früheren Schriften zusammengestellt, in welchen er sich gegen die Schweizerische Abendmahlslehre ausgesprochen hatte. Da beide, Melanchthon und Calvin, auf ihre gegenseitige Freundschaft großes Gewicht legten, kann man sich ungefähr vorstellen, wie unangenehm beiden die von Gallus gegebene Erinnerung gewesen sein muß. Im Jahre 1555 folgte zur Unterstützung von Westphal eine Streitschrift des Bremer Pastors *Joh. Timann*: „Farrago sententiarum in vera et catholica doc-

trina de Coena Domini consentientium, quam firma assensione et uno spiritu juxta divinam vocem ecclesiae A. C. amplexae sunt, sonant et profitentur, ex apostolicis scriptis, praeterea ex orthodoxorum tam veterum quam recentiorum perspicuis testimoniis contra Sacramentariorum dissidentes inter se opiniones diligenter et bona fide collecta, per Joann. Timannum, Amsterodamum, Pastorem Bremensem. Francof. 1555 in 8°". Gegen Westphal schrieb, mit gleicher Schärfe ihm erwidernd, Calvin eine „Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei, contra J. Westphali calumnias 1556" (C. R., Calv. op. 37, 41 ff.); er widmete sie allen Dienern Christi, „qui puram evangelii doctrinam in Saxonicis ecclesiis et Germania inferiore colunt et sequuntur"; das war offenbar an die Adresse der sächsischen Philippisten gerichtet, um sie auf seine Seite zu ziehen. Laski verteidigte sich und seine Frankfurter Fremdengemeinde gegen Westphal und Timann in den Schriften „Forma ac ratio tota eccl. ministerii in peregrinorum ecclesiis" (1555) und „Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrinorum" (Francof. 1556), letztere um — nach dem Augsburger Religionsfrieden — die Zugehörigkeit der calvinischen Abendmahlslehre zur Augsburgischen Konfession zu erweisen[1]. Von Bullinger erschien eine „Apologetica expositio" ebenfalls im Jahre 1556. Westphal antwortete am 1. September 1556 beiden in einer „Epistola, qua breviter respondet ad convicia J. Calvini" samt angefügtem „Responsum ad scriptum Joh. a Lasco, in quo Augustanam Confessionem in Cinglianismum transformat" (C. R., Calv. op. 37, p. XVIII sqq.). Um aber nicht den Eindruck zu machen, als ob er isoliert stände, hatte Westphal die geistlichen Ministerien vieler niedersächsischen Städte und einzelne Theologen um ihr Bekenntnis in Sachen des Abendmahls ersucht; er hatte besten Erfolg. Die geistlichen Ministerien von Magdeburg (mit Wigand an der Spitze und an dieses Ministerium sich anschließend Flacius), von Mansfeld (Erasmus Sacerius), Bremen, Hildesheim, Hamburg (Paul von Eitzen), Lübeck, Lüneburg, Braunschweig (Mörlin und Chemnitz), Hannover, Wismar, Schwerin, Husum, Dithmarschen und Nordhausen erklärten sich einhellig und oft sehr ausführlich für die Lehre Luthers[2]. Westphal gab diese Konfessionen vereint heraus unter dem Titel „Confessio fidei de eucharistiae sacramento, in qua ministri ecclesiarum Saxoniae . . . astruunt corporis et sanguinis D. n. J. Christi praesentiam in Coena sancta et de libro Calvini ipsis dedicato respondent" (Magd. 1557). Die eingelaufenen Konfessionen seien „inter se consentientes tum verbis tum sententiis, probationibus et argumentis praecipuis". Sie halten sich an die Einsetzungsworte, die als letzte Willensverordnung Christi einfältig genommen werden müssen, wie sie lauten; denn zu einer uneigentlichen Deutung liegt gar kein Anlaß vor. — Von Erhard Schnepf in Jena erschien 1557 eine lutherische „Confessio de Coena" (Jenae 1557 in 8°), von Paul von Eitzen, Superintendenten von Hamburg, gleichfalls lutherisch, die

1. Otto Naunin, Zur Laski-Kontroverse der Gegenwart. Göttinger Lic.-Diss. 1906, wo die übrige Lit. über Laski angeführt ist.

2. Schmid a. a. O. S. 175.

„Defensio verae doctrinae de Coena D. N. J. Christi" (Ursellis 1557 in 8°). Inzwischen waren in der Frankfurter Fremdengemeinde Mißhelligkeiten ausgebrochen; der Stadtmagistrat war auf die Verschiedenheit der Gemeinde von der lutherischen Frankfurter Kirche aufmerksam geworden und hatte seine Geistlichen beauftragt, deren Abweichungen vom lutherischen Bekenntnis ihm nachzuweisen. Einer von ihnen, der Pastor Hartmann Beyer, teilte das Westphal mit. Dieser ergriff die Gelegenheit, dem Magistrat von Frankfurt eine Schrift zu senden, in welcher er Laski aufs heftigste angriff und gleichzeitig in dem vorgedruckten Dedikationsbriefe den Magistrat aufforderte, gegen die eingeschlichenen Seelenräuber, Brandstifter und Giftmischer seine amtlich ihm zustehende Strafgewalt anzuwenden. Das war seine „Altera apologia opposita Poloni mendaciis insignibus", die den Titel hatte „Justa defensio adversus insignia mendacia J. a Lasco, quae in epistola ad Poloniae regem[1] contra Saxonicas ecclesias sparsit" (Argentorati 1557). Gleichzeitig gab auch er, da Calvin sich auf Melanchthon berufen hatte, „Melanchthonis sententia de coena Domini ex scriptis ejus collecta" (Hamburgi 1557 in 8°) heraus. Zum dritten Mal schrieb jetzt Calvin gegen Westphal: „Ultima admonitio J. Calvini ad J. W., cui nisi obtemperet, eo modo posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Magdeburgensium aliorumque censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt" (1557), C. R., Calv. op. 37, 137 ff.), in der er auch Melanchthon vergeblich zu veranlassen suchte, ihm zu bezeugen, „nihil alienum nos tradere a Confessione Aug.". Calvin gab damit den Streit auf; Westphal aber kämpfte weiter. Im Jahre 1558 erschienen von ihm Apologetica scripta J. W., quibus et sanam doctrinam de eucharistia defendit et foedissimas calumnias sacramentariorum diluit; confutatis aliquot enormium mendaciorum J. Calvini; De Coena Domini confessio J. W.; und Apologia confessionis de Coena Domini contra corruptelas et calumnias Jo. Calvini scripta a J. W. (Ursellis 1558 in 8°). Inzwischen hatte Bullinger die Züricher Kirche gegen die Anklagen Westphals und Timanns zu verteidigen gesucht: „Apologetica expositio, in qua ostenditur, Tigurinae ecclesiae ministros in doctrina de Coena Domini nullum sequi dogma haereticum, auct. Henr. Bullingero (Tiguri 1556 in 8°). Von Theodor Beza erschien 1559 eine „Tractatio de Coena Dom., in qua J. Westphali calumniae refelluntur", von Laski auch noch 1560 eine (posthume) Schrift „Responsio ad virulentam . . . hominis furiosi J. Westphali Epistolam". (Laski war inzwischen nach Polen abgegangen und 1560 gestorben; Calvin, der 1559 seine Institutio neu erscheinen ließ, war, wie wir oben sahen, anderweitig in Anspruch genommen, starb aber auch schon 1564.) Der Streit zwischen Westphal und Calvin bedeutet nur die erste Phase dieses verhängnisvollen Kampfes; hatte er schon jetzt durch die maßlose Polemik vieler Lutheraner auf der einen und durch die hochmütige Kampfesweise Calvins und

1. In der Epistola nuncupatoria vor Laskis oben erwähnter „Forma ac ratio".

seiner Freunde auf der anderen Seite eine ausgeprägte Verbitterung der deutschen Lutheraner gegen die Calvinisten zu Wege gebracht, so stieg der Unmut der Lutheraner durch die gleichzeitigen Bremer und Pfälzer Vorgänge nur um so mehr.

§ 129. Fortsetzung.

b) Der Bremer Abendmahlsstreit.

In Bremen war, nachdem die Stadt sich gegen die Belagerung von seiten der kaiserlichen Truppen tapfer gehalten und befreit worden war, im Jahre 1547 der Doktor der Theologie Hardenberg (Albert Rizäus aus Hardenberg in Holland, geb. 1510) als evangelischer Domprediger angestellt worden. Ursprünglich katholischer Theologe, war er besonders durch seine Freundschaft mit Laski für die Reformation gewonnen worden. Dieses Verhältnis brachte es mit sich, daß er in der Abendmahlslehre mehr der schweizerischen, als der lutherischen Lehrweise ergeben war. Hardenberg hatte aber nicht das Bedürfnis, mit seiner Ansicht offen hervorzutreten, noch weniger aber das, Andersdenkende zu ärgern. Aber seinen streng lutherischen Kollegen in Bremen wurde es je länger desto mehr unbequem, einen verkappten Calvinisten neben sich zu haben[1]. Der Anlaß, ihn zum offenen Bekenntnis zu drängen, fand sich, als Westphal von Hamburg aus den Abendmahlsstreit mit Calvin begonnen hatte, und Johann Timann ihn durch Abfassung seiner uns schon bekannten „Farrago sententiarum" (Francof. 1555) freundschaftlich unterstützt hatte. Timann verlangte nun, daß sämtliche Bremer Geistlichen, um ihre Einigkeit in der Lehre zu bezeugen, die „Farrago" unterschreiben sollten (nebenbei bemerkt, ein Buch von 605 Seiten in 8°!). Hardenberg aber und zwei andere Pastoren weigerten sich, Hardenberg besonders wegen der Ubiquitätslehre, die er nicht annahm. Da begann Timann gegen Hardenberg zu predigen (1556). So brach der Abendmahlsstreit auch in Bremen aus. Timann starb zwar schon 1557. Aber der seit 1558 fungierende Erzbischof Georg, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, griff energisch ein, um dem Streite ein Ende zu machen. Es kam zu Verhandlungen des niedersächsischen Kreistages, der schließlich 1561 (8. Febr.) dem Bremer Domkapitel befahl, Hardenberg spätestens innerhalb vierzehn Tagen, jedoch „citra infamiam et condemnationem", seines Amtes zu entlassen; er solle aus dem niedersächsischen Kreise ausgewiesen sein und sich alles Predigens enthalten. Hardenberg folgte unter Protest, verließ Bremen am 18. Febr. 1561 und starb als [reformierter] Prediger zu Emden 1574. In Bremen aber hatte sich schon der sehr einflußreiche Bürgermeister Daniel von Büren ihm geistig angeschlossen; er war es, der nach Hardenbergs Abgange die Lutheraner verdrängte und in ganz Bremen allmählich die calvinisierende Richtung zur Herrschaft brachte. Bremen ging

1. In der „Summaria doctrina" hat Hardenberg gelehrt „Christi corpus coeli aliquo loco circumscriptum esse S. Augustinus et alii multi patres scribunt et eam existimo veram ecclesiae doctrinam". Bei Schmid a. a. O. 191.

dem lutherischen Bekenntnis verloren[1]. Der Dom blieb vorläufig geschlossen; erst im 17. Jahrhunderte (1638) ist unter ganz anderen Verhältnissen dort ein lutherischer Prediger angestellt worden. Für die Dogmengeschichte ist durch den Bremer Streit außer der oben (S. 267) berichteten Erzählung Hardenbergs weiter nichts Neues herausgekommen. Von ungleich größerer Bedeutung für die konfessionellen Verhältnisse war die gleichzeitige Calvinisierung der lutherischen Pfalz durch den Kurfürsten Friedrich III.

c) Der Pfälzer Kirchenstreit.

In den Pfälzer Kirchenstreit ist hauptsächlich der lutherische Streittheologe Tilemann Heßhusen (Heshusius) verwickelt. Derselbe, ein Rheinländer von Geburt (geb. 1527 zu Nieder-Wesel im Herzogtum Cleve), war durch Empfehlung seines Lehrers Melanchthon 1553 Superintendent in Goslar geworden, mußte aber wegen seines reformerischen Übereifers schon nach drei Jahren seine Stelle niederlegen. In Rostock, wohin er als Professor und Pastor berufen wurde, erging es ihm nicht besser. Dennoch hielt Melanchthon noch immer viel von ihm und vermittelte eine neue Anstellung des unruhigen Mannes, diesmal in Heidelberg, wohin ihn 1557 der Kurfürst von der Pfalz Otto Heinrich als Professor der Theologie, Pfarrer an der H. Geistkirche und Generalsuperintendent der Pfalz berief. Hier erregte er durch sein eigenmächtiges Verfahren aber auch alsbald Widerspruch. Nach dem Tode Otto Heinrichs (gest. 12. Febr. 1559) wurde seine Stellung in Heidelberg unhaltbar. Den Anlaß hatte ein Zerwürfnis mit seinem Diakon Wilhelm Klebitz gegeben, der zum Zwecke seiner Promotion als Baccalaureus der Theologie Thesen veröffentlicht hatte, die Heßhusen mit Recht für calvinisch hielt[2]. Da verbot Heßhusen ihm, bei der Abendmahlsfeier ihm zu assistieren; wenn er es dennoch versuchen sollte, werde er ihm den Kelch aus der Hand reißen. Der inzwischen zur Regierung gekommene Kurfürst Friedrich III. (1559 bis 1576)[3] bemühte sich, dem ärgerlichen Streite der Geistlichen ein Ende zu machen und verlangte, sie sollten sich an die Augustana (variata) halten. Da Heßhusen dem nicht nachkam, setzte ihn der Kurfürst am 16. Sept. 1559 ab, entließ aber auch Klebitz, der ein unruhiger Kopf war[4]. Da Melanchthon, den der Kurfürst um ein Gutachten angegangen, sich auf die Seite des Kurfürsten stellte, so brach jetzt Heßhusen völlig mit ihm in seinen gegen den Calvinismus, aber auch gegen Melanchthon gerichteten Streitschriften „De praesentia corporis Christi in Coena Domini" Jenae 1560 in 4° und „Responsio T. Heshusii ad praejudicium Ph. Melanchthonis de Contro-

1. Vgl. Rothländer, Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel. Göttingen 1893.

2. Die Thesen („Theses, quae veram de Coena D. sententiam . . . continent" 1560) auch bei Struve, Pfälz. Kirchenhist. S. 78.

3. Kluckhohn, Friedrich der Fromme. Nördlingen 1879.

4. Wilhelmi Clebitii Victoria Veritatis et ruina Papatus Saxonici: sive responsio necessaria ad argumenta D. Tilemanni Heshusii etc. Friburgi 1561 in 4°.

versia Coenae Domini" 1560 in 4°. Unterkommen fand er in Magdeburg als Pfarrer an der Johanniskirche (1560); von da mit Waffengewalt 1562 vertrieben, wurde er Hofprediger in Neuburg bei dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken, 1569 Professor in Jena, von da vertrieben, Bischof von Samland zu Königsberg 1573; 1577 auch von hier verjagt, durch Chemnitz' Vermittelung Professor in Helmstedt, wo er 1588 starb. Wo er konnte, hat er zelotisch mit Bannstrahlen um sich geworfen. Da er aber, sobald er aus einer Stellung vertrieben wurde, sogleich wieder in eine andere, und meist recht einflußreiche, berufen wurde, muß ihm ein nicht geringes Maß von Tüchtigkeit in Wissenschaft und praktischer Tätigkeit eigen gewesen sein. Dogmengeschichtlich ist er persönlich bemerkenswert als energischer Gegner der Erbsündenlehre von Flacius und in seinen späteren Lebensjahren durch seine Forderung der Einschränkung der Lehre von der Ubiquität; es genüge die in den Einsetzungsworten gegebene Zusicherung, daß der Herr im Abendmahl gegenwärtig sei; jede Erklärung sei Anmaßung. („Verae et sacrae Confessionis de praesentia corporis Christi pia defensio" 1583; „Bekenntnis von der persönlichen Vereinigung beider Naturen" 1586.) Wichtiger war, daß gerade er wesentlich beigetragen hat, den lutherischen Glauben zu einer Schulsache zu machen und den Gehorsam gegen das kirchliche Amt in katholisierender Weise zu fordern. Die Kirche ist ihm der „Coetus visibilis hominum complectentium salutarem filii Dei doctrinam et utentium sacramentis" („Examen theologicum" 1570)[1]. Doch uns muß hier die Calvinisierung der Pfalz weiter beschäftigen. Man darf annehmen, daß hier, im Vaterlande Melanchthons, wohin er stets warme Beziehungen unterhielt, die philippistische Richtung weithin Anhänger hatte. Von ihr zum Calvinismus war der Schritt nicht groß. Der Kurfürst Friedrich III. wandte sich nach dieser Richtung. Um nicht wieder einen Theologen zu einer so einflußreichen Stellung gelangen zu lassen, wie Heßhusen sie inne gehabt, schaffte er noch im Jahre 1559 die Stelle des Generalsuperintendenten ab und setzte statt dessen eine kollegiale Kirchenbehörde, den Kirchenrat, bestehend aus drei Theologen und drei Juristen, zur Leitung der Landeskirche ein. Um sich über die streitige Abendmahlslehre selbst ein Urteil zu bilden, las er Schriften darüber, ließ sich aber dabei hauptsächlich von einem calvinisch gesinnten Mediziner, Namens Thomas Erast, leiten, der selbst eine darauf bezügliche Schrift („Gründlicher Bericht, wie die Worte Christi „„das ist mein Leib"" zu verstehen seien") geschrieben hatte. Das Resultat war die vollständige Umstimmung des Kurfürsten für den schweizerischen Lehrtropus, die Berufung calvinisch gesinnter Theologen und die Veränderung des Gottesdienstes nach Schweizer Muster. Berufen wurden nach Heidelberg zu den schon im Lande vorhandenen philippistisch und calvinisch denkenden Männern jetzt 1560 Caspar Olevianus und 1561 Zacharias Ursinus, die sich damals beide in Zürich aufhielten, als dritter noch 1561 Tremellius, ein Italiener, der durch Peter

1. C. H. Wilkens, Tilemann Heshusius. Leipzig 1860. — C. v. Helmolt, T. Heshus und seine sieben Exile. Leipzig 1859. — Hackenschmidt a. a. O. — Schmid a. a. O. S. 194ff.

Martyr für die Reformation gewonnen worden und damals in Zweibrücken am Gymnasium als Lehrer tätig war. Die Umänderung des Kultus geschah rücksichtslos: die Bilder wurden aus den Kirchen geschafft, die Taufsteine entfernt, die Altäre abgerissen und an deren Stelle Tische gestellt, statt der Hostien beim Abendmahl Semmeln eingeführt und diese gebrochen; die Orgeln geschlossen, die Marien-, Apostel- und Heiligenfeste abgeschafft. Die Geistlichen, welche sich der Neuordnung nicht fügen wollten, wurden abgesetzt und durch reformierte meist aus den Niederlanden ersetzt. Eine nicht minder wichtige Maßnahme war die Herstellung eines diesem reformierten Kirchenwesen entsprechenden Katechismus. Olevianus und Ursinus wurden vom Kurfürsten mit der Abfassung desselben betraut. Nachdem er zustande gebracht war, legte ihn der Kurfürst Ende des Jahres 1562 den Inspektoren und Predigern des Landes, die er dazu nach Heidelberg berufen hatte, vor, ließ ihn ins Lateinische übersetzen und veröffentlichte ihn 1563 deutsch und lateinisch. So wurde er in die pfälzische Kirche eingeführt. Eine neue Kirchenordnung vom 15. Nov. 1563 schloß das ganze Calvinisierungswerk ab [1]. So war der Kurfürst bei dem Calvinismus angelangt und blieb ihm auch in der Folgezeit treu ergeben. Seinem Briefwechsel mit Bullinger in Zürich verdankt die Confessio Helvetica posterior im Jahre 1566 ihre Publikation. Er wollte durch die Publikation des Bullingerschen Bekenntnisses „beweisen, daß er keine besondere Lehre habe, sondern ebendieselbe, welche auch in vielen anderen und volkreichen Kirchen gepredigt werde, und daß der Vorwurf, als ob die Reformierten, unter sich uneins, in Sekten zerfallen wären, Unwahrheit sei" [2]. Die Calvinisierung der Pfalz war ein schwerer Verlust für die lutherische Kirche. Huldigte auch Friedrichs III. Nachfolger Ludwig VI. (1576–1583) dem Luthertum, so lenkte dessen Nachfolger, Friedrich IV. (1583–1610) wieder in reformierte Bahnen ein, und dabei verblieb es in der Pfalz. Um so wichtiger war die moralische Unterstützung, die die lutherische Sache gleichzeitig durch das Auftreten der gesamten Würtemberger Geistlichkeit erfuhr.

d) Das Eintreten der Würtemberger Theologen in den Streit.

Unter den Theologen Würtembergs nahm damals Johann Brenz (geb. 1499, gest. 1570), seit 1553 Probst zu Stuttgart, die hervorragendste Stelle ein. Schon als junger Mann hatte er sich im ersten Abendmahlsstreite hervorgetan; während des Interims mußte er schwer leiden; später hatte er im Dienste des Herzogs Christoph von Würtemberg mit der praktischen Arbeit an der Organisation des Landes so viel zu tun, daß er als Theologe wenig von sich hören ließ. Man kannte ihn aber in ganz Deutschland genug; denn seit dem Marburger Religionsgespräch 1529 hatte er fast in keiner wichtigen kirchlichen Aktion Deutschlands gefehlt [3]. Um so bedeutender wurde jetzt sein Eintreten für die lutherische Abendmahlslehre. Durch einen beson-

1. Schmid a. a. O. S. 213f.
2. Bullinger an Pestalozzi, bei Schmid a. a. O. 221.
3. Bossert, RE.[3] 3, 386. W. Köhler, Bibliographia Brentiana. Berl. 1904.

deren Vorfall war die Berufung einer würtembergischen Landessynode 1559 zu Stuttgart nötig geworden. Ein Prediger in der Nähe von Nürtingen, Bartholomäus Hagen, war mit Calvin in Briefwechsel getreten und galt auch seiner Predigten wegen als Calvinist. Auf der Synode mußte Jakob Andreä mit ihm disputieren; Hagen bekannte sich als überwunden und erklärte sich bereit, zur lutherischen Lehre zurückzukehren. Dieser Synode befahl nun der Herzog, ein Glaubensbekenntnis abzufassen, und sie nahm einstimmig ein von Brenz ihr vorgelegtes an. Es hat den Titel „Bekenntnis und Bericht der Theologen in Würtemberg von der wahrhaften Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im heiligen Nachtmahl" (gedruckt bei Pfaff, Acta et scripta Eccles. Wirteb. Tüb. 1720, p. 276ff.). Ohne daß das Wort Ubiquität genannt ist, wird hier die reale Präsenz Christi im Abendmahl und die mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi durch die Empfänger des heil. Mahles ausdrücklich gelehrt; in der Begründung aber wird auf die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart Bezug genommen. Es wird darin bekannt, „daß im Nachtmahl des Herrn mit Brot und Wein durch die Kraft des Worts der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werden allen Menschen, so sich des Nachtmahls Christi gebrauchen; daß zugleich, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, der es isset und trinket, empfangen werden;" daß „wie die Substanz und das Wesen des Brots und Weins im heil. Nachtmahl zugegen sei, also sei auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibs und Bluts Christi, und werde mit dem Zeichen Brotes und Weines wahrhaftig übergeben und empfangen;" daß Christus im heil. Nachtmahl ebensowohl den Gottlosen und Ungläubigen als den Gläubigen und auserwählten Gliedern Christi gegenwärtig sei[1]. Also Unio sacramentalis von Christi Leib und Blut und den Elementen, manducatio oralis und manducatio impiorum; d. h. die lutherische Theorie mit Zuhülfenahme der lutherischen Christologie. Während man sich in Norddeutschland stets (mit Ausnahme von Timann in Bremen) nur auf die Einsetzungsworte, auf „das ist" berufen hatte, argumentiert Brenz aus dem Vollen der lutherischen Grundanschauung von Christus. Es war also zweierlei erreicht. Erstens, während die Pfalz der lutherischen Kirche verloren ging, wurde die würtembergische Landeskirche im Luthertum gefestigt und zwar so unzweideutig, daß jede calvinisierende Umdeutung ihres Bekenntnisses ausgeschlossen war. Zweitens wurde für das theologische Denken im Anschluß an Luther die Abendmahlstheorie aufs engste mit der Christologie verknüpft. „Den Würtembergern war es vorbehalten", sagt der ältere Dorner, „zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst teils verklungen, teils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „„Ist"" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche

1. Schmid a. a. O. 239ff. u. Bossert a. a. O. C. v. Kügelgen, Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz. Leipzig 1899.

ward."[1] Melanchthon freilich dachte darüber anders: er verspottete das Dekret der „Abbates Wirtebergenses" als „Hechinger Latein" (Hechingense Latinum), womit man damals „geschmacklose Schriften" bezeichnete[2]; und höchst wahrscheinlich würde er dagegen geschrieben haben, wenn nicht der Tod ihn abgerufen hätte. Von einer Korrespondenz beider Männer, Melanchthons und Brenz, hört man seit der Stuttgarter Synode überhaupt schon nichts mehr. Der Widerspruch gegen Brenz regte sich zunächst von schweizerischer Seite. Bullinger in Zürich wandte sich gegen ihn in seiner Schrift „Tractatio verborum D. Joh. XIV." (Tigur. 1561). Brenz antwortete noch in demselben Jahre in zwei Schriften: „Sententia de libello Bullingeri" 1561 und „De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione ejus ad dextram patris etc." 1561. Darauf erfolgte von schweizerischer Seite ein dreifacher Angriff: von Bullinger („Responsio qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare." Tig. 1562); von Petrus Martyr („Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate" 1562) und von Beza („Responsiones ad Brentii argumenta" Genev. 1564). Brenz blieb die Antwort nicht schuldig; mit staunenswerter Arbeitskraft schrieb er damals „seine zwei großen Schriften" „De divina majestate Christi" (1562) und seine „Recognitio doctrinae de vera majestate Christi" (1564). In diesen seinen dogmatischen Hauptschriften bildete Brenz jene schon im Stuttgarter Bekenntnis von 1559 vorgetragene Christologie weiter aus: die Unio personalis von Gottheit und Menschheit in Christus wurde bis zu der Annahme einer absoluten Omnipräsenz des Leibes Christi entwickelt und diese als ein Seinsverhältnis aufgefaßt, das nicht erst bei der Himmelfahrt des Herrn, sondern bereits in der Inkarnation des Logos begonnen habe. Durch Brenz und Andreä wurde diese Lehrweise die eigentlich schwäbische, stieß aber auf Widerspruch nicht blos bei Schweizern und Philippisten, sondern auch bei norddeutschen Lutheranern, und zwar nicht blos bei Männern von der Richtung eines Heßhusen, sondern selbst bei Chemnitz. Doch war Brenz liebenswürdig genug, seine Theorien Anderen nicht aufzudrängen oder gar Andersdenkende wegen ihrer Abweichungen zu verdammen. Damals machte der Herzog von Würtemberg noch einen Versuch, die Pfalz zum Luthertum zurückzuholen; er veranlaßte ein Religionsgespräch zu Maulbronn, das im April 1564 sechs Tage lang zwischen würtembergischen und Pfälzer Theologen gehalten wurde, aber ohne Resultat verlief. Nur in einem Schriftwechsel wurden die dogmatischen Kontroversen weiter behandelt. Wir erwähnen daraus die

1. Dorner, J. A., Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2. A., 2. Teil, letzte Abt., erste Hälfte S. 665.

2. Brief an Cracau v. 3. Febr. 1560, C. Ref. 9, 1036. Die Entstehung des Sprüchworts erzählt Melanchthon selbst C. R. 9, 1035: Zur Zeit des Kaisers Maximilian hatte auf einem Konvent zu Konstanz ein Graf von Zollern mit Stentorstimme und in schrecklichstem schwäbischen Akzent eine grobe lateinische Bemerkung gemacht. Der schwäbische Kanzler, den man gefragt, was das für ein Latein sei, antwortete: Das ist „Hechinger Latein", denn dort werde die schrecklichste Leinwand gewebt. „Abiit in dictum in proverbium de insulsis scriptis."

von Brenz publizierte „Epitome Colloquii Maulbronnensis inter Theologos Heidelbergenses et Würtembergenses de Coena Domini et Majestate Christi" (1564 in 4°) und die entgegengesetzte der Pfälzer Theologen „Epitome Colloquii . . . cum responsione Palatinorum ad Epitomen Würtembergicam" (1565 in 4°). Dagegen wieder die würtembergische „Declaratio et confessio Theologorum Tubingensium de Majestate hominis Christi" (Tubingae 1565 in 4°); ihr entgegengesetzt wieder von pfälzischer Seite die Solida Refutatio sophismatum et cavillationum, quibus Würtembergici totam controversiam incrustarunt" (1565 in 4°). Der theologische Gegensatz erhielt bald darauf eine für den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz gefährliche Wendung, indem man auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 auf Betreiben des Herzogs Christoph von Würtemberg und des (lutherischen) Pfalzgrafen Wolfgang von Neuburg mit dem Gedanken umging, den Kurfürsten aus der Zahl der Anhänger der Augsburgischen Konfession auszuschließen, womit er zugleich der Teilnahme an den Segnungen des Augsburger Religionsfriedens vom Jahre 1555 verlustig gegangen wäre. Der regierende Kaiser Maximilian II. (1564–76) war offenbar dazu geneigt; aber die Reichsstände wollten den Kurfürsten, von dessen persönlicher Frömmigkeit sie überzeugt waren, nicht fallen lassen. So ging das Unwetter ohne Schaden vorüber. Dagegen entlud sich ein anderes Gewitter über die calvinisierenden Philippisten in Kursachsen. Vorher aber verweilen wir bei dem hervorragendsten Theologen Niedersachsens.

e) Martin Chemnitz' biblisch-kirchliche Stellung in der Christologie und Abendmahlslehre.

Chemnitz in Braunschweig (geb. 1522, gest. 1586) war 1560 mit einer seiner Hauptschriften „Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in Coena" (deutsch von Zanger, Leipzig 1561 in 4°) in den Streit eingetreten. Im Unterschiede von den Schwaben ging er hier nicht von der Christologie aus, sondern begründete die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi durch die Einsetzungsworte als die Testamentsworte des Erlösers. Die Christologie wird nur zu dem Zwecke herbeigezogen, um zu beweisen, daß sich auch aus ihr kein Grund ergebe, den Einsetzungsworten des Erlösers einen anderen als den nächstliegenden Sinn unterzulegen. Erst in der Folgezeit behandelte er das christologische Thema ausführlich in seiner bedeutsamen Schrift „De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus" (1570. 2. A. 1578 und öfter; auch hinter Chemnitii Loci theol.) im Anschluß an die biblische Offenbarung und an die altkirchliche Zweinaturenlehre und Communicatio idiomatum. Bezeichnend für ihn ist die Norm, nach welcher er seine Untersuchung lediglich „intra terminos divinae patefactionis", schriftgemäß, halten, also rein spekulative Theorien vermeiden will. Das führt ihn zu einem Unterschiede von der Brenzischen Würtemberger Christologie, die jetzt, nach Brenz' Tode, Jakob Andreä vertrat. Im Anschluß an die altkirchliche Christologie verzichtet er

auf die Behauptung der absoluta omnipotentia und generalis ubiquitas der verklärten Menschennatur Christi und begnügt sich mit der Annahme, daß die menschliche Natur desselben, kraft der hypostatischen Einigung mit der Gottheit, gegenwärtig sein kann und ist, wo, wann und wie Christus will. So ist er gegenwärtig, wie in seiner Kirche, so auch im Abendmahl. Was darüber hinausgeht, werde man im ewigen Leben erkennen, in der schola coelestis. „Praesentia haec assumtae naturae in Christo, de qua nunc agimus, non est vel naturalis, sed voluntaria et liberrima, dependens a voluntate et potentia Filii Dei, h. e., ubi se humana sua natura adesse velle certo verbo tradidit, promisit et asseveravit. Doctrina haec de hypostatica unione ostendit, Filio Dei non possibile tantum, sed facile esse, praesentiam illam corporis sui, verbo promissam, — ratione ac virtute hypostaticae cum divinitate unionis, praestare et efficere velle ac posse. — Retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse, ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult: de voluntate vero ejus ex patefacto certo verbo judicemus." (De duabis naturis cap. 30.) Das bedeutet also im Unterschiede von der Brenzischen Ubiquitas absoluta eine Ubiquitas respectiva, eine Multipräsenz des Leibes Christi — Gedanken, die später die Grundlage für den achten Artikel der Konkordienformel geworden sind[1]. Indem Chemnitz in seiner Christologie „nicht nur mit ruhenden Substanzen rechnet, sondern die Gottheit und Menschheit unter den Gesichtspunkt des Wirkens stellt, ist es ihm gelungen, wichtige Impulse Luthers zu bewahren." (Seeberg 365.) Fehlt ihm auch die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Gedankenbildung von Brenz, so hat er vor diesem den Vorzug der strengsten Biblizität voraus; aller bloßen Spekulation abhold, will er nur der keusche Interpret der biblischen Offenbarung sein.

§ 130. Fortsetzung.

f) Das Drama in Kursachsen[2].

Auch nach Melanchthons Tode blieb die philippistische Richtung an der Wittenberger Universität in Herrschaft; Major, Eber und später Pezel, Caspar Cruciger jun. und Wiedebram vertraten sie, und der mit ihnen übereinstimmende theologisierende Professor der Medizin, Caspar Peucer, Schwiegersohn Melanchthons, hatte als Leibarzt des Kurfürsten August von Sachsen, der 1553 bis 1586 regierte, einen nicht geringen Einfluß auf den Kurfürsten und die sächsische Landeskirche. Im Jahre 1560 hatte der Buchhändler Vögelin in Leipzig ein „Corpus doctrinae Christianae" in einer deutschen

1. G. Thomasius, Christi Person etc. II², 383 ff. — R. Seeberg, Dogmengesch. II, 363 ff. — Th. Pressel, Martin Chemnitz, Elberf. 1862. — C. G. H. Lentz, Dr. M. Chemnitz, Gotha 1866. — Herm. Hachfeld, Martin Chemnitz, Leipzig 1867. — Reinh. Mumm, Die Polemik des M. Chemnitz usw. I, Leipzig 1905, S. 55 ff.

2. Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in d. J. 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter, 1866.

und einer lateinischen Ausgabe herausgegeben; dasselbe enthielt außer den drei ökumenischen Symbolen nur melanchthonische Schriften: die Augsburgische Konfession, deren Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theol., das Examen Ordinandorum und Responsiones ad impios articulos Inquisitionis Bavaricae. Diese seitdem kurzweg Corpus doctrinae Misnicum oder Philippicum genannte Sammlung wurde von dem Kurfürsten August in die Kirchen eingeführt. (Vgl. unten „Corpora doctrinae".) Da er zwischen Luther und Melanchthon nicht unterschied, so glaubte er sein Land in Sachen der Glaubenslehre in gesunder Kontinuität mit der lutherischen Reformation und war nicht wenig entrüstet, daß auf dem Religionsgespräch zu Altenburg die Jenaer herzoglichen Theologen gegen die kurfürstlichen heftige Anklagen wegen Entstellung der reinen Lehre erhoben. Die kursächsischen Geistlichen mußten sich durch einen Revers zur Lehre des Corpus doctrinae Misnicum bekennen, auch ausdrücklich erklären, daß sie dem Flacianischen Irrtum nicht anhängig seien[1]. Im Gefühl ihrer Sicherheit erließen bald darauf, im Jahre 1571, die Wittenberger Theologen einen neuen Katechismus, in welchem nicht bloß die Ubiquitätslehre entschieden verworfen wurde, sondern überhaupt über Christologie und Abendmahl übereinstimmend mit Calvin gelehrt war. Er erschien anonym unter dem Titel „Catechesis, continens explicationem simplicem et brevem Decalogi, Symboli Apostolici, Orationis dominicae . . . edita in Academia Witebergensi et accommodata ad usum scholarum puerilium. 1571." Die Vorrede ist von der Wittenberger theologischen Fakultät unterschrieben; der Verfasser des Katechismus aber war, nach Wigands Angabe, der Professor Pezel. Die Vorrede sagt, Luthers Katechismus sei nur für das zartere Alter bestimmt; die in der Lehre weiter Fortgeschrittenen bedürften dagegen ausführlicherer und durch mehr Beweisgründe befestigter Erklärungen. Zu diesem Zwecke sei hier der Consensus aus dem Corpus doctrinae Misnicum in eine Epitome zusammengezogen. Also ein Katechismus angeblich für solche Fortgeschrittene, die den lutherischen bereits absolviert haben. Tatsächlich enthielt er aber in Sachen der Christologie und des Abendmahls eine mit Calvin sachlich übereinstimmende Lehre. Bei Gelegenheit der Erwähnung der Himmelfahrt wird (p. 77) die „corporalis locatio" Christi im Himmel vorgetragen. „Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum." Über das Abendmahl (p. 123): „Coena Domini . . . est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis Evangelii instituta est: in qua sumtione Filius Dei vere et substantialiter adest: et testatur se applicari credentibus sua beneficia. Testatur etiam, se ideo assumsisse humanam naturam, ut nos sibi fide insertos membra sua faciat. Denique testatur, se velle in credentibus esse et eos docere, vivificare ac regere[2]." Das konnte jeder Calvinist unterschreiben, zumal da noch dazu die spezifisch

1. Gieseler a. a. O. III, 2, S. 253.
2. Excerpte bei Gieseler a. a. O. III, 2, 263.

lutherischen Momente, die unio sacramentalis, die manducatio oralis und die manducatio impiorum weggelassen waren. Als sich von seiten der strengen Lutheraner, zuerst der Jenenser Theologen, gegen diesen Katechismus Widerspruch erhob, daß er die Lehre Luthers ungenau und unvollständig vortrage, verteidigten ihn die Wittenberger Theologen in einer derb polemischen Schrift, der sogenannten „Grundfeste". Ihr Titel lautet „Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jesu Christi, der wahren christlichen Kirchen Grundfeste wider die neuen Marcioniten, Samosatener, Sabellianer, Arianer, Nestorianer, Eutychianer und Monotheleten unter dem flacianischen Haufen, durch die Theologen zu Wittenberg . . . gestellt. Wittenberg 1571. Hier stellen sie die Sache so dar, als ob es sich nicht sowohl um das Abendmahl, als um die Christologie handele, wie sie denn die „Ubiquitisten", sowohl einen Brenz, Andreä als auch Chemnitz, unter die Ketzer rechnen, während sie selbst ihre Übereinstimmung mit Calvin durch das Argument decken, daß, was sie behaupten, Lehre der alten Kirche sei, mit der in diesem Stück auch Calvin übereinstimme. Bei dem Widerspruch, der sich in streng lutherischen Kreisen gegen die Wittenberger Theologen steigerte, hielt es doch der Kurfürst August von Sachsen für angezeigt, sie auf den 10. Okt. 1571 nach Dresden zu berufen und ein bestimmtes Bekenntnis vom Abendmahl von ihnen zu verlangen. Dies leisteten sie und beruhigten ihren Landesherrn vorläufig aufs neue. Dieses Bekenntnis der sogenannte Consensus Dresdensis, „Kurze christl. und einfältige Wiederholung des Bekenntnis der Kirchen Gottes in des Churf. zu Sachsen Landen usw.", (Dresden 1571 in 4°; in Wittenberg auch lat. u. niederdeutsch herausgegeben), hält sich ganz im Fahrwasser des Katechismus: Der verklärte Christus hat bei seiner Himmelfahrt „die himmlische Wohnung eingenommen, da er in der Gloria und Herrlichkeit das Wesen, Eigenschaft, Form und Gestalt seines wahren Leibes behält, und von dannen am jüngsten Tage zum Gericht in großer Herrlichkeit sichtbarlich wird wiederkommen." Im Abendmahl aber wird die Gegenwart Christi „in dieser Ordnung" behauptet, „daß er seinen wahren Leib für uns am Stamm des Kreuzes aufgeopfert und sein wahres Blut für uns vergossen „mit Brot und Wein in diesem Sakrament uns gibt, und hiemit bezeuget, daß er uns annehme, zu Gliedmaßen seines Leibes mache und uns mit seinem Blut reinige und Vergebung der Sünden schenke, und wahrhaftig in uns wohnen und kräftig in uns sein wolle." Die Ubiquität des Leibes Christi wird ausdrücklich verworfen[1]. Die lutherischen Theologen in Norddeutschland außerhalb Kursachsens erhoben vielseitig ihre Stimme gegen alle drei Wittenbergischen Schriften; ihre Bedenken erschienen zusammengedruckt in der Schrift „Einhellige Bekenntnis vieler hochgelahrten Theologen und fürnehmer Kirchen von dem 1. Neuen Catechismo der neuen Wittenberger und von ihrer 2. Neuen Grundfeste, auch von ihrem darauf beschlossenen 3. Neuen Bekenntnis." (Jena 1572 in 4°.) Der Kurfürst August aber hielt noch immer zu seinen Wittenberger und Leipziger Theologen und

1. Excerpt bei Gieseler a. a. O. III, 2, S. 264–267.

zwar so entschieden, daß er im Jahre 1573, als gerade die vormundschaftliche Regierung des Herzogtums Sachsen ihm zugefallen war, die strengen Lutheraner, die sich weigerten, den Dresdener Consensus anzunehmen, aus dem Herzogtum vertrieb. So schien der calvinisierende Philippismus nicht bloß in Kursachsen, sondern auch in Thüringen die Oberhand zu behalten. Da trat im Jahre 1574 eine erschütternde Wendung ein.

In diesem Jahre erschien eine anonyme Schrift „Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de s. Coena" (neu herausgegeben von D. Schäffer. Marburg 1853). Sie war, wie sich bald herausstellte, in Leipzig in der Druckerei des Buchhändlers Vögelin hergestellt. Derselbe hat später in einem Verhör ausgesagt, daß ein 1573 verstorbener Arzt, Joachim Curäus aus Schlesien, ihr Verfasser sei. Löscher aber berichtet (Historia motuum III, 195), daß als die vornehmsten Angeber und Meister wohl Pezel und Melanchthons Schwiegersohn, der Professor der Medizin Peucer, dabei tätig gewesen, und der heimliche Calvinist Esrom Rüdinger, Prof. der Physik in Wittenberg, die Feder geführt, also der eigentliche Verfasser des Buches gewesen sei. Damit aber die wahren Autores verborgen bleiben möchten, sei das Buch in Leipzig gedruckt worden, und der schlesische Kandidat der Medizin Joachim Curäus habe „die Sorge über sich genommen, als hätte er es selbst gefertigt". Ob nun Vögelin oder Löscher Recht haben, das mag dahin gestellt bleiben; die Wittenberger Philippisten konnten in jedem Falle, wie sie es auch getan haben, die Autorschaft an diesem Buche leugnen. Moralisch blieb sie aber doch an ihnen haften, und das um so eher, da die Schrift in Wittenberg durch die Professoren unter den Studierenden verbreitet wurde, woraus man doch schließen durfte, daß sie mit dem Inhalte derselben einverstanden gewesen sind. Daß eine bedenkliche Geheimtuerei dabei im Spiele war und eine wichtige Aktion geplant wurde, ersieht man schon daraus, daß die Schrift, wie sie geheim verfaßt und gedruckt worden, auch geheim, auf Privatwegen (nicht durch den Buchhandel), verbreitet wurde. Ihr Zweck war offenbar, die echt lutherische Lehre aus Kursachsen gründlich zu verdrängen. Da man glaubte, des Kurfürsten sicher zu sein, so konnte man das jetzt wagen. Das ist nun der Hauptunterschied der Exegesis von den drei Schriften der Philippisten aus dem Jahre 1571, daß sie jetzt offen mit der Sprache herausrücken: in der Abendmahlslehre werden die Momente der unio sacramentalis, manducatio oralis und manducatio impiorum, über welche man in den früheren Schriften geschwiegen hatte, mit ausführlicher Begründung verworfen. Christi Leib ist im Himmel eingeschlossen; der Heiland ist nur seiner Wirkung nach gegenwärtig; eine Verbindung des Leibes Christi mit den Abendmahlselementen gibt es nicht; also gibt es auch keinen Genuß mit dem Munde, und die Frage nach dem Genuß der Ungläubigen fällt von selbst weg. Nach einer kräftigen Belobigung der Reformierten, deren Lehre den Symbolen der alten Kirche gemäß sei und die durch ihre Martyrien die lutherische Kirche übertreffen, und nach der entsprechenden Herabsetzung Luthers, der in der Hitze des Streites nicht selten zu weit gegangen sei, empfiehlt die Schrift, daß es besser sei, sich an die Männer zu halten, die einem Luther von Gott

an die Seite gegeben worden seien, und die richtiger geredet hätten, d. h. also besonders an Melanchthon; im Anschluß an ihn möge man sich auf die neutrale Formel einigen „das Brot sei die Gemeinschaft des Leibes Christi" und alle weiteren Bestimmungen über Ubiquität und über den Genuß des wahren Leibes Christi beiseite lassen — bis eine Synode darüber definitiv entschieden haben würde. Mag man nun auch den Inhalt der Exegesis als Melanchthonismus bezeichnen; er deckte sich jedenfalls mit der Christologie und Sakramentslehre Calvins.

Die deutliche Sprache der Exegesis hatte die Wirkung, daß die verschiedensten Kreise auf sie aufmerksam wurden, obgleich vorläufig nur zwei strenge Lutheraner, Wigand („Analysis novae Exegeseos") und Heßhusen („Assertio verae doctrinae de Coena contra Exegesin Calvinianam" 1574) ausdrücklich gegen sie schrieben. Der Kurfürst von Sachsen wurde von lutherischen Fürsten und Privatpersonen bestürmt, die Calvinisten in seinem Lande nicht länger zu schonen. Ein heftiger Unwille über die Männer, die ihn bisher getäuscht hätten, erfaßte ihn; er ließ am 1. April 1574 seinen Leibarzt Dr. Peucer verhaften und die bei ihm vorgefundene Korrespondenz wegnehmen. Darauf folgte die Verhaftung des Hofpredigers Dr. Schütz, des Kirchenrates Dr. Stössel und des Geheimrats Dr. Cracau. Dieser letztgenannte und Stössel starben im Gefängnis (Cracau 1575, Stössel 1576), die beiden anderen wurden erst nach vielen Jahren entlassen, Peucer 1586 gegen einen Revers, Schütz erst 1589. Nachdem der Prozeß gegen diese vier Häupter des Kryptocalvinismus eingeleitet war, beriet sich der Kurfürst mit seinen Landständen und traf Maßregeln, die reine Lehre im Lande aufrecht zu erhalten. Er ließ durch zuverlässige Superintendenten seines Kurfürstentums ein Bekenntnis vom Abendmahl anfertigen und auf einem Tage zu Torgau im Juni 1574 sämtlichen dahin entbotenen Wittenberger und Leipziger Theologen zur Unterschrift vorlegen: „Kurz Bekenntnis und Artikel vom heil. Abendmahl des Leibs und Bluts Christi usw. Übergeben und gehandelt im jüngsten Landtag zu Torgau." Wittenberg Sept. 1574 in 4°. Gleichzeitig auch lateinisch: Confessio paucis articulis complectens summam doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in Coena dominica etc. Viteberg. 1574 in 8°. Hier nahm man den Schein an, als ob in der kursächsischen Kirche stets richtig gelehrt und nur jetzt einige Kryptocalvinisten entdeckt worden seien, ferner als ob Melanchthon in der Lehre mit Luther völlig übereinstimme, weshalb man das Corpus doctrinae Misnicum und den Consensus doctrinae festhielt. Wie beide aber von jetzt an aufgefaßt werden sollten, lehrten die positiven Ausführungen des Bekenntnisses, die in der Abendmahlslehre alle Momente der lutherischen Theorie enthielten. Articulus affirmativus VII: indignis quoque corpus et sanguinem Domini exhiberi et ab his in instituta distributione vere accipi. Art. VIII hat die manducatio oris. Calvin, Beza, Bullinger, Petrus Martyr und die Theologi Heidelbergenses werden (Art. negat. VII und öfter) namentlich verworfen. Dagegen wird die ubiquitas carnis Christi abgelehnt und jede Erörterung über den Modus und die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes

des Herrn unterlassen. „Nam omnia haec imperscrutabilia statuimus." Vier Theologen verweigerten zuerst ihre Unterschrift; es waren Caspar Cruciger jun., Heinrich Möller, Christoph Pezel und Friedrich Widebram. Sie wurden zunächst verhaftet, dann aber, nachdem sie, wenn auch mit Vorbehalt, unterschrieben hatten, nach Wittenberg entlassen, aber schließlich doch noch in demselben Jahre vom Kurfürsten ihrer Ämter entsetzt und außer Landes verwiesen; Widebram und Pezel gingen nach Nassau, Möller nach Hamburg, Cruciger nach Hessen. Die Häupter der Bewegung aber blieben im Gefängnis. So endete das kryptocalvinistische Drama in Kursachsen. Das strengste Luthertum war rehabilitiert. Andreä, Chemnitz, Selneccer u. A., die schon früher an der Herstellung des Friedens gearbeitet hatten, wurden jetzt die Vertrauenspersonen des Kurfürsten[1].

§ 131. Die Entscheidung der Konkordienformel in den kryptocalvinischen Streitigkeiten, a) in betreff des Abendmahls.

Nachdem nun länger als zwanzig Jahre die Streitschriften über das Abendmahl in Nord- und Süddeutschland die Geister beschäftigt hatten, brauchte die Konkordienformel in ihrem Artikel VII „De Coena Domini" über dieses Sakrament nur festzulegen, was sich in lutherischen Kreisen als öffentliche Meinung darüber niedergeschlagen hatte. Der Vollständigkeit wegen verwirft sie zunächst die römische Transsubstantiationslehre mit allen ihren Konsequenzen (der Anbetung der Hostie und der Prozessionen mit ihr), ferner das Meßopfer und die Communio sub una specie (Müller 670f.). Ihr Hauptabsehen ging aber vornehmlich jetzt darauf, wider die Sakramentierer die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi festzustellen. Hierbei gilt es zu allernächst, sich nicht durch die von den Gegnern gebrauchten Worte irre führen zu lassen, weil sie darunter einen andern Sinn verbergen. „Obwohl etliche Sakramentierer sich befleißen, mit Worten auf das allernäheste der Augsburgischen Konfession und dieser Kirchen Form oder Weise zu reden, zu gebrauchen, und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen werde: Dennoch, wenn man sie, ihre Meinung eigentlich, aufrichtig und deutlich anzuzeigen, dringet, so erklären sie sich alle einträchtig also, daß der wahre wesentliche Leib und Blut Christi vom gesegneten Brot und Wein im Abendmahl ja soweit als der höchste Himmel von der Erden abwesend sei . . . Verstehen daher solche Gegenwärtigkeit des Leibes Christi nicht allhier auf Erden, sondern allein respectu fidei . . . Daher dann durch diese herrliche, scheinliche Worte (splendidis et magnificis verbis) viel hoher Leute betrogen worden, wann sie vorgeben und gerühmet, sie seien keiner anderen Meinung, denn daß der Herr Christus wahrhaftig, wesentlich, lebendig in seinem Abendmahl gegenwärtig sei; verstehen aber solches allein nach seiner göttlichen Natur und nicht von seinem Leib und Blut, der nun im Himmel und nirgends anders sei, und giebt uns mit Brot und Wein seinen wahren Leib und Blut

1. Schmid a. a. O. 264ff. — Gieseler a. a. O. III, 2, 267ff.

zu essen, geistlich durch den Glauben, aber nicht leiblich mit dem Munde zu genießen" (Müller 646, 2; 647, 6). Dagegen nimmt nun die K.-F. im Anschluß an die älteren lutherischen Bekenntnisse ihren Standpunkt bei den Einsetzungsworten des Abendmahles, die nicht als verblümte, figürliche Reden, sondern, wie sie lauten, in ihrem eigentlichen, klaren Verstande mit einfältigem Glauben aufzunehmen seien (Müller 656, 45). Aus diesem Testamente des Erlösers liest nun die K.-F. erstens die „Unio sacramentalis" des erhöhten Leibes Christi mit den Abendmahlselementen heraus. Wenn dafür außer den Einsetzungsworten Jesu und dem Ausdrucke des Paulus „Gemeinschaft des Leibes Christi" (1. Kor. 10, 16) noch die Formel gebraucht wird „sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi", so geschieht dies einerseits um die römische Transsubstantiationslehre abzulehnen, andrerseits um gegenüber den Sakramentierern die Objektivität des Sakraments festzuhalten, indem die Konsubstantialität des erhöhten Leibes Christi mit den Elementen oder die Gegenwart desselben nach der Analogie biblischer Ausdrücke über die Inkarnation und Einwohnung Christi in uns behauptet wird. Wenn z. B. gesagt wird, daß das Wort in uns wohnt oder (Kol. 2, 9) die Fülle der Gottheit wohnt in Christus leibhaftig, Act. 10, 38 Gott war mit ihm, 2. Kor. 5, 19 Gott war in Christus, so verhält es sich ähnlich im Mysterium des Abendmahls. Wie dort nicht ausgesagt wird, daß das göttliche Wesen in die menschliche Natur verwandelt ist, sondern daß zwei Naturen ohne Vermischung persönlich geeinigt sind, so findet auch in dem Mysterium des Abendmahls ein Zusammensein „zweier verschiedener Substanzen (duae diversae substantiae)", „des natürlichen Brotes und des wahren natürlichen Leibes Christi" statt (Müller 654, 35–38). So bekennen denn die Verfasser der K.-F. (Müller 539, 6) „Confitemur, quod in Coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur". „Diese sakramentale Vereinigung macht die irdischen Elemente zum Mittel für die Mit- und Austeilung der übersinnlichen Substanz des wahren Leibes und Blutes Christi"[1]. An eine „localis inclusio in pane" ist dabei aber nicht gedacht (Müller 649, 14). Als nächste Folge aus der Unio sacramentalis ergab sich (zweitens) die Manducatio oralis, die mündliche Nießung im Gegensatze zu der von den Sakramentierern angegebenen manducatio spiritualis, mag diese nun als Erinnerung an Christus oder als glaubensvolle Aneignung von Geisteswirkungen Christi gedacht sein. Aber unmißverständlich weist die K.-F. dabei alle kraß sinnlichen Vorstellungen, die von den Sakramentierern ihr nachgesagt werden, zurück: Die Nießung ist, obgleich sie mit dem Munde geschieht, doch keine grob sinnliche, kein „kapernaitisches" Essen des Leibes Christi, „als wenn man sein Fleisch mit Zähnen zerrisse und wie andere Speise verdauet", sondern ein „übernatürliches" Essen. „Prorsus rejicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Christi, quam nobis sacramentarii . . . post tot nostras protestationes, malitiose

1. Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte[2] II, 566.

affingunt, ... quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari et instar alterius cujusdam cibi in corpore humano digeri. Credimus autem et asserimus, secundum clara verba testamenti Christi, veram, sed supernaturalem manducationem corporis Christi, quemadmodum etiam vere, *supernaturaliter tamen, sanguinem Christi bibi docemus*". Menschliche Sinne und Vernunft begreifen das nicht. Denn dieses Mysterium wird im Worte Gottes offenbart und allein mit Glauben erfaßt (Müller 543, 42). Das von den Gegnern nach Ev. Joh. 6, 54 so oft behauptete „geistliche" Essen des Fleisches Christi wird nicht geleugnet, sondern im Gegenteil zum sakramentalen gefordert. Denn das geistliche Essen ist nichts anderes als der Glaube, der allen Christen zu aller Zeit nötig ist, „ohne welche geistliche Nießung auch das sakramentliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist" (Müller 660, 61 ff.). Die weitere notwendige Konsequenz aus der Unio sacramentalis ist (drittens) die Manducatio indignorum. Denn alle Abendmahlsgäste empfangen „ausnahmslos" Leib und Blut des Herrn, die würdigen zu Trost und Leben, die unwürdigen zum Gericht. Als unwürdige Gäste aber sind die Unbußfertigen anzusehen, solche, „die ohne wahre Reue und Leid über ihre Sünden und ohne wahren Glauben und guten Vorsatz, ihr Leben zu bessern, zu diesem Sakrament gehen". Sie laden sich selbst durch ihr unwürdiges Essen das Gericht, d. i. zeitliche und ewige Strafen, auf den Hals und machen sich schuldig am Leib und Blute Christi. Sehr zu unterscheiden von ihnen sind die schwachgläubigen, betrübten Christen, die im Bewußtsein ihrer Sündenschuld sich der Guttaten Christi nicht für würdig halten, die Schwachheit ihres Glaubens beklagen und von Herzen begehren, daß sie mit stärkerem, freudigerem Glauben und reinem Gehorsam Gott dienen möchten. Das sind die rechten würdigen Gäste, für welche dieses Sakrament vornehmlich eingesetzt und verordnet ist. Denn die Würdigkeit besteht nicht in dem Grade der Stärke des Glaubens, sondern in der gesunden Richtung des Glaubens auf sein Objekt, auf das Verdienst Christi. Da gilt: wer an den Sohn Gottes glaubt, es sei mit starkem oder schwachem Glauben, der hat das ewige Leben (Joh. 3, 15 ff.), der kleingläubige, betrübte Vater im Evangelium (Marc. 9, 24) ebensowohl wie der Patriarch Abraham und der Apostel Paulus (Müller 662, 68 – 71 und 540, 16 – 541, 20).

Der von Luther gelegentlich gestreifte Gedanke von einer Beziehung des Sakramentssegens auch auf die Leiblichkeit der Empfänger ist nicht in die K.-F. aufgenommen. Daß dies mit Absicht geschehen, ist selbstverständlich; sie erachtet es also für genügend, wenn als Sakramentssegen mit dem kleinen Katechismus Luthers Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gelehrt wird[1]. Trost und Stärkung des Glaubens wird als hauptsächliche Wirkung

1. Die Anschauung, daß in der Annahme einer Wirkung des Sakraments auf die Leiblichkeit sich erst die ganze Bedeutung des Sakraments für die christliche Gemeinde erkennen lasse, wird seit Mitte des 19. Jahrhunderts von einigen theosophischen Lutheranern vertreten, obgleich ein solcher Gedanke in der H. Schrift „höchstens an-

des Sakraments gelehrt. „Coena Domini imprimis propter infirmos in fide, poenitentes tamen, instituta est, ut ex ea veram consolationem et imbecillis fidei suae confirmationem percipiant“ (Müller 541, 19). Waren dies alles Gedanken, die in der Hauptsache schon in den älteren lutherischen Symbolen vertreten sind, so bringt die K.-F. nunmehr, aus Rücksicht auf das Wahrheitsmoment der Wittenbergisch-Melanchthonischen Richtung, die neue sehr wichtige Bestimmung, daß das Abendmahl nicht Sache, sondern Handlung ist. „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam“ (Müller 665, 85). Und zwar ist es Handlung in doppelter Beziehung: einerseits menschliche, indem die Abendmahlsgäste mit Glauben teilnehmen und mit dem Munde genießen, andererseits göttliche, indem der erhöhte Christus sein Einsetzungswort in Geltung erhält und so den Segen des Sakramentes den Empfängern zuteil werden läßt. Zum richtigen Vollzug der Handlung gehören also drei Stücke: die Rezitation der Einsetzungsworte (consecratio), die Austeilung der Elemente (distributio) und der Empfang derselben (sumtio). Wird diese Begriffsbestimmung — das Abendmahl Handlung — als Hauptsache gedacht, so verlieren die früheren einzelnen Bestimmungen über das Abendmahl den Schein der Äußerlichkeit, der ihnen ohne sie anhaftet[1]. Ausführlich verbreitet sich die K.-F. über die einzelnen Momente der Handlung. Die Consecratio besteht nicht im bloßen Aussprechen der Einsetzungsworte durch den fungierenden Diener am Wort, sondern Christus selbst ist es, der durch sein Wort, das er wiederholt haben will, wirksam ist. „Christus ipse (ubi ipsius institutio observatur et verba ejus super pane et vino recitantur et benedictus panis et vinum benedictum distribuuntur) per verba illa recitata, virtute primae institutionis, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est“ (Müller 663, 75). Oder „Verissima illa et omnipotentia verba Jesu Christi, quae in prima institutione pronuntiavit, non modo in prima illa coena efficacia fuere, sed eorum vis, virtus et efficacia adhuc hodie durant et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi Coena Domini juxta Christi institutionem celebratur et verba ipsius, usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Christus in prima Coena locutus est, corpus et sanguis Christi vere praesentia distribuantur et sumantur“ (Müller a. a. O.). — „Verbum Domini in ecclesia efficax est manetque neque vel dignitate vel indignitate ministri neque sumentis incredulitate quidquam ei derogatur aut virtus ejus enervatur“ — gleichwie das Evangelium Evangelium bleibt, auch wenn die gottlosen Zuhörer ihm keinen Glauben schenken. Nicht unser Glaube ist es, der das Sakrament macht, sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilands Jesu Christi wahrhaftiges Wort (Müller 666, 89). Aber die Consecratio allein macht das Sakrament nicht; es muß nach Anordnung Christi

deutungsweise (1. Kor. 10, 16. 17; Eph. 5, 30. 32, vgl. 26) vorkommt“ (Thomasius-Seeberg a. a. O. II², 567. 568), für die Theologie ein Problem.

1. Thomasius-Seeberg a. a. O. II², 569.

die ganze Aktion beobachtet werden; dazu gehört, daß das gesegnete Brot und der gesegnete Wein ausgeteilt und genossen wird. Das liegt in dem „Das tut!" „Mandatum Christi („„Hoc facite""), quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est". So stellt es uns St. Paulus 1. Kor. 10, 16 vor Augen.

Ein zweites Charakteristikum der Weiterbildung der Lehre ist die Einbeziehung der Lehre von der Person Christi in den Umkreis der Abendmahlslehre. Wie wir oben die Lehre vom Werke Christi im Interesse der lutherischen Rechtfertigungslehre betrachtet haben, so liegt jetzt die Christologie in der Peripherie der Abendmahlslehre. Das bezieht sich natürlich nur auf den technischen Aufbau der Lehre, ist aber wichtig, weil sich daraus eine neue dogmatische Scheidewand zwischen Luthertum und Calvinismus erhoben hat. Wir müssen daher hier besonders darauf eingehen.

§ 132. Fortsetzung, b) in betreff der Christologie.

J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 2. Berlin 1856, S. 706ff. — Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Konkordienformel III, 1863, 165ff. — G. Thomasius, Christi Person und Werk II² (Erlangen 1857). — Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte³ II, 615ff.

Das Abendmahl ist nach der K.-F. eingesetzt zur Vergewisserung, daß Christus seiner ganzen Person nach als Gott und Mensch gegenwärtig ist, seiner Gottheit nach als Haupt, König und Hoherpriester der Gemeinde, seiner Menschheit nach als unser Bruder, so daß wir „Fleisch von seinem Fleische" sind (Müller 692, 78. 79: „in hujus rei confirmationem sacram suam coenam instituit"). Von der Abendmahlslehre ist dann die Christologie unabtrennbar. Daher folgt in der K.-F. auf den Artikel „De Coena Domini" der „De Persona Christi". Darin nimmt die K.-F. ihren Standpunkt in der Zweinaturenlehre des Concilium Chalcedonense, bildet sie aber fort zu einer bestimmten Lehre von der Unio personalis und der realen und totalen Communicatio idiomatum, hauptsächlich im Anschluß an Chemnitz. Ganz wie das Chalcedonense verwirft sie den Nestorianismus und Eutychianismus. „Hae duae naturae in persona Christi nunquam vel separantur vel confunduntur, vel altera in alteram mutatur, sed utraque in sua natura et substantia seu essentia (in persona Christi) in omnem aeternitatem permanet" (Müller 675, 7). Die Einheit beider Naturen darf man aber auch nicht nach der Weise des Nestorius und der antiocheniſchen Theologie denken, rein äußerlich, wie wenn „zwei Bretter zusammengeleimt" wären (eo modo, quo duo asseres conglutinantur), wobei sie doch in Wahrheit gar keine Gemeinschaft mit einander haben. Vielmehr gehen die beiden Naturen in eine solche Einheit mit einander ein, daß sie eine einzige und einzigartige Person bilden. (Unio personalis, unio hypostatica.) Dabei gehen beide Naturen an sich die denkbar innigste, wahrhaftige Gemeinschaft mit einander ein. (Communicatio naturarum, communio divinae et humanae naturae in Christo.) Beide, die Unio hypostatica und

die communio naturarum, fordern sich gegenseitig. „Haec hypostatica unio sine vera illa communicatione naturarum nec cogitari nec subsistere potest" (Müller 678, 20). Zusammenfassend äußert sich die K.-F. über ihr Christusbild in folgender Stelle: „Credimus docemus et confitemur etiam, quod jam, post factam incarnationem, non quaelibet natura in Christo per se subsistat, ut utraque sit persona separata aut quod utraque personam singularem constituat, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant, ita quidem, ut jam, post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta humana natura pertineat, et quod persona Filii Dei incarnati, ut sine divinitate sua ita etiam sine humanitate sua, non sit integra persona. In Christo igitur non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur" (Müller 676, 11). Aus der mit der Unio personalis gesetzten Communio naturarum folgt die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften, die Communicatio proprietatum oder idiomatum: Die göttliche Natur nimmt die Zustände und Leiden der menschlichen an, die menschliche aber erhält die wesentlichen Idiome der göttlichen mitgeteilt, und so real ist diese Mitteilung, daß die menschliche Natur in Christo „die ganze Fülle der göttlichen Majestät" erhält. Wie im feurigen Eisen das Feuer das Eisen durchglüht und hindurchleuchtet, so durchleuchtet die Majestät der Gottheit die Menschheit in Christo zum Zwecke des Vollzuges des Erlösungswerkes. Denn nicht um die Konstruktion eines abstrakten Christusbildes handelt es sich, sondern um die Gewinnung der Gestalt unsers Erlösers, dessen Person durch beide Naturen unsere Erlösung als ein einheitliches Werk beschafft; nicht um bloßen Besitz, sondern um Aktualität handelt es sich: Die eine göttliche Herrlichkeit wirkt nicht bloß in, mit und durch die göttliche Natur, sondern zugleich auch stets in, mit und durch die angenommene menschliche. Die Frage aber, ob die menschliche Natur überhaupt fähig sei, Eigenschaften der göttlichen in sich aufzunehmen, beantwortet die K.-F. durch die von Luther übernommene tiefe Auffassung des Verhältnisses der Menschheit zur Gottheit. Gilt schon von dem Wesen des Menschen im allgemeinen, daß es für Gott geschaffen, also für ihn empfänglich sein muß, um wieviel mehr von der von Christus angenommenen Menschheit; da gilt der Kanon „Humana natura in Christo capax divinae" (Müller 685, 53). Die Communicatio idiomatum oder proprietatum geschieht nun so, daß 1) die Eigenschaften einer der beiden Naturen der ganzen Person (mag sie nun Gott oder Mensch genannt sein) zugesprochen werden, z. B. wenn Gottes Sohn das Geborenwerden nach dem Fleisch, das Leiden im Fleisch, das Getötetwerden nach dem Fleisch zugesprochen wird (Röm. 1, 3; 1. Petr. 3, 18; 4, 1). Da leidet, wie Luther sagt, jedesmal die Person, welche Gott ist, „an ihrem andern Stück, nämlich an der Menschheit" (Müller 681, 36ff.). 2) Was die Wirkungsweise des Gottmenschen betrifft (rationes officii

Christi), so handelt und wirkt die Person nicht bloß mittels einer Na.. sondern „in, nach, mit und durch beide Naturen"; Christus ist unser Mittler, Erlöser, König, Hoherpriester, Haupt und Hirt nicht nach einer Natur allein, sei es die göttliche oder die menschliche, sondern nach beiden Naturen (Müller 684, 46). 3) Was aber die göttliche Natur betrifft, so tritt durch die Inkarnation hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Eigenschaften keine Veränderung ein; die göttliche Natur bleibt nur die mitteilende; sie empfängt nichts; die Communicatio idiomatum ist also keine gegenseitige. „Quantum ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit, ut Jacobus testatur (Jac. 1, 17) transmutatio, divinae naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est" (Müller 684, § 49). Man fürchtete die Gefahr des Arianismus (Müller 550, 39). Daher blieb die Konkordienformel lieber „einen Schritt hinter Luther zurück", allerdings „nicht zum Vorteil der Sache"[1]. Die menschliche Natur des Gottmenschen empfängt wohl die Eigenschaften der göttlichen, aber nicht umgekehrt die göttliche die der menschlichen (oder, mit der späteren Dogmatik zu sprechen, dem genus majestaticum oder *ἀρχηματικόν* gegenüber fehlt ein genus *ταπεινωτικόν*).

Die Übertragung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur des Gottmenschen beschreibt die K.-F. in unüberbietbaren Ausdrücken. Die menschliche Natur empfängt Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt und wird erhöht „zur rechten Hand Gottes". Unter diesem Bilde hat man „nicht einen bestimmten Ort im Himmel, sondern die allmächtige Kraft Gottes" zu verstehen, die „Himmel und Erde erfüllt", und an der der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur mit der Tat und Wahrheit teilnimmt (Müller 680, 28; 685, 51; 540, 12). Die menschliche Natur erhält Allmacht, Allwissenheit (691, 74) und Allgegenwart, diese zwar nicht als Omnipräsenz im Brenzischen Sinne, sondern als Gegenwart „ubicunque Christus velit" (692, 78).

Nun sollte aber doch die geschichtliche Gestalt Jesu festgehalten werden. Wie sollte das dogmatische Christusbild mit dem geschichtlichen Jesusbilde der Evangelien vereinigt werden? Zu diesem Zwecke stellte man eine Lehre von der Entäußerung (Exinanitio) der vom Logos durchdrungenen menschlichen Natur auf und gewann so eine Vorstellung von zwei Ständen Christi oder genauer seiner menschlichen Natur; denn der Logos selbst und seine göttliche Natur bleiben ja unverändert (Müller 690, 71). Die menschliche Natur des Gottmenschen hat zwar in der Inkarnation die göttlichen Prädikate der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit erhalten, hat aber während des Erdenlebens Jesu sich des Gebrauches derselben teilweise entäußert; so konnte Jesus „zunehmen an Alter, Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen" d. h. sich als religiös-sittliche Persönlichkeit entwickeln. „Docemus . . . quod humana in Christo natura majestatem illam acceperit secundum rationem

1. Thomasius-Seeberg a. a. O. II, 619.

hypostaticae unionis, videlicet quod, cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet, ... etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione in assumpta humana natura liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, et in ea, cum ea et per eam divinam suam virtutem, majestatem et efficaciam exerceat, operetur et perficiat.... Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc, post depositam servi formam (seu exinanitionem) majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit" (Müller 688, 64. 65). Die Wunderwerke Christi sind Beweise seiner göttlichen Majestät, die er manifestierte, wann und wie er gewollt (Müller 679, 25). Empfangen hat die assumierte menschliche Natur die göttlichen Eigenschaften in der Inkarnation, hat sie aber im Stande der Erniedrigung verhüllt besessen und nicht allezeit, sondern nur, wann er gewollt, gebraucht. „Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit, sed, ut apostolus loquitur [Phil. 2, 7], se ipsum exinanivit, eamque ... in statu suae humiliationis secreto habuit neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit usurpavit" (Müller 680, 26). Während hier nur von einer Verhüllung der besessenen Eigenschaften die Rede ist, braucht die K.-F. doch gleichzeitig Ausdrücke, wonach die menschliche Natur des Gottmenschen erst nach der Auferstehung und Erhöhung in den vollen Besitz (und Gebrauch) der göttlichen Eigenschaften getreten sei. „Post resurrectionem a mortuis ... Christus ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam humanam naturam evectus est" (§ 26). In bezug auf diesen Punkt waltet also hier eine Unklarheit ob, die zum Anlaß von Streitigkeiten unter Anhängern der K.-F. selbst werden konnte und geworden ist. Zu einem befriedigenden Abschluß ist daher die Lehre von den Ständen Christi in der K.-F. nicht gekommen.

Faßt man aber die einzelnen göttlichen Eigenschaften der assumierten menschlichen Natur des Gottmenschen näher ins Auge, so türmen sich für das christliche Denken auch wieder Schwierigkeiten ganz außerordentlich. Allmacht besitzen, sie aber nicht gebrauchen wollen, läßt sich denken; dagegen Allwissenheit besitzen und doch etwas nicht wissen wollen, ist ein unvollziehbarer Gedanke; am meisten aber konzentrierte sich das Interesse auf das Prädikat der Allgegenwart, die zwar in abstracto im Anschluß an Luther (Müller 682, 39–44 und 667, 94–104), tatsächlich aber mit der von Chemnitz gegen Brenz geltend gemachten Einschränkung als Multipräsenz gelehrt wurde. „Credimus ... scripturae testimoniis (Matth. 18, 29; 28, 20) majestatem hominis Christi declarari, quam Christus secundum suam humanitatem ad dexteram majestatis et virtutis Dei accepit, ut videlicet etiam secundum illam suam assumtam naturam et cum ea praesens esse possit, et quidem praesens sit, ubicunque velit (Müller 692, 78). Das war freilich ein Zurückweichen hinter Luthers Großes Bekenntnis vom Abendmahl (1528), wo er sagt „Wo du mir Gott hinsetzest,

da mußt du mir die Menschheit auch hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen; es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht von sich" (EA. 30, 211f.). Bis in seine Konsequenzen verfolgt, würde das Chemnitzsche „ubicunque velit" das ganze Christusbild der K.-F. haben sprengen und zum Nestorianismus führen müssen. Aber um der Gefahr des Doketismus und Eutychianismus vorzubeugen, beruhigte man sich mit der Chemnitzschen Formel einer bloß relativen Ubiquität des Leibes Christi; sie genügte zur Begründung des festen Trostes, den die Gläubigen aus der Gegenwart des erhöhten Christus genießen (Müller 696, 96). Es handelte sich also im letzten Grunde um ein religiöses Interesse, um des willen die Ubiquitätstheorie aufgestellt worden war; das gilt von der K.-F. gerade so wie von Luther. Aber eine einwandfreie Formel ist weder für diese Theorie noch für die ganze Idiomenkommunikation gefunden worden. Das religiöse Interesse besteht aber weiter; darin liegt für die wissenschaftliche Theologie die Nötigung, das christologische Problem immer wieder neu zu bearbeiten, wobei sie sich nur gegenwärtig halten mag, daß sie über die Approximation an das Ziel objektiver Erkenntnis hier nicht hinauskommen kann. Aber auf dem Wege dahin sollte sie sich stets finden lassen. — An die Lehre von der Person Christi schließt sich in der K.-F. einen Ausschnitt aus der Lehre vom Werke Christi unter dem Titel

Anhang: De descensu Christi ad inferos.

Literatur: Bertheau, Art. Aepinus, RE.³ 1, 228ff. — Öhler, Symbolik 422. — Fr. Frank, Die Theologie der Konkordienformel III, 397ff.

Die Lehre vom Descensus Christi ad inferos war der alten Kirche, wie Irenäus und Tertullian bezeugen, wohl bekannt: aber in das Tauf-Bekenntnis (Symbolum Apostolicum) ist sie erst im vierten Jahrhundert aufgenommen. Mit Recht vermutet man, daß der Gegensatz der rechtgläubigen Lehrer gegen den Apollinarismus (wonach Christus keine menschliche Seele gehabt) die Aufnahme des Passus „descendit ad inferna" in das Symbol veranlaßt hat. Denn während man das Begrabenwerden auf den Leib Christi bezog, sagte man den Abstieg in den Hades von der Seele Christi aus, die zu den abgeschiedenen Seelen gegangen sei. Die biblische Begründung fand man in 1. Petr. 3, 18 und 4, 6. Nimmt man diese an, so erweist sich die von Calvin (Institutio II, 16, 10) angenommene Deutung des Descensus als unzulässig. Nach Calvin bedeutet der Ausdruck das Aushalten der Seelenqualen, die Christus im Mitgefühl unserer Sündenschuld unter dem Zorn Gottes bis zum Kreuzestode erlitten hat. (Ebenso der Heidelberger Katechismus bei Niemeyer 402.) Nach 1. Petr. 3, 18 handelt es sich dagegen um einen Vorgang, der zwischen Begräbnis und Auferstehung Christi anzusetzen ist. Luther, der sich über den Descensus oft schwankend und meist erbaulich ausgesprochen hat, entschied sich doch in einer zu Torgau 1533 gehaltenen Predigt dahin, daß unter dem Bilde von der Höllenfahrt die sieghafte Überwindung der Hölle und des Teufels durch den Gottmenschen zu verstehen, aber jedes Erklärenwollen der in dem Bild ausgesagten Tatsache durch „spitzige

Gedanken" zu verzichten sei. Genug, daß wir glauben: uns sei „durch Christus die Hölle zerrissen und des Teufels Reich gar zerstört", daß es uns nichts mehr schaden kann. Alle unnötigen Fragen soll man lassen und einfältig glauben, daß die ganze Person des Gottmenschen, Gott und Mensch, mit Leib und Seele, wie er gestorben und begraben, so auch zur Hölle gefahren sei. Das Bild, das ihn als auferstandenen Siegesfürsten mit der Fahne in der Hand darstellt, läßt sich Luther sehr wohl gefallen (E. A. 19 [2], 40ff., 1. Ausg. 20, 665ff.). Aber eine einheitliche Ansicht setzte sich darüber nicht einmal bei den lutherischen Theologen durch. An Streitigkeiten darüber fehlte es nicht. So haben schon der Augsburger Prediger Malsperger und der würtembergische Hofprediger Parsimonius in Stuttgart 1565 eine eingehende Kontroverse geführt, die sich ungefähr mit dem Gegensatze der Ansichten Luthers und Calvins in dieser Frage deckt. (Vgl. Fr. Frank a. a. O. III, 429ff.) Nachhaltiger wurden die Gemüter durch den Hamburger Kirchenstreit über den Descensus aufgeregt. Der hochangesehene Superintendent der Hamburger Kirche Johann Aepinus (gest. 1553), welcher in seiner Stellung zugleich als Lektor am Dom wöchentlich theologische Vorlesungen zu halten hatte, war in der Erklärung des 16. Psalms auch auf die Lehre vom Descensus näher eingegangen, und 1544 erschien sein Kommentar zum 16. Psalm auch gedruckt[1]. Hier setzte Aepinus die Höllenfahrt in Beziehung zur Satisfaktion; sie ist ein Bestandteil der satisfaktorischen Leistung Christi. Während Christi Leib im Grabe lag, fuhr seine Seele zur Hölle und erlitt dort die Qualen der Hölle für uns; so erduldete er die schwerste der Strafen für uns; das gehört zu seiner satisfactio plenaria. Diese Ansicht rief den Widerspruch vieler Amtsgenossen des Hamburger Superintendenten wach; obgleich er selbst sich stets durch Ruhe, Besonnenheit und Milde auszeichnete, so nahm der Streit doch (seit 1549) einen heftigen Charakter an. Die meisten Kollegen Aepins verurteilten seine Ansicht von der Kanzel herab und beanstandeten besonders, daß bei Aepins Ansicht das Wort des Erlösers „es ist vollbracht" (consummatum est) seine Bedeutung verliere. So entstanden für die streitenden Parteien die Schlagworte der Konsummatisten und Infernalisten. Melanchthon wurde um ein Gutachten in der Sache ersucht, antwortete aber ausweichend, daß es zu einer übereinstimmenden Ansicht der Lehrer darüber noch nicht gekommen sei, und rief zum Frieden (Corp. Ref. 7, 660ff.). Um Frieden zu bekommen, entsetzte der Rat der Stadt Hamburg die Häupter der Gegner Aepins ihrer Stellen 1551. Mit Aepins Tode starb seine Ansicht aber nicht aus, sondern wurde von Westphal, Flacius und Anderen weiter vertreten. So kam es, daß die Konkordienformel in ihrem 9. Artikel diesen Streitpunkt behandelt. Sie reproduziert dafür einfach den Gedankengang Luthers: man solle einfältig glauben, daß die ganze Person des Gottmenschen nach dem Begräbnis „zur Hölle gefahren" (ad inferos descenderit), den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstört und dem

1. Dr. Joh. Aepini, Commentarius in Psalmum XVI. Francof. 1544 in 8°. — Fr. Frank a. a. O. 434 benutzt noch das Wolfenbütteler Manuskript (Ms 29) von Aepinus-Schriften.

Teufel alle seine Macht genommen habe. Wie solches aber zugegangen, sollen wir nicht untersuchen. Denn das läßt sich ebensowenig, wie das Sitzen Christi zur Rechten Gottes, mit der menschlichen Vernunft begreifen. Genug, daß wir so den Trost behalten, daß uns und alle, die an Christus glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden können. Seitdem betrachtet die lutherische Theologie den Descensas Christi als Anfang des Standes der Erhöhung der menschlichen Natur des Gottmenschen, obgleich weder Luther noch die Konkordienformel dies ausdrücklich gelehrt hatte; aber konsequent war es jedenfalls; denn wenn die ganze Person, Gott und Mensch, in den Hades stieg, so muß er es nach Seele und Leib getan haben. Aber Luther selbst hatte, als er über das Bild von der Höllenfahrt predigte, an eine Dogmatisierung derselben überhaupt nicht gedacht. Nun bleibt es noch dazu sehr fraglich, ob Luthers biblische Begründung der Höllenfahrt überhaupt richtig ist. Er beruft sich auf Psalm 16, 10 verbunden mit Apostelgesch. 2, 24. 27. Aber wenn man von der Stelle 1. Petr. 3, 18 und 4, 6 ausgeht, so dürfte an eine Heilsverkündigung Christi an abgeschiedene „Geister im Gefängnis", nicht an einen direkten Triumph desselben über den Satan, zu denken sein.

Den Abschluß der Abgrenzung des Luthertums gegen den Calvinismus bildet die Prädestinationslehre der Konkordienformel.

§ 133. Fortsetzung, c) in betreff der Prädestinationslehre.

Literatur: Thomasius, Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips (1848), S. 216ff. — Alex. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen (1854), I, 418ff. — Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II², 623ff. — F. Frank, Die Theologie der Konkordienformel IV, 121ff. — J. Ficker, Art. Zanchi, RE.³ 21, 607ff. — P. Grünberg, Art. Marbach, RE.³ 12, 245ff. — Loofs, Dogmengeschichte⁴ 925. — R. Seeberg, Dogmengeschichte II, 377.

Die Lehre von der Erwählung in der Konkordienformel existiert nur im Zusammenhange mit der lutherischen Lehre vom freien Willen, von der Rechtfertigung und von den guten Werken (Frank IV, S. V). Die religiöse Erfahrung, daß die Verursachung unsers Heils einzig in Gottes Willen ruht, hatte Luther zur Annahme der Prädestination getrieben, und wenn er auch die Theorie darüber zurückstellt, so hat er doch den religiösen Inhalt der Prädestinationslehre nie aufgegeben. Melanchthon, der ursprünglich ebenso stand, ist allmählich davon abgekommen, hat über die Prädestination Schweigen beobachtet und statt ihrer den Synergismus gelehrt. Dennoch ist seit Luthers Streit mit Erasmus dieses Thema bei Lebzeiten Luthers und Melanchthons in lutherischen Kreisen nicht wieder in den Vordergrund der Diskussion gerückt, obgleich Calvins Institutio doch hinreichend Anlaß geboten hätte, sich wenigstens über dessen apodiktische Prädestinationslehre auszusprechen. Man fürchtete offenbar eine ins Uferlose ausschweifende Debatte, wenn man die intrikate Frage nach der Prädestination zur Besprechung stellte. Aber daß zwischen der lutherischen und der calvinischen Theologie in diesem Lehrstück

ein tiefer Unterschied vorlag, konnte keinem Sachkundigen verborgen bleiben. So ist es denn nicht verwunderlich, daß an dem Orte, wo schweizerischer und lutherischer Kirchengeist sich berührten, zuerst ein Streit über die Prädestination ausbrach — in Straßburg. Hier war 1536 die Wittenberger Konkordie angenommen worden. Die Hauptwirkung davon war, daß die freie Reichsstadt je länger je mehr vom schweizerischen Wesen sich in das lutherische umbildete und statt der Tetrapolitana die Augsburgische Konfession annahm. Eifrigster Vertreter und Führer des Luthertums in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts war dort der Prediger und Professor Johann Marbach (geb. 1521 in Lindau am Bodensee, als Student in Wittenberg neben Matheſius Luthers Tischgenosse, seit 1545 bis an seinen Tod 1581 in Straßburg tätig). Ihm gegenüber vertrat der aus Oberitalien stammende Hieronymus Zanchi (geb. 1516, gest. 1590), von 1553 bis 1563 Professor des Alten Testamentes in Straßburg, die calvinische Lehre. Da er anfangs äußerst vorsichtig und zurückhaltend in Straßburg auftrat, hielten auch seine lutherischen Kollegen mit ihm Frieden, bis im Jahre 1561 der Gegensatz beider Richtungen zu Tage trat. Zanchi trug die calvinische Prädestinationslehre in aller Schroffheit vor mit der Konsequenz, daß bei den Auserwählten die Gnade unverlierbar sei; er kommt also bei der perseverantia sanctorum an[1]. Marbach war dagegen der Ansicht des späteren Luther, daß man bei Behandlung der Prädestination nicht von oben her, mit dem Ratschlusse Gottes, „a priori", sondern von unten her, mit den Wirkungen der Erwählung, „a posteriori", beginnen müsse, weil der Einzelne besser a posteriori als a priori seiner Erwählung gewiß werde. Es fanden darauf hin lange Verhandlungen statt, Schriften wurden gewechselt, auswärtige Theologen zu Rate gezogen, schließlich Schiedsrichter nach Straßburg geholt. In einer wahrscheinlich von Jacob Andreä verfaßten versöhnlichen Konsensusformel wurde das Vorherwissen Gottes und die ewige Prädestination der Erwählten gelehrt: Der Heilswille Gottes ist in Christo offenbar; durch Glauben an Christus ergreifen wir das Heil; der Glaube ist ein Geschenk Gottes; daß er nicht allen zu teil wird, ist ein nur Gott bekanntes Geheimnis, das menschliche Vernunft nicht ergründen kann. Zanchi unterschrieb „hanc doctrinae formulam, ut piam agnosco, ita etiam recipio", offenbar mit dem Doppelsinn, daß er sich von der Formel, soweit er sie nicht für fromm halte, zurückziehen könne. Noch in demselben Jahre verließ er Straßburg, hat erst in Chiavenna als Prediger, später in Heidelberg und in Neustadt an der Hardt als Professor erfolgreich gewirkt; für die

1. Bei Löscher, Historia motuum III, 30 (Thomasius-Seeberg II, 627): „1) Electis in hoc saeculo semel tantum vera fides a Deo datur. 2) Electi semel vera fide donati Christoque per Spiritum Sanctum insiti fidem prorsus amittere ... non possunt. 3) In electis regeneratis duo sunt homines, interior et exterior. Ii quum peccant, secundum tantum hominem exteriorem i. e. ea tantum parte qua non sunt regeniti, peccant; secundum vero interiorem hominem nolunt peccatum et condelectantur legi Dei; quare non toto animo aut plena voluntate peccant. 4) Petrum, quum negavit Christum, defecit quidem fidei confessio in ore, sed non defecit fides in corde."

Dogmengeschichte kommt er aber weiter nicht in Betracht, da er den Calvinismus nur in schulmäßiger Orthodoxie vertrat, ohne ihn weiter zu bilden. Marbach dagegen wirkte eifrig zu Gunsten des Luthertums fort und beteiligte sich ernstlich an dem Zustandekommen der Konkordienformel; wie ein Agent arbeitete er für diese Sache in Straßburg. Dieser Streit wurde der Anlaß, daß die Konkordienformel ihren elften Artikel „Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes" erhielt. Eine akute Nötigung dazu lag zwar nicht vor; denn der Straßburger Streit hatte keine weittragende Bedeutung gewonnen; aber die Verfasser der Konkordienformel waren der Ansicht, daß es ersprießlich sei, Irrungen in betreff dieses bisher noch wenig aufgehellten Lehrstückes nach Kräften vorzubeugen. Gleich im Anfang (Müller 704, 1) begrenzt die K.-F. sehr praktisch ihr Thema auf die ewige Wahl der Kinder Gottes (aeterna electio filiorum Dei). Sie denkt also nicht daran, ein Gegenstück zu der abstrakten Prädestinationslehre Zwinglis oder Calvins zu liefern, sondern nur die heilsordnungsmäßige Lehre von der ewigen Erwählung der Gläubigen nach der Heiligen Schrift festzulegen.

Zunächst unterscheidet die K.-F. genau zwischen dem ewigen Vorauswissen Gottes und der ewigen Erwählung der Kinder Gottes zum Heil. Die Präscienz erstreckt sich auf alle Kreaturen, auf die guten und die bösen: Gott sieht alles zuvor und weiß, was da ist oder da sein wird, was da geschieht oder geschehen wird, sei es gut oder böse, weil alles, was für unsere Anschauung vergangen oder zukünftig ist, vor Gott offenbar und gegenwärtig ist. Gott will nicht das Böse; dessen Ursache ist allein der verkehrte Wille des Teufels und der Menschen. Aber Gottes Vorsehung hält auch in den bösen Händeln und Werken ihre Ordnung, so daß von Gott dem Bösen Ziel und Maß gesetzt wird. So regiert Gott alles zu seines Namens Ehre und zum Heil seiner Erwählten, während die Gottlosen darüber zu Schanden werden müssen (Müller 704, 2 – 7). Die ewige Erwählung zum Heile aber bezieht sich nur auf die Kinder Gottes; in dieser Einschränkung ist nach der K.-F. das Wort Erwählung gleichbedeutend mit Prädestination, mit Berufung auf Ephes. 1, 5: Die Kinder Gottes sind zum ewigen Leben erwählt und verordnet, ehe der Welt Grund gelegt ward. Durch die ewige Erwählung ist sodann aber auch die Durchführung unsers Heils begründet; auf ihr oder auf der ewigen göttlichen Prädestination in diesem Sinne ist unser Heil aufs festeste begründet. („Aeterna electio Dei non tantum praevidet et praescit electorum salutem, sed ex clementissima Dei voluntate et beneplacito in Christo Jesu causa est, quae nostram salutem et quae ad eam pertinent procurat, efficit, juvat, promovet. Et quidem in ea divina praedestinatione aeterna nostra salus ita fundata est, ut etiam inferorum portae adversus eam praevalere nequeant", Müller 705, 5. 8.) – Will man sich nun von der Erwählung vergewissern, so solle man sich hüten, sie von oben her, in Gottes heimlichen Ratschlusse zu erforschen. Denn auf diesem Wege entstehen viel seltsame, gefährliche und schädliche Gedanken, wodurch bei den Einen Sicherheit und Unbußfertigkeit, bei den Anderen Kleinmütigkeit und Verzweiflung erzeugt und bestärkt wird. Jene denken: bin ich

prädestiniert, so brauche ich mich um Gottseligkeit nicht zu bekümmern; ich muß doch selig werden; Diese meinen: bin ich nicht prädestiniert, so nützt es mir nichts, wenn ich mich auch zum Worte Gottes hielte, Buße täte, an Christus glaubte; denn Gottes Prädestination kann ich nicht verhindern und nicht verändern (Müller 706, 9. 10). Der geheime ewige Ratschluß Gottes wird also nicht geleugnet; aber für den Weg, ihn zu erforschen, wird ein anderer Rat erteilt. Die Betrachtung des Ratschlusses Gottes muß da beginnen, wo er sich offenbart hat, also von unten her, von Christo her oder von dem Worte, das ihn bezeugt. („Ad eum modum divinam electionem meditemur, quemadmodum Dei consilium, propositum et ordinatio in Christo Jesu per verbum nobis revelatur", Müller 707, 13.) Aus diesem Worte wird uns offenbar, daß der Gnadenwille Gottes universal ist, sich auf alle Menschen erstreckt (Müller 709, 28); aber nicht „schlechthin universal", sondern mit Beziehung auf Christus gefaßt, so daß bei allen zu Beseligenden der Glaube an Christus als Bedingung der Realisierung des Gnadenwillens gesetzt wird. Da ist nun Raum, die ganze Lehre vom Glauben, genauer von seiner Entstehung, aus dem Hören des Wortes Gottes als der Offenbarung des Gnadenwillens Gottes, mit der Lehre von der Electio aeterna zu verbinden. So wird die Probe gemacht, wie man von unten her, von Christo aus, von dem göttlichen Worte aus, über die Prädestination denken soll (Müller 707, 15 – 22). Durch das Wort als das Wirkungsmittel des Heiligen Geistes beruft Gott die Hörer, leitet sie zur Buße an und wirkt in ihnen den Glauben. Diese Berufung ist aber von Gott ernstlich gemeint. „Solche Berufung Gottes, die durch die Predigt des Wortes geschieht, sollen wir für kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbart, daß er in denen, die er also beruft, durchs Wort wirken wolle, daß sie erleuchtet, bekehrt und selig werden mögen. Denn das Wort, dadurch wir berufen werden, ist ein Amt des Geistes. Und weil der H. Geist durchs Wort kräftig sein, stärken, Kraft und Vermögen geben will, so ist Gottes Wille, daß wir das Wort annehmen, glauben und demselben folgen sollen" (Müller 710, 29). An denen, die so durch das Wort Gottes zu bußfertigem Glauben kommen, verwirklicht sich die ewige göttliche Prädestination oder Erwählung zum Heil. – Wenn nun der Gnadenratschluß Gottes universal ist, wie erklärt sich, daß erfahrungsmäßig nur ein Teil der Menschen zum Glauben kommt? Wenn Gott selbst in den Einen den Glauben wirkt, warum nicht auch in den Anderen? Hier stehen wir vor dem eigentlichen Problem der Prädestinationslehre. Die K.-F. sucht die Schwierigkeit nicht durch Annahme einer doppelseitigen Prädestination nach calvinischem Muster zu lösen, sondern stellt hier, im Gegensatz zu Calvin, die menschliche Selbstbestimmung mit in Rechnung: der Mensch kann die göttliche Gnadenanbietung zurückweisen, kann auch der Gnadenwirkung des H. Geistes widerstreben, ja schließlich in diesem Zustande hartnäckig verharren. Mit Bezug darauf hat Gott auch beschlossen, sie zu verstocken, zu verwerfen und zu verdammen. So erklärt sich, daß „viele berufen, aber wenige auserwählt sind". „Denn wenige nehmen das Wort an und folgen ihm; der größeste Haufe verachtet

das Wort und will zu der Hochzeit nicht kommen" (Matth. 22, 3ff.). „Die Ursache solcher Verachtung des Wortes ist nicht Gottes Präscienz oder Prädestination, sondern der verkehrte Wille des Menschen, der das Mittel und Werkzeug des H. Geistes, das Gott ihm durch die Berufung darreicht, von sich stößt oder verkehrt und dem H. Geist, der durchs Wort kräftig wirken will, widerstrebt." Viele ferner, die das Wort Gottes anfangs mit Freude angenommen haben, wenden sich aus Mutwillen von dem H. Geiste wieder ab, und zuletzt wird es mit ihnen ärger denn zuvor (Müller 712, 39 – 42). Daß diese, Ungläubige und Verstockte, verdammt werden, ist ihre eigene Schuld. Gott trägt „die Gefäße des Zorns" mit großer Geduld; aber daß sie zur Verdammnis zugerichtet sind, daran sind der Teufel und die Menschen selbst schuld, Gott auf keine Weise. Ihre Bestrafung ist nur die „notwendige Folge ihres Verhaltens gegenüber der Heiligkeit Gottes"[1]. „Wie Gott nicht ist eine Ursache der Sünden, so ist er auch keine Ursache der Strafe, der Verdammnis. Und wie Gott die Sünde nicht will, auch keinen Gefallen an der Sünde hat, also will er auch nicht den Tod des Sünders und hat keinen Gefallen an seiner Verdammung. Denn Gott will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre. Selbst Pharao ist nicht deshalb zu Grunde gegangen, weil Gott ihm die Seligkeit nicht gegönnt haben sollte, oder weil es sein wohlgefälliger Wille gewesen wäre, daß er sollte verdammt und verloren werden; sondern in seiner Verstockung erzeigt Gott nur sein Gericht über ihn wegen seiner Auflehnung gegen seinen Willen" (Müller 721, 78 – 86). So aufgefaßt als Lehre vom ewigen Gnadenwillen Gottes als der bewirkenden Ursache unsers Heils ist die Prädestinationslehre „eine gar nützliche, heilsame, tröstliche Lehre; denn sie bestätigt gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werke und Verdienste, aus lauter Gnaden, allein um Christus willen, gerecht und selig werden", indem doch Gott uns, ehe der Welt Grund gelegt war, nach seinem Vorsatz in Christo zur Seligkeit erwählt hat. Und niedergelegt werden auch alle damit im Zusammenhange stehenden irrigen Lehren über die Kräfte unsers natürlichen Willens, weil Gott in seinem ewigen Rate verordnet hat, alles, was zu unserer Bekehrung gehört, selbst mit der Kraft seines H. Geistes durchs Wort in uns zu schaffen und zu wirken. Der Gedanke der ewigen Erwählung gibt Trost gegen die Schwachheit unsers Fleisches, Trost in Kreuz und Leid, Stärkung gegen Anfechtungen; in der ewigen Erwählung liegt auch für die Kirche der feste Grund ihrer Gewißheit, daß sie die rechte Kirche ist, und daß die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermögen (Müller 713, 43 – 50). Diese Lehre gibt auch Gott seine Ehre ganz und völlig, indem sie dartut, daß er aus lauter Barmherzigkeit in Christo uns nach dem Vorsatze seines Willens selig macht. Niemandem aber gibt sie Ursache zur Kleinmütigkeit; denn die ewige Erwählung schließt keinen bußfertigen Sünder vom Heile aus; auch verführt sie niemand zu einem frechen, wilden Leben; Unbußfertige sollen sich nicht durch die Erwählungslehre in ihrem Mutwillen bestärken, daß sie meinen:

1. Thomasius-Seeberg II², 634.

„bin ich zur Seligkeit versehen, so kann mirs nicht schaden, ob ich gleich ohne Buße allerlei Sünde und Schande treibe; ich werde und muß doch selig werden." Das ist ein teuflischer Wahn (Müller 723, 87–92 u. § 10)[1].

Dürfen wir vorstehende Lehre als geoffenbarte Wahrheit bezeichnen, so bleibt doch die ewige Erwählung in ihrem letzten Grunde ein für die Kreatur unerforschliches Mysterium; darüber sollen wir nicht grübeln, sondern uns zu Lehre und Trost an das geoffenbarte Wort Gottes halten. Damit war die calvinische Prädestinationslehre zurückgewiesen, und die Abgrenzung des Luthertums gegen den Calvinismus überhaupt abgeschlossen. Jede der beiden Formen des Protestantismus, der lutherische und der calvinische, ging jetzt ihren eignen Weg, beide vorläufig und auf Jahrhunderte hinaus in ablehnender Haltung gegen einander.

Wir haben bei den einzelnen Streitigkeiten der lutherischen Theologen jedesmal bereits die Entscheidung der Konkordienformel als Abschluß des jeweiligen Streites zu Worte kommen lassen. Nunmehr ist es angebracht, die Entstehung, den Inhalt und die Bedeutung der Konkordienformel überhaupt ins Auge zu fassen.

Viertes Kapitel:

Entstehung, Inhalt und Bedeutung der Konkordienformel überhaupt.

Text bei J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch u. lateinisch, 3. Aufl. Stuttgart 1869. 10. Aufl. Gütersloh 1907. Vor der 10. Aufl. die „Hist. Einleitung" von Th. Kolde, diese auch separat. Gütersl. 1907. – Literatur: J. H. Balthasar, Historie des Torgauer Buches, Greifswald und Leipzig 1741 ff. – J. N. Anton, Gesch. d. K.-F., Leipzig 1779. – Heppe, Gesch. d. deutschen Protestsm. in d. Jahren 1555–81. 4 Bände. Marburg 1852 ff. (wertvoll nur in den Beilagen, sonst reformiert-unionistische Tendenzschrift). – Heppe, Der Text der Berg. K.-F., verglichen mit dem Text der schwäb. Konc., der schwäb.-sächs. Konc. und des Torg. Buches. Marburg 1857. – Göschel, Die Konkordienformel nach ihrer Geschichte ꝛc. Leipzig 1858. – Fr. H. R. Frank, Die Theologie der K.-F. 4 Teile. Erlangen 1859–65. – Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte II[2], 422 ff. – R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. II, 350 ff. – F. Loofs, Leitfaden z. Studien d. Dogmengesch. 4. Aufl. § 90. – R. Seeberg, Art. Konkordienformel, RE[3] 10, 732 ff. – Th. Kolde, Art. Andreä, RE[3] 1, 501 ff. Reformierte Gegenschrift gegen die K.-F. ist Rud. Hospinian, Concordia discors. Tiguri 1607. Gegen Hospinian schrieb Leonhard Hutter, Concordia concors, Wittenberg 1614 u. ö.

§ 134. Die Entstehung der Konkordienformel.

Daß man in den lutherischen Landesteilen Deutschlands nach den vieljährigen Streitigkeiten und persönlichen Kämpfen der beteiligten Theologen

1. Von Planck, Entstehung des prot. Lehrbegriffes Bd. VI, S. 814 sowohl als auch von Schweizer a. a. O. I, 485 ist der K.-F. in bezug auf den Artikel von der Prädestination der Vorwurf gemacht, daß in ihm eine Verwirrung herrsche, deren sie sich sonst nicht schuldig mache. Das Urteil beider aber ist von dem Standpunkte augustinischer und calvinischer Prädestinationslehre aus orientiert.

ein starkes Bedürfnis nach Ruhe fühlte, war natürlich. Die streitbaren Geister waren ohnehin in der Minderheit. Denn es wäre eine falsche Vorstellung, wenn man meinte, daß zwischen 1548 und 1577 nur Philippisten und „Gnesiolutheraner" einander sich gegenübergestanden hätten oder gar, daß es im damaligen deutschen Protestantismus eine aufblühende melanchtonisch-unierte, „deutsch-reformierte" Kirche und ihr gegenüber eine Partei von Flacianischen Theologen gegeben habe[1]. Die letzteren sind vielmehr eine Handvoll Streittheologen, die Amsdorf, Flacius, Westphal, Wigand, Heßhusen, Gallus und Andere; sie sind bis etwa 1575 meist ausgestorben oder haben wenigstens abgewirtschaftet. Es gab aber in Deutschland weite Landesteile von durchaus lutherischem Gepräge, die eine relativ ruhige kirchliche Entwicklung zeigen, so besonders Würtemberg, Niedersachsen, die Mark Brandenburg und andere. Hier empfand man vielseitig das Bedürfnis nach Frieden und Vereinigung, da man doch sich bewußt war, innerlich zusammen zu gehören. Auf Kursachsen, wo bis 1574 die Philippisten herrschten, war vorläufig nicht zu rechnen. Im Vordergrunde der versöhnlichen Bestrebungen stehen Würtemberg und Niedersachsen, dort wirkte Jakob Andreä, seit 1562 Professor, Probst und Kanzler in Tübingen (gest. 1590) der geistige Erbe von Brenz, hier Martin Chemnitz, der uns bereits bekannte Stadtsuperintendent von Braunschweig (gest. 1586). Beide waren mit einander näher bekannt geworden, als der Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1568 Andreä neben Chemnitz zur Mithilfe bei Einführung der Reformation und Aufstellung einer evangelischen Kirchenordnung berufen hatte. Andreä trug sich nun mit dem Gedanken, das süddeutsche und das norddeutsche, das schwäbische und das niedersächsische Luthertum im Gegensatz gegen Zwinglianismus, Calvinismus und Philippismus zu einigen: ein gesamt-lutherisches Corpus doctrinae sollte der Durchführung dieses Planes dienen. Zu diesem Zwecke veröffentlichte und versandte er im Jahre 1573 sechs im Jahre 1572 gehaltene Predigten über die unter den lutherischen Theologen kontroversen Fragen: „Sechs christliche Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession von Anno 1548 bis auf dies 1573. Jahr nach und nach erhoben, wie sich ein einfältiger Pfarrherr und gemeiner christlicher Laie, so dadurch möcht verärgert sein worden, aus seinem Katechismo darein schicken soll". (Tübingen 1573 in 4°)[2]. Sie handeln von der Rechtfertigung, von den guten Werken, der Erbsünde, dem freien Willen, den Adiaphora, vom Gesetz und Evangelium, zuletzt von der Person Christi. Er hatte die Predigtform gewählt, weil er nicht für Theologen wissenschaftliche Deduktionen darbieten, sondern für Geistliche und Laien vom Katechismus aus, „vom allgemeinen evangelischen Christenbewußtsein aus", Anleitung zur Lösung der obschwebenden Kontroversen geben wollte. Er widmete sie dem Herzoge Julius von Braunschweig, bei dem er seit Einführung der Reformation im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel in Gunst stand und auf Zustimmung rechnen konnte. Auch Martin Chemnitz in

1. So Heppe, Geschichte usw. 4 Bde. 1852ff.
2. Abgedruckt bei Heppe, Geschichte usw. 3. Bd. Beilage I, S. 1–75.

Braunschweig, Joachim Westphal in Hamburg und David Chyträus in Rostock nahmen Andreäs Predigten wohlwollend auf. Es brach sich aber bald die Ansicht Bahn, daß zur Herstellung einer bekenntnismäßigen Einigung der Lutheraner die Predigtform nicht geeignet sei. Man wünschte daher, daß der Inhalt der Predigten „unter Beihilfe auch anderer Theologen" in die Form von Artikeln in These und Antithesen gebracht würde[1]. Andreä ging auf diesen Gedanken sofort ein. So entstand aus seiner Feder die sogenannte „Schwäbische Konkordie"[2]. Er legte sie der Tübinger theologischen Fakultät und dem Stuttgarter Konsistorium vor und erlangte deren beider Billigung. Sie ist, was Zahl und Form der Artikel betrifft, die deutlich erkennbare Grundlage der späteren Konkordienformel. Sie handelt der Reihe nach 1) von der Erbsünde, 2) vom freien Willen, 3) von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, 4) von guten Werken, 5) vom Gesetz und Evangelio, 6) vom dritten Brauch des Gesetzes Gottes, 7) von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora nennt, 8) vom Abendmahl, 9) von der Person Christi, 10) von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, 11) von den anderen Rotten und Sekten, so sich niemals zur augsburgischen Konfession bekannt (letzteres zu den Zweck, daß man ihre Irrtümer nicht den Evangelischen zurechne). Unvermeidlicherweise hatte bei dieser Umschreibung das zu schaffende Bekenntnis einen mehr theologischen Charakter angenommen. Am 22. März 1574 wurde das Schriftstück von Andreä an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz mit der Bitte übersandt, es zu prüfen und Unterhandlungen darüber mit den niedersächsischen Kirchen einzuleiten. Unter Führung von Chemnitz arbeiteten die niedersächsischen Theologen die schwäbische Konkordie namentlich in den Artikeln vom freien Willen und vom Abendmahl um. So entstand als Ergebnis ihrer Arbeit die „schwäbisch-sächsische" (genauer „schwäbisch-niedersächsische") Konkordie, die „sehr viel umfangreicher und erheblich theologischer gehalten" ist als ihre schwäbische Vorlage (Kolde)[3]. Eine neue, ganz kräftige Förderung erhielt das Einigungswerk der Lutheraner durch die überraschend hereingebrochene Katastrophe der Philippisten in Kursachsen, seit dem Erscheinen ihrer „Exegesis perspicua" 1574. Von da an interessierte sich der eifrig lutherische Kurfürst August von Sachsen für die Herstellung einer allseitig anerkannten Lehrformel für die Kirchen Augsburger Konfession. Bei einer Begegnung mit dem Grafen Georg Ernst von Henneberg äußerte er diesen Wunsch; dieser ging darauf ein und veranlaßte den Herzog Ludwig von Würtemberg und den Markgrafen Karl von Baden im November 1575, gemeinsam von dem würtembergischen Hofprediger Lukas Osiander, dem Stuttgarter Propst Balthasar Bidembach, dem hennebergischen Hofprediger Abel Scherdinger und mehreren badischen Theologen ein Gutachten über die Frage

1. Brief des Herzogs Julius v. Braunschweig an Andreä, vom 4. Okt. 1573, Zeitschr. f. d. hist. Theologie 1866, S. 231.

2. Text in Zeitschr. f. d. hist. Theologie 1866, S. 234 ff.

3. Text bei Heppe a. a. O. III, Beilage. 166–325. (Die davor gedruckte kürzere Redaktion S. 75–166 ist von Heppe irrtümlich für die „schwäbische Konkordie" gehalten worden).

einzufordern, welcher Gestalt eine Schrift zu verfertigen sei, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen Augsburgischer Konfession gemacht würde. Ihr Gutachten vom 14. November 1575 (bei Hutter, Concordia concors 89sq.) fand die Billigung der Fürsten, und Osiander und Bidembach erhielten darauf hin den Auftrag, eine Vergleichsformel aufzusetzten. Diese entledigten sich prompt ihres Auftrages; im Anfang des Jahres 1576 wurde ihre Schrift von ihnen in Gemeinsamkeit mit mehreren hennebergischen und badischen Theologen im würtembergischen Kloster Maulbronn noch einmal durchgesprochen und am 19. Januar 1576 unterschrieben. Dies ist die sogenannte Maulbronner Formel (abgedruckt in den Jahrb. für deutsche Theologie, 11. Band, 1866, S. 640ff.). Sie schloß sich enger an die Augsburgische Konfession an als die schwäbisch-sächsische Konkordie, zitierte nur Werke Luthers, schwieg über Melanchthon und befleißigte sich möglichster Kürze dadurch, daß sie Lehrpunkte, über die unter Lutheranern kein Streit war, wegließ. Beide Bekenntnisformeln, die schwäbisch-sächsische Konkordie und die Maulbronner Formel, wurden dem Kurfürsten August von Sachsen übermittelt. Dieser wandte sich an Jakob Andreä und forderte sich von ihm ein Gutachten über beide. Dieser gab zwar der Maulbronner Formel aus formalen Gründen den Vorzug, erklärte sich aber auch nicht gegen den Gebrauch der andern Formel, da beide der Substanz nach übereinstimmten. Der Kurfürst möge zur Entscheidung darüber einen Konvent angesehener Theologen einberufen; Andreä nannte dafür ausdrücklich Chemnitz in Braunschweig und David Chyträus, Professor in Rostock (gest. 1600). Der Kurfürst verständigte sich darüber zuerst mit den Theologen seines Landes, an deren Spitze jetzt seit 1574 der Leipziger Professor Nikolaus Selnecker (gest. 1592) stand, auf einem Tage zu Lichtenberg im Februar 1576. Nachdem sie für den Plan des Kurfürsten gewonnen waren, wurde ein allgemeinerer Konvent nach Torgau ausgeschrieben, zu dem außer sächsischen Theologen unter Führung Selneckers nicht blos die eben genannten Chemnitz und Chyträus, sondern auch noch als Vertreter der kurbrandenburgischen Kirche der Generalsuperintendent Andreas Musculus (gest. 1581) und der Frankfurter Professor Christoph Körner (gest. 1594) berufen wurden. Andreä erhielt von seinem Landesherrn auf zwei Jahre Urlaub und siedelte mit seiner Familie für diese Zeit nach Kursachsen über. Der Konvent tagte zu Torgau vom 28. Mai bis zum 7. Juni 1576. Ohne Schwierigkeiten verständigte man sich, indem man auf die schwäbisch-sächsische Konkordie zurückgriff, sie aber nach der Maulbronner Formel so bearbeitete, daß Andreä sich damit einverstanden erklärte. So entstand das sogenannte „Torgische Buch". Es schloß sich in der Anordnung der schwäbisch-sächsischen Konkordie an, nahm aber hinter dem achten Artikel (von der Person Christi) noch wegen des Äpinschen Streites einen neuen Artikel „von der Höllenfahrt Christi" auf, so daß das neue Buch nunmehr aus zwölf Artikeln bestand. Es hat in den Handschriften den Titel „Bedenken, welchermaßen vermöge Gottes Worts die eingerißnen Spaltungen zwischen den Theologen Augsburgischer Confession christlich verglichen und bei-

gelegt werden möchten[1]. Nach Annahme des Torgischen Buches ließ Kurfürst August Abschriften desselben an die meisten evangelischen Stände Deutschlands senden mit der Bitte, es durch die dortigen Theologen prüfen zu lassen und die eingelaufenen Censuren desselben nach Dresden zu schicken. Dem größeren Teile nach fielen sie zustimmend aus; die Ausstellungen bezogen sich meist auf Melanchthon, den die einen als Autorität neben Luther aufgestellt, andere dagegen wie die alten Eiferer Heßhusen und Wigand, als Häretiker nahmhaft gemacht wissen wollten. Da von einer Seite das Bekenntnis als zu lang beanstandet worden war, veranstaltete Andreä mit Zustimmung des Kurfürsten August in meisterhafter Beherrschung des Stoffes einen Auszug aus demselben unter dem Titel „Kurzer summarischer Auszug der Artikel, so zwischen den Theologen augsburgischer Konfession viele Jahre streitig, zu Torgau durch die daselbst versammelten und unterschriebenen Theologen im Monat Junio 1576 christlich verglichen worden." Nachdem bis Ende Februar 1577 die meisten der erbetenen Censuren in Dresden eingelaufen waren, traten auf Anordnung des Kurfürsten August die drei Theologen Andreä, Chemnitz und Selnecker am 1. März 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg zur Beratung über die Schlußredaktion des Bekenntnisses zusammen; später wurden noch Musculus, Körner und Chyträus dazu berufen. Auf Grund der Censuren bemühten sie sich Mißverständnisse zu beseitigen und undeutliche Ausdrücke durch klarere zu ersetzen, während man auf Auseinandersetzung mit direkt ablehnenden Voten einfach verzichtete. So kam man mit der Schlußredaktion ziemlich bald zu Ende und konnte das so zustande gebrachte „Bergische Buch" am 28. Mai 1577 dem Kurfürsten August vorlegen. Das ist die später sogenannte „Solida Declaratio" der Konkordienformel. Ihr Titel lautete: „Allgemeine (später „Gründliche") lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel augsburgischer Konfession, in welchen eine Zeit lang unter etlichen Theologen derselbigen zugetan, Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischem Inhalt unserer christlichen Lehre beigelegt und verglichen." Daneben hatte man Andreäs Auszug aus dem Torgischen Buche, die Epitome articulorum, Artikel für Artikel geprüft und approbiert. So erhielt die Bergische Konkordienformel zwei Teile, erstens die Epitome, zweitens die Solida Declaratio. Ursprünglich hatte man in Kursachsen den Plan gefaßt, das Bergische Buch einem Generalkonvent der evangelischen Stände zur Bestätigung vorzulegen; da man aber nach reiflicher Überlegung von Konventsverhandlungen nur neue Streitigkeiten befürchtete, so kam man von diesem Plane ab, und die Kurfürsten von Sachsen und von Brandenburg übernahmen es, Exemplare des Bergischen Buches an diejenigen Stände, deren Zustimmung zu erwarten war, zu schicken. Wo die Obrigkeiten dafür waren, wurden auch die Geistlichen zur Unterschrift gewonnen. Es unterschrieben drei Kurfürsten (Pfalz,

1. Text bei Heppe, Der Text der Bergischen Konkordienformel ꝛc. Marburg 1887. Kolde, Einl. LXXII und Frank-Seeberg, Art. Konk. RE³ 10, 741. Vgl. Heppe, Geschichte des deutschen Protstsm. III, 108.

Sachsen und Brandenburg), 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren und 35 Reichsstädte mit gegen 8000 Geistlichen und Schuldienern, im ganzen also etwa zwei Dritteile der lutherischen Landesteile Deutschlands. Die ablehnten, haben es am wenigsten aus dogmatischen, vielmehr meist aus politischen oder lokalen oder persönlichen Gründen getan, und wenn in den lutherischen Kirchen von Schweden und Dänemark durch König Friedrich II die Publikation der Konkordienformel durch Verordnung vom 24. Juli 1580 bei Todesstrafe verboten wurde, so geschah dies nur aus politischen Gründen. Obgleich nun später noch mehrere dissentierende Landeskirchen der Konkordienformel beitraten, so ist sie doch formell nie das Bekenntnis des gesamten Luthertums gewesen[1]. Mißverständnisse, die noch nach Fertigstellung des Bergischen Buches bemerklich wurden, suchte man durch eine von Jakob Andreä entworfene und im Kloster Bergen im Februar 1580 angenommene „Präfation" zu beseitigen. Gedruckt erschien die Konkordienformel als Teil des Konkordienbuches im Jahre 1580, wovon weiter unten in dem Abschnitt von den „Corpora doctrinae" näher die Rede sein soll. Der dogmengeschichtliche Anhang der K.-F. „Catalogus testimoniorum", Zeugnisse aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern für die Christologie der K.-F., ist eine Privatarbeit von Andreä und Chemnitz, kein Bestandteil des Bekenntnisses, obgleich es oft mit ihm abgedruckt ist. Vergegenwärtigen wir uns, nachdem wir die Entstehung der Konkordienformel verfolgt haben, nunmehr ihren Inhalt und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung.

§ 135. Inhalt und Bedeutung der Konkordienformel.

Die K.-F. besteht sowohl in der Solida Declaratio wie in der ihr vorangestellten Epitome articulorum aus 12 Artikeln: 1) von der Erbsünde, 2) freiem Willen, 3) Rechtfertigung, 4) guten Werken, 5) Gesetz und Evangelium, 6) drittem Brauch des Gesetzes, 7) Abendmahl, 8) Christologie, 9) Höllenfahrt Christi, 10) Adiaphora, 11) Prädestination und 12) von anderen Rotten und Sekten, so sich niemals zu der „augsburgischen Konfession bekannt" (Wiedertäufer, Schwenkfeldianer, Neue Arianer und Neue Antitrinitarier). Die Entscheidungen der ersten elf Artikel sind bereits bei Gelegenheit der einzelnen Lehrstreitigkeiten zur Darstellung gekommen. Nur über den zwölften Artikel müssen hier noch einige Mitteilungen gemacht werden. Handelt es sich um Lehrstreitigkeiten der Lutheraner unter sich, so könnte man über Wiedertäufer, Schwenkfeldianer, Neue Arianer und Antitrinitarier schweigen. Nur damit niemand uns bezichte, als ob wir, sagen die Verfasser der K.-F., durch Schweigen unsere Zustimmung zu ihren Irrtümern bezeugten, soll die Verwerfung ihrer Lehren noch zum Schluß hier ausgesprochen werden (Müller 726, 7). Auf dogmatische Erörterungen dieser Irrtümer läßt sich die K.-F. aber nicht ein; sie begnügt sich mit der thetischen Abweisung derselben. Das war jetzt um so leichter möglich, weil

[1] Th. Kolde, Einleitung usw. S. LXXIII flgd.

man zur Zeit der Abfassung der K.-F. auf eine relativ abgeschlossene Geschichte dieser drei Häresieen zurückblicken, also die Entwicklung ihrer Prinzipien relativ sicher überschauen konnte. Die Denkweise der „Täufer" und der späteren Taufgesinnten, der sogenannten Mennoniten, sind uns bekannt. Hier in der K.-F. wird eine Anzahl signifikanter Sätze derselben, aus denen ihr Gegensatz gegen die lutherische Lehre von Kirche, Staat und Gesellschaft (ecclesia, politia und oeconomia) ersichtlich ist, aufgestellt und abgewiesen. Ihre ganze Sekte sei nichts weiter als eine neue Mönchere i." An den Schwenckfeldianern werden deren Lehren von Christus und den Gnadenmitteln und ihre donatistischen Anschauungen vom christlichen Leben der einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde als Irrtümer bezeichnet. Die Neuen Arianer, welche die ewige Gottheit des Sohnes leugnen, und die Neuen Antitrinitarier mit ihrem Gegensatz gegen die christliche Trinitätslehre werden kurzer Hand abgewiesen. Mit der Versicherung vor dem Angesichte Gottes und der ganzen Christenheit, daß die in der Solida Declaratio gegebene Erklärung der streitigen Artikel in Wahrheit ihr Bekenntnis sei, für das sie bereit seien, vor dem Richterstuhl Christi Rechenschaft abzulegen, schließen die Konfessoren ihre Schrift. — Inhalt und Umfang der K.-F. ist ganz durch die Zeitverhältnisse bedingt: wie die einzelnen Lehrstreitigkeiten unabhängig von einander aufgetaucht sind, so sind auch die ihnen entsprechenden Artikel der K.-F. selbständige Einzelarbeiten, kleine Monographien, dogmatische Loci, an deren Form man aus der Schule Melanchthons gewohnt war. Dennoch verhalten sie sich nicht neutral gegeneinander; sie entspringen alle einem gemeinsamen Boden, dem lutherischen schriftgemäßen Rechtfertigungsglauben mit seinen Voraussetzungen und Folgerungen; darauf beruht ihr innerer Zusammenhang. Die dogmengeschichtliche Bedeutung der K.-F. muß hoch eingeschätzt werden.

Die K.-F. ist zwar nur eine Lehrordnung und hat als solche ein vorwiegend theologisches Gepräge. Nach unseren heutigen Begriffen sind das theologisch-wissenschaftliche Verständnis des Evangeliums und das unreflektierte Laienchristentum der Gemeindeglieder qualitativ verschieden; im Protestantismus der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts war diese Unterscheidung aber noch nicht üblich, sondern das Vorhandensein der Kirchen überhaupt wurde an der reinen Lehre erkannt; sie ist es, die den ganzen Bestand des religiösen, kultischen und ethischen Lebens der Kirche sicher stellt; Glaube, Gottesdienst, gute Werke, Verhältnis zur Obrigkeit und zur bürgerlichen Gesellschaft, alles empfängt seine Direktion durch die reine Lehre. Für uns Neuere gilt der Satz: je mehr Theologie ein Bekenntnis enthält, desto weniger eignet es sich zum Bekenntnis der Gemeinde. Darum ist das altchristliche Taufbekenntnis, das sogenannte Symbolum Apostolicum, ein so unvergleichlich praktisches Gemeindebekenntnis, weil es gar keine Theologie, sondern nur den Glauben an die göttliche Heilsökonomie enthält. Aber für die zweite Generation der reformatorischen Theologen und ihrer christlichen Obrigkeiten war ein solcher Grundsatz noch kein Bedürfnis. Und gerade waren es die

Obrigkeiten, die den unaufhörlichen Streitigkeiten der Theologen ein Ende gemacht sehen und zu diesem Zwecke genau wissen wollten, was von nun an zu lehren sei. Den Theologen aber mußte gegenüber der inneren Erstarkung der römischen Kirche, die sie durch das Trienter Konzil und die Gründung der Gesellschaft Jesu erlebte, außerordentlich viel daran gelegen sein, eine feste Lehrordnung zu erhalten. So kam es, daß die K.-F. sowohl von zahlreichen lutherischen „Ständen", als auch von Tausenden von Geistlichen und Schuldienern unterzeichnet wurde. Der Widerspruch gegen sie ist nur in wenigen Fällen dogmatisch begründet worden. War doch auch die K.-F nicht das subjektive Erzeugnis einiger Männer, sondern der Niederschlag eines gewissen Consensus, der sich während und nach den Streitigkeiten allmählich gebildet hatte. Die Verfasser der K.-F. waren sich bewußt, überall an die Gedanken Luthers anzuknüpfen, und in der Tat haben sie die Kontinuität mit der genuin-lutherischen Lehrweise hergestellt, natürlich nur für die einzelnen Lehrstücke, die in Frage gekommen waren. Darin aber hat die K.-F. klarstellend und fortbildend gewirkt in bezug auf das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade, in bezug auf Bekehrung, Rechtfertigung, gute Werke, Abendmahl, Christologie und Prädestination, wie wir es oben im einzelnen bereits verfolgt haben. Von der K.-F. aber heute verlangen, daß sie die Totalität der Gedankenwelt Luthers hätte aufnehmen, verarbeiten und bekenntnismäßig ausprägen sollen, ist mehr als unbillig. Der herbe Tadel sodann, daß die K.-F. Luthers Lehre vom Glauben verändert habe, trifft nicht eigentlich zu; sie hat wohl aus Luthers Glaubensbegriff das intellektuelle Moment einseitig hervorgehoben und so gelegentlich auch das Evangelium eine „Lehre" genannt, „die da lehret, was der Mensch glauben soll" [1]; aber daß dabei der Glaube auch im „Vertrauen allein auf den Herrn Christus" besteht, hat die K.-F. doch auch in demselben Zusammenhange ausdrücklich ausgesagt. Das ethische Moment in Luthers Glaubensbegriff fehlt also in der K.-F. durchaus nicht [2]. Man darf doch auch darauf hinweisen, daß schon die Confessio Augustana im siebenten Artikel die Einheit der Kirche durch die „doctrina evangelii" neben der schriftgemäßen Verwaltung der Sakramente bedingt sein läßt. In praxi gestaltet sich die Sache doch auch immer so, daß jede Generation der

1. Müller 637, 20: „Evangelion autem proprie doctrina est, quae docet, quid . . . peccator credere debeat." Dazu bemerkt Möller-Kawerau, Kirchengesch. III, 268: „Dieser Satz zeigt wohl am deutlichsten die Veränderung, die sich mit Luthers Lehre vom Glauben vollzogen hatte". Noch weiter geht Loofs, Dogmengesch.[4] 927: durch die K.-F und das Konkordienbuch sei die „doktrinäre Erstarrung der reformatorischen Gedanken zum Abschluß gekommen".

2. Müller 637, 21 f.: „Quidquid . . . pavidas mentes consulatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est et recte dicitur evangelion, hoc est laetissimum nuntium, quod Dominus Deus peccata nostra nolit punire, sed propter Christum condonare. Quare peccatores poenitentes credere debent, hoc est, totam suam fiduciam in solum Christum collocent, quod videlicet propter peccata nostra traditus sit etc." Vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, S. 371.

Kirche unter „dem Evangelium" das versteht, was sie aus ihm herausliest, was es ihr sagt, also faktisch „lehrt".

Die K.-F. hatte für die Mehrzahl der lutherischen Landesteile eine Lehreinheit hergestellt, den Philippismus beiseite gedrängt und gegen den Calvinismus sich abgegrenzt. Die Extreme der Genesio-Lutheraner waren dabei entschieden abgetan, im ganzen aber keiner der Gegner mit Namen genannt, um dem Einigungswerke keine persönlichen Spitzen zu geben. Daß die Verfasser dabei die Bedeutung ihres Werkes überschätzt und ihm die Bedeutung eines Lehrgesetzes für die Zukunft gegeben haben, ist bedauerlich; aber diese Selbstbeurteilung hat auf die Gestaltung der K.-F. keinen Einfluß gehabt. Man darf diese Selbstbeurteilung, die überdies nur nebenbei zu Tage tritt, ausschalten, wenn es sich um die Wertung des Inhalts handelt[1]. So präsentiert sich das Ganze als ein sorgsam durchdachtes und scharf geprägtes Gedankengefüge, welches der lutherischen Theologie entscheidende Direktiven gegeben hat.

Zweiter Abschnitt:

Die Lehrordnungen in den Kirchenordnungen u. die Corpora Doctrinae bis zum Konkordienbuche 1580.

Erstes Kapitel:

Die Lehrordnungen in den Kirchenordnungen.

A. Die lutherischen Kirchenordnungen.

§ 136. Melanchthons Unterricht der Visitatoren 1528. Die Predigtanweisung des Herzogs Ernst des Bekenners von Braunschweig-Lüneburg zu Celle 1529. Kirchenordnung der Stadt Hannover 1536. Die Lipper Kirchenordnung vom Jahre 1538.

Durch die Geistesarbeit der Theologen war im Luthertum und im Calvinismus die Lehre produziert; aber die Theologen hätten sich abmühen können, soviel sie es vermochten, so würde doch die ganze Arbeit vergeblich geblieben sein, wenn sie nicht öffentlich anerkannt worden wäre. Man kann zwar rein theoretisch den Grundsatz aufstellen, daß die Wahrheit sich durchsetzen muß, gleichviel, ob sie legalisiert wird oder nicht; aber mit diesem an

1. Zweck der Abfassung der K.-F.: „ut publicum solidumque testimonium, non modo ad eos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem exstaret, ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversiis articulis unanimis fuerit esseque perpetuo debeat decisio atque sententia" (Müller 572, 16).

sich durchaus richtigen Idealismus ist praktisch direkt nichts auszurichten. Den Glauben an die Wahrheit ihrer Lehre haben die Reformatoren gehabt; aber wenn die autoritativen Gewalten, die Inhaber der Landesregierungen in Deutschland und in der Schweiz, sich gegen sie erklärt hätten, so würde höchstwahrscheinlich die deutsche und die schweizerische Reformation dasselbe oder ein ähnliches Schicksal erlebt haben wie der Protestantismus in Italien, Frankreich und Spanien. Davor blieb die deutsche und die schweizerische Reformation bewahrt, indem die Landesregierungen sie schützten; sie waren es, die der evangelischen Lehre der Theologen öffentliche Geltung verschafften. Dies geschah durch den Erlaß von Kirchenordnungen.

Die Kirchenordnungen evangelischer Obrigkeiten beziehen sich auf die gesamten Verhältnisse der Kirche, auf Lehre und Leben, auf Kultus und Verfassung. Es ist nicht unsere Aufgabe, die auf Kultus und Rechtsverhältnisse sich beziehenden Bestandteile der Kirchenordnungen des Reformationszeitalters zu untersuchen; uns interessiert hier nur der dogmatische Gehalt derselben. Nun kann man ja allerdings auch die den Kultus und das Gemeindeleben betreffenden evangelischen Anordnungen mittelbar für die Dogmengeschichte benutzen, insofern die evangelische Anschauung vom Christentum sich in ihnen ausgeprägt hat; aber das würde uns doch zu weit führen. Wir begnügen uns daher, diejenigen Partieen der Kirchenordnungen ins Auge zu fassen, die sich direkt als Lehrordnungen darstellen. Aemilius L. Richter, der verdienstvolle Sammler der „evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts" (*Weimar 1846*), *hat die die Lehre betreffenden Abschnitte* der Kirchenordnungen meistenteils gar nicht oder nur verkürzt wiedergegeben. Man muß also die Kirchenordnungen in ihren Originalausgaben lesen. Sehling hat sich in seiner neuen Ausgabe „der evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrh." (Leipzig 1902ff.) allerdings die Aufgabe gestellt, sie nicht bloß vollständig, sondern auch mit allem geschichtlichen Beiwerk herauszugeben, noch dazu nach Landschaften geordnet, was der einzig richtige Gesichtspunkt für die rein historische Beurteilung der Kirchenordnungen ist, während Richter sie nur in chronologischer Reihenfolge bietet; aber Sehlings ideal gedachtes Riesenwerk steht noch in den Anfängen (bis 1909 3 Bände). Daher bleiben wir auf die einzelnen Originaldrucke der Ordnungen angewiesen. Für die dogmengeschichtliche Untersuchung kommt überdies das landschaftliche Einteilungsprinzip nicht in Betracht; es handelt sich dabei vielmehr um die geistigen Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Kirchenordnungen unter einander.

Die Kirchenordnungen beginnen als Gottesdienstordnungen. Den Anfang macht im Jahre 1523 Luthers „Formula Missae", die Gottesdienstordnung für die Wittenberger Kirche mit der evangelischen Feier des Abendmahls unter beiden Gestalten (Richter 1, 2), dazu sein Taufbüchlein (Richter 1, 7). Mit Benutzung beider entsteht im Jahre 1525 die erste lutherische Gottesdienstordnung für das Herzogtum Preußen, verfaßt von den drei Freunden Luthers Briesmann, Speratus und Poliander, aber ausgegangen im März 1526 unter der Autorität der beiden preußischen Bischöfe

Polentz und Queiß, „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung"; sie ordnen Gottesdienst und Gemeindeleben[1]. Im Jahre 1526 folgte in Wittenberg Luthers „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", eine liturgische Schrift, die für die Gottesdienstordnung aller lutherischen Kirchen grundlegend wurde (E. A. 22, 226 ff., Richter 1, 35 ff.). Sie hat auch prinzipielle Bedeutung durch Luthers Auffassung des nur relativen Wertes solcher liturgischen Ordnungen überhaupt. „Vor allen Dingen", schreibt Luther in der Vorrede, „will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen, alle diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, daß sie ja kein nötig Gesetz draus machen, noch Jemands Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern, der christlichen Freiheit nach, ihres Gefallens brauchen, wie, wo, wenn und wie lange es die Sachen schicken und fördern. Denn wir auch solchs nicht der Meinung lassen ausgehen, daß wir Jemand darinnen meistern oder mit Gesetzen regieren wollten, sondern dieweil allenthalben gedrungen wird auf deutsche Messen und Gottesdienst, und groß Klagen und Ärgernis geht über die mancherlei Weise der neuen Messen, daß ein jeglicher ein eignes macht." Evangelischen Gottesdienst und Gemeindeleben behandelt die von Brenz ebenfalls im Jahre 1526 entworfene Kirchenordnung für Schwäbisch-Hall und das Hallische Land („Reformation der Kirchen in dem Hallischen Land", Richter 1, 40 ff.). Gottesdienst, Gemeindeleben, Kirchenverfassung, Schulwesen und Klosterordnung wird geregelt in der „Reformatio ecclesiarum Hassiae", verfaßt von Franz Lambert von Avignon, auf der Synode von Homberg in Hessen in Gegenwart des Landgrafen Philipp von Hessen angenommen; aber, da sie in überstürztem Idealismus den wirklichen Verhältnissen nicht Rechnung trug, konnte sie nicht in Vollziehung gesetzt werden (Richter 1, 56 ff.). Sehr praktisch und im Rahmen des Erreichbaren sich bewegend hinsichtlich des Gottesdienstes und des Gemeindelebens ist das Celleſche Artikelbuch des Herzogs Ernst des Bekenners für das Herzogtum Braunschweig-Lüneburg, vom Jahre 1527, die erste evangelische Kirchenordnung für Niederdeutschland, entworfen von den lutherischen Predigern zu Celle (die nicht genannt werden, es werden aber Gottschalk Cruse aus Braunschweig, Heinrich Bock aus Hameln, und Johannes Matthäi gewesen sein); vgl. S. 219); sie hat den Titel „Artikel, darinne etlike Mysbruke by den Parren des Förstendomes Lüneborg entdecket, unde dargegen gude Ordenynge angegeven werden, mit Bewysinge und Vorklarynge der Schrift". In niederdeutscher Sprache geschrieben enthält das Artikelbuch zwei Teile; in dem ersten werden in 21 Artikeln die abzustellenden Mißbräuche aufgeführt, im zweiten der Beweis ihrer Unrichtigkeit aus der H. Schrift gegeben[2].

1. Richter 1, 28–33; vgl. P. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. d. Herzogt. Preußen II (Leipzig 1890), Nr. 418 u. I S. 129–131.

2. Richter 1, 70 ff. hat nur ein Excerpt. Dagegen finden sich die Artikel vollständig, die Beweisführung auszugsweise bei Uhlhorn, Die Kirchenordnungen von Hannover und Braunschweig I in seiner „Vierteljahrsschrift f. Theol. u. Kirche" 1853, S. 157 ff.

Anders als mit allen diesen Ordnungen steht es nun mit dem von Melanchthon entworfenen und von Luther gebilligten und veröffentlichten „Unterricht der Visitatoren im Kurfürstentum Sachsen 1528“[1]. Hier ist nämlich vor der Ordnung des Gottesdienstes und des Gemeindelebens eine Lehrordnung aufgestellt, die hauptsächlich über Buße, Glaube, gute Werke, dazu über das christliche Gebet, über den Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Ertragung von Trübsalen (das Kreuztragen) evangelische Anweisung gibt. In welchem geschichtlichen Zusammenhange sie steht, ist bereits oben S. 189f. dargetan worden. Hier muß aber besonders auf sie aufmerksam gemacht werden, weil sie auf eine Reihe wichtiger Kirchenordnungen einen so starken Einfluß ausgeübt hat, daß diese geradezu in geistiger Abhängigkeit von ihr stehen. Dies bezieht sich zunächst nicht auf die Bugenhagenschen Kirchenordnungen, die Braunschweiger von 1528 (Richter 1, 106), die Hamburger von 1529 (Richter 1, 127), die Lübecker von 1531 (Richter 1, 145), und die Schleswig-Holsteinsche von 1542 (Richter 1, 353); den Bugenhagenschen nachgebildet sind ferner die Mindener von 1530, die Göttinger von 1530, die Soester von 1532, die Wittenberger von 1533 und die Bremer von 1534; es folgt dann noch die wesentlich von Bugenhagen herrührende Braunschweig-Wolfenbüttelsche Kirchenordnung von 1543 (Richter 2, 56), welcher wieder mehrere Kirchenordnungen nachgestaltet sind[2]. Diese Bugenhagenschen Ordnungen sind zwar alle vom pädagogischen Standpunkte aus abgefaßt, haben also den Unterricht im Auge, den Unterricht der Jugend durch Schulen, den des ganzen Volkes durch die Predigt des Wortes Gottes; im übrigen aber beschäftigen sie sich nur mit der Einrichtung des Kultus und des Gemeindelebens; dogmatische Abschnitte finden sich in ihnen nicht[3]. Wir übergehen sie daher hier alle und verweilen nur bei denjenigen Ordnungen, welche sich direkt mit der Lehre beschäftigen.

Da begegnen wir aber sofort dem Einflusse von Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ in der Predigtanweisung des Herzogs Ernst von Braunschweig-Lüneburg „des Bekenners“, wie er wegen seiner Unterschrift unter die Augustana später genannt wurde. Zur Orientierung über die Bezeichnung „Braunschweig-Lüneburg“, die uns noch öfter begegnen wird, sei bemerkt, daß es im sechzehnten Jahrhundert vier Herzogtümer mit dem Titel „Braunschweig-Lüneburg“ gab, die durch Erbteilung aus dem im Jahre 1235 errichteten erblichen Herzogtume Braunschweig entstanden waren: 1) das

1. Corpus Ref. 26, 49ff.; Aem. L. Richter, Kirchenordnungen 1, 82ff.

2. Die Braunschweig-Wolfenbüttelsche K.-O. (Richter 2, 56) „Christlike Kerken-Ordeninge im Lande Brunschwig, Wulffenbüttels Deles. 1543. Wittemberg (24 B. 4°)“ hat in betreff der Lehre nur die allgemeine Anweisung: „Van der Lere. — De Predikere . . . scholen . . . vlitich de Biblia . . . lesen, und hebben süst ock andere gute böke, de Postillen Lutheri, Galatas ock, Locos communes, Apologiam, Romanos Philippi, den Psalmum Afferte, Doctoris Pomerani. . . . Item dat Boeck Visitationis Saxonicae vnd andere gude Boke“.

3. Jäger, Die Bedeutung der älteren Bugenhagenschen Kirchenordnungen für die Entwicklung der deutschen Kirche und Kultur, in Th.St.Kr. 1853, 2. Heft, S. 457ff.

eigentliche Fürstentum Lüneburg mit Celle als Residenz, 2) das Herzogtum Braunschweig mit Wolfenbüttel als Residenz, 3) die Fürstentümer Kalenberg und Göttingen mit Hannoversch-Münden als Residenz, die heutige Provinz Hannover von Münden bis Hannover und Loccum, 4) das Fürstentum Grubenhagen mit Herzberg am Harz als Residenz. Der Herzog Ernst der Bekenner, der selbst in Wittenberg studiert und 1527 in seinem Lande, dem Herzogtum Lüneburg, die Reformation eingeführt hatte, auch mit Luther persönlich bekannt war, hatte erfahren, daß manche Prediger die neue Lehre ungeschickt vortrugen und dadurch Schaden anrichteten. Um solchem Unwesen zu steuern, gab er selbst im Jahre 1529 den Predigern seines Landes einen „kurzen Begriff, was sie lehren sollten“[1]. Wie der „Unterricht der Visitatoren“, so läßt auch die Predigtanweisung zu allererst die Erbauung des christlichen Glaubens im Predigen auf die zwei Dinge, Buße und Vergebung der Sünden, gerichtet sein, und zwar soll durch die Predigt des Gesetzes rechtschaffene Erkenntnis der Sünde geweckt werden. Verstanden wird darunter eine fleißige Auslegung der Zehn Gebote (ganz wie im „Unterricht“). Darauf folgt die Verkündigung, daß die Sünden durch Christus vergeben sind und ewiges Leben durch ihn uns gewiß ist. Erlangen kann beides nur der christliche Glaube. Dieser wird hier in richtiger evangelischer Weise aufgefaßt und in den Mittelpunkt der ganzen Anweisung gestellt. Der Verfasser unterscheidet in drei Abschnitten den „Begriff“, die „Kraft“ und den „Gebrauch“ des Glaubens. Definiert wird der Glaube als „das Vertrauen nur in Gottes Barmherzigkeit, ohne einiges unser oder Anderer Verdienst, wegen des einigen unsers Mittlers Jesu Christi, der uns geschenkt und um unsertwillen hingegeben ist“. „Des Glaubens Kraft“ besteht darin, „uns zu rechtfertigen und uns mit einer fremden, nämlich Christi Gerechtigkeit an[zu]tun. Das ist die unaussprechliche Gottesgabe, dadurch er uns in seinem eingebornen Sohne erlöst von Sünde, Tod und Teufel.“ Daraus folgt, daß alle unsere Vorhaben und Werke, so zu unserer und Anderer Rechtfertigung und Erlösung in Mönchsorden, Ceremonien, Gelübden, Messen, Wallfahrten, Abläßen und dergleichen erfunden und verteidigt sind, dem Worte Gottes widerstreben und alle unnütz und vergeblich sind. „Denn vertrauen in die, ist, Gottes des Vaters Barmherzigkeit und das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, verleugnen.“ Des Glaubens „Brauch“ (oder Betätigung) ist, durch die Liebe den Anderen dienen und hinwieder den Bruder bekleiden mit unser Frömmigkeit, Weisheit und allen unsern Wohlvermögen, gleich als wir von Christo aufgenommen sind und mit seinen Gütern bekleidet und reich gemacht. Gute Werke sind also nötig, weil der rechtschaffene Glaube tätig lebt. Namhaft gemacht werden als solche dieselben drei wie im „Unterricht der Visitatoren“, Gebet, Gehorsam gegen die Obrigkeit und das Kreuztragen. Nur wird hier von dem praktisch denkenden Landesherrn der Gehorsam gegen die Obrigkeit an erster Stelle angeführt: „Unter den Werken sind die ersten, der Obrigkeit

1. Text bei A. Uckeley, Urbanus Rhegius, Wie man fürsichtiglich reden soll usw. Leipzig 1908, S. 9–22.

in allen Dingen nächst Gott untertan sein, den Frieden fördern, Fürsten ehren und groß achten, bitten für alle Polizei (d. i. Staatsgewalt) und Sorge tragen, wie wir ihnen mögen nützen und frommen". Nächst dem folgt der Gehorsam gegen die Eltern, die Versorgung des Hausgesindes mit Gottes Wort und leiblichem Brot usw. Daran schließen sich Anweisungen zum Gebet, eingeleitet mit den Worten „Vor allen Dingen sollen (die Prediger) das Volk lehren, für alle Stände stetig und fleißig zu bitten"; im Gegensatz zu allem abergläubischen Beten „ergreift der Glaube sein gläubig Gebet vor Gottes Angesicht, und das erhört er allein". — „Nach den Werken sollen sie auch predigen vom Kreuz und vom starken Gemüt gegen die Widerwärtigen und alle Feinde, damit sie (die Hörer) wissen, allen Unfall zu vertragen, nicht Rache zu suchen, sondern für die Bösen zu bitten. Durch solche Übung des Glaubens wird erlangt die Sicherheit unserer Hoffnung, Glaubens und Berufs Röm. 5 (3—5)". Es folgt, wieder wie im „Unterricht d. Vis." eine kurze Belehrung über die Sakramente, Ehestand und Ordnung des kirchlichen Gottesdienstes (der „Ceremonien"), hier mit Hinweis auf Bugenhagens Braunschweiger und Hamburger Kirchenordnung, jene von 1528, diese von 1529. Die übrigen Stücke des „Unterrichts" übergeht der Herzog; nur zum Schlusse streift er die christliche Freiheit, indem er die Prediger anweist, aus heiliger Schrift zu predigen und daraus dergestalt mit ihren Hörern zu verfahren, „daß sie ihre Freiheit lernen, nicht (die) des Fleisches, sondern die sie in Christo haben, in welchen Christ und seinen Tod sie getauft sind, damit sie zuletzt wissen, daß außerhalb Christo keine andere Gerechtigkeit ist; in dem auch leben und sterben". Nach den in dieser Predigeranweisung aufgestellten Normen ist von da an im Lüneburger Lande gepredigt worden, und nachdem noch durch eine neue Kirchenordnung im Jahre 1543 (Richter 2, 54) die Einkünfte der Pfarreien des Landes fest fundiert waren, entwickelte sich die lutherische Landeskirche des Herzogtums ruhig und stetig, ohne innere Krisen, so daß Melanchthon in einer Lobrede auf den Herzog Ernst (gest. 1546) in Wittenberg im Jahre 1557 sie wegen ihrer Friedfertigkeit hoch preisen konnte: „von Anfang der Kirchenverbesserung an sei dort im ganzen Lande ohne allen Streit dieselbe Predigt bis auf diesen Tag erschollen, und nirgends in Deutschland habe es friedlichere Kirchen gegeben"[1].

Die Predigtanweisung des Herzogs Ernst des Bekenners hat noch eine besondere Bedeutung dadurch erlangt, daß sie von Urbanus Rhegius (gest. 1541) bei Abfassung seiner pastoral-dogmatischen Lehrschrift „Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre (Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi)" benutzt worden ist, wie Uckeley bewiesen hat[2]. Rhegius' Schrift aber hat, wie später aus den Corpora doctrinae erhellen wird, für norddeutsche Kirchen quasi-symbolisches Ansehen erhalten.

Nächst der besprochenen Predigtanweisung hat der sächsische „Unterricht der Visitatoren" auf die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung vom

1. Corp. Ref. 12, 235. 2. A. a. O. S. 22ff.

Jahre 1533 eingewirkt und durch diese wieder eine ganze Reihe der wichtigsten Kirchenordnungen in ganz Deutschland beeinflußt. Ehe wir aber diesen Zusammenhängen näher nachgehen, richten wir unsern Blick zuvor auf zwei singuläre Erscheinungen dieser Literatur, die eine selbständige Beachtung verdienen, weil sie systematisch orientierte Lehrordnungen enthalten: die hannoversche von 1536 und die lippische von 1538.

„Kirchen Ordnung der Stadt Hannofer. Durch D. Urbanum Regium. Gedruckt Magdeburg durch Michael Lotter. MDXXXVI." (Zweiter Druck Lemgo 1588. Außerdem in den Gesammelten Werken des Urbanus Rhegius Bd. 3.)[1] Der katholische Landesfürst Erich I. von Braunschweig-Lüneburg im Fürstentum Göttingen-Kalenberg hatte in einem Vergleiche mit der Stadt Hannover im Jahre 1534 gegen Zahlung von 4000 Goldgulden der Stadt Religionsfreiheit gewährt; sie hatte sich darauf im Jahre 1535 von Urbanus Rhegius, dem Landessuperintendenten des benachbarten Herzogtums Braunschweig-Lüneburg zu Celle, eine Kirchenordnung anfertigen lassen. Da die Stadt durch ihre katholischen Nachbaren des Abfalls vom Glauben beschuldigt wurde, so schickte Urbanus Rhegius der eigentlichen Kirchenordnung eine theologische Rechtfertigung derselben voran. Diese enthält eine „gründliche Anzeigung" erstens „was die wahre christliche Kirche sei". Wie sich schon die Vorrede der Kirchenordnung zur Augsburgischen Konfession bekannt hatte („Unsere Lehre, wie wir sie halten, ist zu Augsburg vor Kaiserlicher Majestät und den Ständen des heiligen Römischen Reichs öffentlich bekannt und im Druck ausgeschrieben worden"), so wiederholt auch hier der erste Artikel den religiösen Begriff der wesenhaften Kirche. „Die wahre christliche Kirche ist die geistliche Versammlung der Kinder Gottes oder Christgläubigen in der ganzen Welt, aus Juden und Heiden, welche Christus durch sein Wort und Geist zusammenbringt, heiligt und erhält." Aber solange diese vergängliche Welt steht, wandeln die Gläubigen mit den Ungläubigen und „Titel-Christen"; so wird die empirische Kirche ecclesia militans, streitend gegen den Teufel, gegen die glaubenslose Welt und ihr eigen Fleisch. Vorhanden aber ist die wahre Kirche da, wo das Evangelium Christi nach rechtem Verstand und die heiligen Sakramente in rechtem Brauch gefunden werden. Ist dies bei uns der Fall, so sind wir von der christlichen Kirche nicht abgewichen, sondern „sind auch ein Stück davon, es stehe um das äußerliche Ansehen wie es wolle". Darauf folgt zweitens ein historischer Überblick, „Wie es in der Christenheit von der Apostel Zeit bis auf diesen Tag, der Lehre halben, eine Gestalt gehabt". Hier wird nachgewiesen, daß seit den Zeiten der Apostel der böse Geist Gottes Wort gefälscht und Ketzereien erweckt hat, von Simon Magus an bis herauf zu Gabriel Biels Predigten von der Werkgerechtigkeit: „Also ist es endlich dahin geraten, daß keine Menschenlehre so ungeheuer war, man konnte sie ins Werk bringen". „Solche Unwissenheit ist eingerissen, daß man nimmer recht gelehrt oder gewußt hat, was ein Christ wissen soll, nämlich was da sei Evangelium,

1. G. Uhlhorn, Urbanus Rhegius. Elberfeld 1861, 275ff. u. besonders 366, Anm. 16 über den Druck der K.-O. von 1588.

Christus, Gnade, Sakrament, Taufe, Messe, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesdienst, Beichte, Geist, Fleisch, Gute Werke, Zehn Gebote, Gebet, Vater unser, Was ein Christ sei, Christliche Freiheit, Was Kreuz sei, was Trost, was Sünde, was Tod, was Welt, was Vergebung der Sünde, was Buße, was Fasten, was Bischöfe, Diakon, Heiligen, was Kirche, Kirchengewalt oder Himmel-Schlüssel, was weltliche Obrigkeit, Ehestand, Eltern, was Engel, Teufel, kurz was da sei Christlich Leben und Sterben." Deshalb ist die Reformation der Kirche notwendig geworden. Ihre Anfänge werden erzählt in dem Abschnitt: „Wie hat der jetzige Evangelische Handel vor neunzehn Jahren angefangen?" Hier spricht Urbanus Rhegius als hochgebildeter evangelischer Zeitgenosse über die kirchlichen Ereignisse der Jahre 1517 bis 1536; wie sie sich in seinem Geiste spiegeln, muß besonderes Interesse erwecken. Eschatologisch gestimmt wie Luther, der den Jüngsten Tag nahe glaubte, schreibt er: „Da wir nun an diesem Abend der Welt durch die starke Verführung des Endchrists in Sumpf aller Irrtümer und Unwissenheit gesunken waren, hat der allmächtige Gott die jämmerliche Verführung der Kirche nicht länger leiden wollen und in Frankreich und Deutschland etliche feine gelehrte Männer erweckt, die er mit Erkenntnis dreier Sprachen, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, und auch sonst mit andern nützlichen Künsten zu Förderung des heiligen Evangeliums sehr dienstlich vor anderen begabt hat. Diese hatten die alten Lehrer der Christenheit samt allen Historien fleißig gelesen und sahen also, daß die jetzige Kirche weit vom Wege der alten Kirche in der Lehre und im Leben abgeführt, und anstatt des wahren Gottesdienstes eitel Superstition und unzählige unnütze Menschenlehren mit der Zeit aus Nachlässigkeit der Seelsorger eingeschlichen war. Also huben sie an mit aller Bescheidenheit solche Irrtümer und unordentlich Wesen der Welt anzuzeigen, zu strafen und zu einer Reformation zu ermahnen, und sonderlich erweckten sie die Gelehrten zu lesen die alten Orthodoxen Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Andere, die gar anders die Schrift traktieren, denn unterm Papsttum geschehen ist. Wo nun fromme gottesfürchtige Prediger in Stiften und Pfarren waren, die solch aufgehend Licht sahen, die ließen Scotus und Thomas liegen und huben an zu lesen die rechten alten Lehrer und merkten bald durch Gottes Gnade, daß man etliche hundert Jahre im Hause Gottes untreulich und liederlich hätte hausgehalten und weit vom Evangelio gewichen war. Was sollten sie nun tun? Sollten sie Irrtümer und Mißbräuche zur Verdammnis der Seelen in der Kirche sehen und still schweigen? Nein; sie mußten amtshalber, als berufene Prediger mit Gottes Wort anzeigen und strafen Irrtum in der Lehre und Laster im Leben. Sobald sie damit anfingen, mußten sie an der falschen Lehre, als an dem Brunnen alles Übels, anfangen und die Regenten der Kirche angreifen, durch welche solche Lehre entweder erfunden oder aber gehandhabt und gelitten ward. Hie huben die Mönche an Mordio zu schreien auf allen Kanzeln an allen Orten: es wären Ketzer vorhanden, man lernete nichts Gutes aus dem Griechischen und Hebräischen und hätten gern Sprachen und alle gute Künste vertilgt. Im Anfang wäre der Sache leicht geholfen worden. Denn die evangelischen Prediger, deren

etliche wohl im Papsttum hätten mögen große Herren sein, fielen der Wahrheit zu und erboten sich allerwege zur Rechenschaft ihrer Lehre. Aber die ungelehrten Sophisten und Kappen-Pharisäer wollten niemand dazu kommen lassen denn allein mit solchen Mitteln, daß man wohl merkte, wie sie nicht die Reformation der Kirche, sondern den Tod der rechten Prediger suchten; es war nichts denn „Ketzer, Ketzer, Feuer, Feuer". Da nun Doktor Luther vom römischen Ablaß zu Wittenberg disputierte, mochtens die Papisten nicht leiden, schrieben und kämpften wider ihn an allen Orten, brachten auch soviel zu Wege, daß Papst Leo X. eine gräuliche Bulle ließ ausgehen, darin er verdammte des Luthers Lehre, wie er meinte, aber wahrlich das heilige Evangelium. Was Luther gelehrt hat, mußte Ketzerei sein, und ward der Teufel sehr zornig, daß die Verfolgung über Leib und Gut anging an vielen Orten. Und als die Papisten die Kaiserliche Majestät viel und oft angereizt hatten, die Lutheraner zu vertilgen, hat Seine Majestät einen trefflichen Reichstag zu Augsburg gehalten A. D. 1530 und allda der Lutheraner Rechenschaft des Glaubens halber verhört. Dagegen die Papisten eine Confutation gestellt haben, welche von den Unseren mit so unüberwindlichem Grund widerlegt ist, daß ein jeder verständige Christ, dem die Ehre Christi und die Wohlfahrt der Christenheit zu Herzen geht, greifen mag, mit was Arglistigkeit und Betrug die Papisten im Hause Gottes hausgehalten haben, und wie ehrlich von Gottes Gnaden unsere Lehre und Glaube vor dem Römischen Reiche, Kaiser, König, Kurfürsten, Fürsten und allen Potentaten bestanden ist; denn sie ist nicht unser, sondern Christi, des Ehrenkönigs, der zur Rechten Gottes des Vaters sitzt und regiert ewiglich und wird gar bald auch alle seine und der Kirchen Feinde zu Schanden machen." Daran schließt sich die prinzipiell wichtige Erörterung des vierten Punktes, „daß die, so man jetzt Lutherisch nennt und die ihren Glauben zu Augsburg im Reichstag bekannt haben, niemals von der wahren Kirche abgewichen sind, sondern sich nur vor dem Sauerteige unserer Pharisäer und Sadducäer soviel wie möglich hüten". Es wird also für die Anhänger der Augsburgischen Konfession der Charakter als Kirche in Anspruch genommen und der Vorwurf der Ketzerei abgelehnt. „Papst und Bischöfe lassen nicht ab, uns Ketzer zu schelten, die von der Kirche abgetrennt seien." Aber „wir verlassen die Kirche nicht – da sei unser lieber Gott vor! –; wir verwerfen auch nicht alles, was wir gefunden haben in der Kirche, sondern allein was wider das heilige Evangelium ist". Die Bischöfe „jagen und trennen uns von sich, als wären wir nicht Christen; sie können aber ihres Frevels keine rechtmäßige Ursache anzeigen, dieweil wir nicht von Christo, unserm einigen geistlichen Haupt, auch nicht von der Kirche der Christenheit abgewichen sind. Denn wir haben ja keinen Artikel unsers heiligen Glaubens verleugnet, auch nichts Neues wider die Schrift zu glauben vorgegeben oder angenommen. Wir glauben auch eine allgemeine christliche Kirche, soweit als die Welt ist, die wir lieben und ehren als unsere treue Mutter, in deren Schooß wir auferzogen sind. Daß wir aber nicht aller Pharisäer und Sadducäer Artikel und Beiglauben annehmen, das hat

uns Christus geboten. Es ist ein großer Unterschied unter den zweien: von der Kirche abweichen und der Pharisäer und falschen Propheten (die sich auch der Kirche berühmen) Irrtum verlassen". — „Wir halten die Satzungen gern, welche um guter Ordnung willen in der Kirche gesetzt sind, nicht das Gewissen damit zu binden. Aber was Bräuche, Ceremonien und Konstitutionen dem Evangelio entgegen sind, die lassen wir fahren und verlassen dennoch derhalben die Kirche nicht. Denn die Kirche ist nicht an solche Satzungen gebunden, auch nicht daraus entsprungen, sondern aus Gottes Wort. Wir wissen, daß die Kirche ein geistlicher Leib ist. Derhalb können wir nicht zweifeln, daß alle die, so an Christum, das Haupt der Kirche, nach dem Wort Gottes glauben, die unsere geistliche Mutter nicht verachten, sondern nach dem Evangelio alles einhellig mit ihr halten und die Sakramente christlich gebrauchen, sind in der Kirche, ob sie schon der Papst verbannet; Gott fragt nichts nach dem ungerechten Bann." — „Wir haben uns auch nicht von den Papisten getan oder getrennet um ihres bösen Lebens willen, also, daß wir derhalben nicht mit ihnen Gemeinschaft haben wollten in christlichen Dingen, sondern ihre Lehre wollen wir nicht annehmen, und sie stoßen uns von sich mit ihrem Bann. Wir zerreißen das evangelische Netz nicht um der faulen Fische willen (Matth. 13); wir verlassen auch das große Haus darum nicht, daß es viele Gefäße der Unehre hat; denn wir wissen wohl, daß bis an den Jüngsten Tag Böse und Gute durcheinander sein werden. Darum verdammen wir alte und neue Donatisten, welche sich um der Bösen willen von der allgemeinen Kirche abtrennten. Wir trennen uns von keiner Kirche; wir meiden allein und fliehen der Pharisäer Satzungen, die wider das Evangelium streben. Daran tun wir recht. Wir sind in Christum getauft und begehren auch nichts anderes, denn daß sein heiliges Evangelium apostolischer Weise rein, ohne Stricke menschlicher Satzung, in der Kirche gepredigt und alle Irrtümer abgeschafft werden. — Wir haben mit der Reformation lange verzogen, in Hoffnung, man würde auf soviel Reichstagen einträchtig beschließen, wie man recht lehren und leben soll. Aber unsere Hoffnung ist vergeblich. Wenn wir auf der Bischöfe Beschluß und Reformation warten wollen, so müssen wir im Irrtum bis an den Jüngsten Tag bleiben. Nein! Wollen die Hirten nicht weiden, sondern Wölfe werden, so müssen und mögen auch die Schafe im Namen ihres Erzhirten Jesu Christi sich hüten und wachen, daß sie nicht dem Wolf in den Rachen kommen. Wir haben das Evangelium in christlichem Verstande, wie das die Unseren zu Augsburg bekannt haben. Das ist unsers Hirten Stimme; die sollen wir hören." Ihr gemäß ist auch in der Stadt Hannover nunmehr die Reformation durch die folgende Kirchenordnung vorgenommen; sie umfaßt die evangelische Organisation des Predigtamtes, des Gottesdienstes und des Gemeindelebens.

Verwandt mit der Stadt-Hannoverschen Kirchenordnung ist, wenigstens hinsichtlich des Kirchenbegriffs, die Lippesche vom Jahre 1538, verfaßt im Auftrage der Stände der Grafschaft Lippe durch die beiden Prediger Johann Timann (Amsterodamus) von Bremen und Magister Adrian

Buxschott aus der Grafschaft Hoya; sie zeichnet sich durch eine intensive dogmatische Arbeit aus. In niederdeutscher Sprache geschrieben, hat sie den Titel „Gestellte Artickel, Reformation der Kirchen in der Grafschaft Lyppe ꝛc. durch die Vorordenten der Landschaft übergeben Anno 1538"; gedruckt bei Richter 2, 489ff. Die Wittenberger Reformatoren, Justus Jonas, Luther, Bugenhagen und Melanchthon, denen sie handschriftlich zur Begutachtung vorgelegt worden war, haben sie unter dem 8. Nov. 1539 als „recht und christlich" gebilligt und nur „etliche wenige Worte darin geändert". (Text des Briefes bei Richter a. a. O. 489.) Charakteristisch ist nun, daß die Verfasser bei jedem Hauptstücke der Lehre und des Gottesdienstes, entsprechend den bisherigen katholischen Verhältnissen, polemisch verfahren, indem sie jedesmal zuerst den „Mißbrauch" von Gesetz, Evangelium, freiem Willen, Glaube, guten Werken usw. und darauf die „rechte Art und Gebrauch" darstellen. Des Gesetzes rechter Gebrauch besteht in drei Stücken, erstens offenbart es die Sünde, zweitens lehrt es, den groben auswendigen Sünden zu steuern, und drittens, was getan und gelassen werden soll. Das Evangelium ist eine fröhliche Botschaft von der Versöhnung Gottes; durch das Evangelium wird der Mensch selig; es ist eine Macht und Stärke Gottes zur Seligkeit den Gläubigen; durch das Evangelium, welches mit dem Glauben empfangen wird, werden wir auch erneuet, erhalten den h. Geist und tun gute Werke. In der Frage nach dem freien Willen lehrt die K.-O.: „Nach Anweisung der h. Schrift ist der natürliche Mensch vor der Wiedergeburt durch den h. Geist Fleisch; das ist, in göttlichen Sachen blind; alle Kraft des natürlichen Menschen ohne den h. Geist ist verdorret Heu als eine abgefallene Blume Jes. 40. Darum ist der h. Geist und die Gnade Christi erst nötig nach der h. Schrift". „Recht Glauben ist, daß wir sicheres, gewisses, ungezweifeltes Vertrauen haben zu Gott, daß er uns gnädig ist, wir alles Guten uns zu ihm versehen mögen, er uns ernähren, in allen Nöten will handhaben und Sünde vergeben durch Christum, nichts zufügen uns denn was uns nütze ist, item, daß wir aus Gnaden, umsonst, ohne alle Werke, ohne alle Gesetze, durch Christum den Sohn Gottes allein gerecht werden, item kennen Christum als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt und als die Versöhnung für alle Missetat; item daß Christus so unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden." Dieser Glaube richtet zwei Dinge an, erstens verändert und reinigt er Herz und Gedanken, daß der Mensch sich zu Gott alles Guten versehen kann, Friede mit Gott haben und einen „Ruhm von seiner Gnade" (1. Kor. 1), und bringet den h. Geist, der in dem Herzen der Gläubigen wirkt; zum andern bringt er allerlei gute Werke. Dieser Glaube ist der der Gerechten, fides electorum, eine Gabe Gottes; er entspringt aus dem Predigen und Hören des Wortes Gottes durch Eingebung des h. Geistes. Gute Werke sind solche, die „Gottes Wort und Befehl für sich haben und Gott gefallen um unsers Herrn Christi willen" d. h. aus Glauben geschehen. Gute Werke beziehen sich auf unsere eigenen Personen, auf unsere Nächsten und auf Gott („daß man sein Wort höret, ihm glaubt, ihn recht anruft, predigt sein Wort, lobt und dankt ihm durch Christum,

seine Sakramente recht braucht und rechten auswendigen Gottesdienst übt und handhabt nach seinem Befehl, Summa, daß all unser Tun in Christo und durch ihn vollbracht werde". Der Beweggründe zu guten Werken sind dreierlei: erstens der Gehorsam gegen Gottes Gebot, zweitens Andere dadurch anzureizen, auch Gutes zu tun, drittens, daß dadurch ein Christ seinen Glauben stärke und seine Hoffnung gewiß mache. Aber alle diese Werke dürfen nicht als Verdienst gerechnet werden, da sie Wirkungen des h. Geistes in den Gläubigen sind. Aus den folgenden Abschnitten über den Gottesdienst heben wir noch einige dogmatisch interessante Gedanken heraus.

Die christliche *Kirche* ist, als wesenhafte gedacht, „ein geistlicher Leib aller Auserwählten und Rechtgläubigen über die ganze Welt verstreuet, die an Christum glauben, eines Glaubens d. i. [Bekenntnisses] Taufe und Sakraments gebrauchen, deren Haupt Christus, und sie sein Leib sind, ohne auswendig Gepränge und Ceremonien, nicht an sonderliche Orte oder Personen gebunden, sondern die im Geiste geglaubt wird, in geistlichen Sachen niemand denn Christo allein unterworfen, ein Pfeiler und Fundament der Wahrheit, welcher ist Christus und sein heilig Wort. Die Amtleute der Kirche sind Diener göttlichen Wortes, und (sie) ist mitten unter den Gottlosen bis ans Ende der Welt." Rechter Gebrauch *christlicher Freiheit* besteht darin, „daß wir durch Jesum Christum ohne Verdienst von der Vermaledeiung des Gesetzes, Gottes Zorn, Gewalt des Teufels, der Sünde und des Todes gefreiet sind. Und diese Freiheit, so die recht gelehrt wird, ist einem schwachen Gewissen sehr tröstlich, darauf möchte man auch hart halten. Darzu sind wir nicht gebunden an Ceremonien oder Gerichtszwang Mosis, sondern mögen gebrauchen allerlei Recht und Gebrauch nach Gelegenheit der Lande. *Von dem rechten Gebrauch und Nützlichkeit des Leidens* lehrt die K.-O.: „Leiden ist der Christenheit zugesagt von Christo über der rechten Lehre und über gottselig Leben. Item, alles Leiden widerfährt uns aus göttlicher Vorsehung, bedacht unter seinem Rat. Darum geschieht es uns zu gute, dem alten Adam seinen Willen zu brechen, daß wir Christo im Leiden gleichförmig werden, und sollen derhalben auch geduldig das Widerwärtige tragen. Es ist aber nicht genug, daß wir wissen, daß man soll geduldig sein, sondern ist vielmehr von nöten, daß man lehre, Gott fordern, daß wir im Leiden den Glauben üben, Gott anrufen, bei ihm Hülfe suchen. Denn also hat er zugesagt, uns zu trösten und zu helfen." Zum Schlusse bemerkt die K.-O., daß diese Artikel gestellt seien „zu einer Anweisung, damit alles ungöttliche, unchristliche gottlose Wesen, dadurch die elenden Herzen von göttlicher Wahrheit [hinweg] verführt seien, möge durch die ordentliche Obrigkeit abgewandt werden."

Wenden wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit der *Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung vom Jahre 1533*, die nicht nur für die Reichsstadt Nürnberg und die fränkische Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach grundlegende Bedeutung gehabt, sondern allen wichtigen Kirchenordnungen Deutschlands, die in den nächsten zehn Jahren entstanden, als Quelle gedient hat.

§ 137. Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung vom Jahre 1533 und die von ihr abhängigen Kirchenordnungen: die erste württembergische vom Jahre 1536, die Märkisch-Brandenburgische vom Jahre 1540. Anhang: Die Hallesche Kirchenordnung vom Jahre 1541.

Die Brandenb.-Nürnb. K.-O. hat den Titel „Kirchenordnung, in meiner gnädigen Herren der Markgrafen zu Brandenburg und eines ehrbaren Rates der Stadt Nürnberg Obrigkeit und Gebieten, wie man sich beide, mit der Lehre und Ceremonien, halten solle" und besteht aus zwei Teilen, erstens aus einer Lehr- und Gottesdienstordnung (57 Blätter in Folio) und aus einer vollständigen Serie Katechismuspredigten („Catechismus oder Kinderpredigt". Bogen a bis n, jeder Buchstabe 6 Blätter Folio). Der mir vorliegende Druck ist hergestellt durch Johann Petrejum Anno 1533". Über ihren Ursprung haben Richter a. a. O. 176 und H. Westermayer[1] orientiert. Danach war im Jahre 1528 im Gebiete des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach und der freien Reichsstadt Nürnberg nach dem Beispiele Kursachsens eine Kirchenvisitation abgehalten und darauf hin die Einführung einer Kirchenordnung für beide Teile beschlossen worden. Man hat dafür mehrere Entwürfe anfertigen lassen; einer stammte aus der Feder Osianders, wie er selbst in einer seiner späteren Schriften berichtet; dieser Entwurf ist dann von anderen Theologen beider Herrschaften „gemehret und gebessert" und darauf den Würtemberger Theologen zur Begutachtung zugesandt; sie erkannten dieselbe für „unsträflich", gaben aber den Rat, sie, wegen der Verschiedenheit des Stiles, den man an ihr bemerke, einheitlich überarbeiten zu lassen. Für diese Schlußredaktion wurde wieder Osiander ausersehen, aber Johann Brenz ihm als Beirat beigegeben; beide haben dann „sechs Wochen lang darüber zu Nürnberg in Osianders Haus gesessen". In dieser Nürnberger Kirchenordnung ist der Sächsische Unterricht der Visitation stark benützt, aber zugleich erheblich mit Osianderschen Gedanken erweitert und bereichert. Sie will vor allem Lehrordnung sein und handelt im Anschluß an die lutherische Soteriologie von Gesetz und Evangelium, von Sünde und Buße. Charakteristisch ist die Lehre vom Evangelium als der Predigt, von der genugtuenden und erlösenden Tätigkeit Christi (Blatt XII b ff.). „Das Evangelium ist nichts anderes denn eine gute fröhliche Botschaft von unserm lieben Herrn Jesu Christo." „Sollten wir selig werden, so bedürften wir eines Mittlers und Erlösers." „Dieser Mittler handelt erstlich mit Gott durch sein Leben, Leiden und Fürbitten, daß er seinen Zorn gegen uns ablassen uns wieder zu Gnaden annehmen und (uns) als seinen Kindern den heiligen Geist und das ewige Leben geben wolle. Danach handelt er auch mit uns durch Predigt, Geist und Kreuz, daß wir solches glauben und durch den Glauben gerecht und zum ewigen Leben geschickt und tauglich werden".

1. H. Westermayer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung. Erlangen 1894.

Beides wird nun im einzelnen ausgeführt, zunächst die Mittlertätigkeit Christi gegenüber Gott (Bl. XIIIb).

„Gegen Gott handelt er also: Zum ersten richtet er all sein Leben in den Willen des Vaters, tut für uns was wir zu tun schuldig waren, erfüllt das Gesetz und alle Gerechtigkeit uns zu gut." Also satisfactio durch Oboedientia activa. „Zum andern nimmt er auf sich alle unsre Sünde, trägt sie und leidet dafür alles, was wir damit verschuldet hätten." D. i. Sühnung unserer Schuld durch Christi Oboedientia passiva. „Zum dritten bittet er auch für uns arme Sünder, daß uns Gott wieder zu Gnaden annehmen wolle," d. i. Christi Intercession für uns bei Gott nach Röm. 8 und Hebr. 5. Nachdem Christus so durch Gehorsam, Leiden und Fürbitte gegen Gott für uns gehandelt und dazu als Erhöhter ein Herr über alles geworden, handelt er nunmehr auch mit uns, auf daß er unsere Sünde und Gebrechlichkeit hinweg nehme und derselben ein Ende mache. Die Art aber, wie das hier im einzelnen erläutert wird, ist stark an Osianders Rechtfertigungslehre orientiert.

Durch die Predigt des Evangeliums richtet Christus wunderbar das Werk unserer Rechtfertigung aus (Bl. XIVbff.). Das Evangelium bringt uns zuerst Vergebung der Sünden und richtet dadurch in unsern Gewissen, die um der Sünde willen blöde und erschrocken sind, einen beständigen Frieden an. „Zum andern bringt es uns die Gerechtigkeit Christi und gibt uns dieselbe zu eigen, daß wir uns derselben annehmen und trösten mögen, als die für uns geschehen und uns geschenkt ist, ja als hätten wirs selbst getan." In diesen zwei Hauptpunkten, Vergebung der Sünden und Schenkung der Gerechtigkeit Christi, die durch den Glauben empfangen wird, besteht die einzige wahrhaftige Rechtfertigung, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Bl. XVb). Solche Gerechtigkeit Gottes, oder die vor Gott gilt, sollen die Diener des Vaters fleißig treiben und verhüten, daß sie nicht verfälscht wird und die Leute wieder beredet werden, auf ihre eigenen Werke zu vertrauen. „Zum dritten bringt das Evangelium Christum selbst wahrhaftig in des Gläubigen Herz, und nicht allein Christum, sondern auch den Vater und den h. Geist" nach Ev. Joh. 14 — offenbar ein Niederschlag der osianderischen Lehre von der Einwohnung Christi in den Gläubigen. „Zum vierten werden wir durch das Evangelium neu geboren. Denn wenn wir Gott durch unsern Herrn Jesum Christum im Glauben also ansehen und erkennen und er in uns wohnet als in seinem Tempel, so werden wir durch solche seine Gegenwart erneuert und verändert, und gleichwie ein Spiegel von der Gegenwart eines Menschen ein Menschenbild empfängt, also empfangen auch wir die Klarheit und Herrlichkeit Gottes und werden ihm gleich nach dem inwendigen Menschen." „Zum fünften folgt nach solcher neuen Geburt auch ein neues Leben; denn der heilige Geist gießt die Liebe in unsere Herzen. Die Liebe aber erfüllt das Gesetz und daraus entspringen allerlei gute Früchte". — Daran schließen sich auch hier wie im sächsischen Unterricht, nur in umgekehrter Reihenfolge, Anweisungen über das Ertragen von „Kreuz und Leiden" (Bl. XIX) und

vom christlichen Gebet (Bl. XXIIII). Die beiden folgenden Abschnitte (Bl. XXVIIb und XXVIII) „vom freien Willen" und „von christlicher Freiheit" sind wörtlich aus dem sächsischen Unterricht herübergenommen. Der Abschnitt „von Menschen-Lehren" (Bl. XXIX) will die Gewissen frei machen von Satzungen, durch die sie gefangen sind; aber der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist „Ordnung Gottes". Die Taufe (Bl. XXXII) wird im lutherischen Geiste geordnet, als Werk Gottes am Täufling, die Nottaufe (Jachtaufe) durch Laien, Hebammen, gestattet (Bl. XXXIVb). „Das Einsegnen nach dem Kindbett dagegen ist nicht von nöten. Denn es fließt aus lauter Aberglauben, gleich als wären die Mütter durch die Geburt, die aus Gottes Segen kommt, entheiligt" (Bl. XXXV). In den Vollzug der Taufe gehört in dieser Ordnung erst der Exorcismus (Bl. XXXVI), dann noch die Renuntiatio diaboli (Bl. XXXVII). Von dem Abendmahl wird (Bl. XXXVIII) lutherisch gelehrt, mit Abtun von allem was an den Opferbegriff erinnert. Kirchliche Kleider werden beibehalten „darum, daß die Diener der Kirche nicht allweg in ihren eigenen Kleidern also gestellt sind, daß sie darin tapfer und ehrlich der Gemeinde möchten dienen" (Bl. XXXIXb). Der Einfachheit wegen begnügt man sich aber bald mit dem Chorrock (Bl. LIII). Es schließt sich an eine Trauordnung (Von Eheleuten, wie man die einleiten solle" Bl. LIII), eine Ordnung des Begräbnisses (Bl. LVI) und eine Aufzählung der kirchlichen Feiertage (Christfeste, Marien- und Apostteltage), die fortan beobachtet werden sollen (Bl. LVIb). Eine gewichtige Mahnung an alle Pfarrherren, Prediger und Diener der Gemeinden des Gebietes beider Herrschaften und an die Untertanen macht den Schluß (Bl. LVII). Die Geistlichen werden ermahnt, daß sie bei dem Heil ihrer Seelen ihr ihnen befohlenes Amt mit höchstem Fleiß wahrnehmen und es „gewiß dieser Visitationsordnung" also versehen wollen, wie sie es vor Gott und der Obrigkeit zu verantworten sich getrauen. Die Gemeinden aber werden ermahnt, daß sie ihre Prediger, die ihnen von der Obrigkeit auf vorangehende Examination von Seiten der hierzu verordneten Visitatoren jedesmal zugeordnet werden, annehmen und als ihre Seelenhirten in allen Ehren halten, auch gegen ihre Personen und ihre Lehre nichts unbescheidenes vornehmen. Die Prediger sollen ferner im Gottesdienst ohne Wissen und Bewilligung der Obrigkeit keine Neuerung vornehmen, sondern sich auch darin „dieser Visitationsordnung gemäß halten und derselben getreulich nachkommen. Liegt Anlaß zu Beschwerden vor, so solle man das an die Obrigkeiten gelangen lassen, die durch verordnete Sachverständige Rat und Hilfe schaffen werden. Mit Besonnenheit wird zum Schluß ein rechter Weg zur Weiterbildung der Kirchenordnung angezeigt: „Hierbei soll es", so lauten die Worte, „auf diesmal bleiben. Denn was mehr in den Kirchen, christlicher Zucht nützlich, zu ordnen, zu ändern und zu bessern sein wird, auch was in zufallenden Nöten göttlich zu handeln sei, wird zu jeder Zeit den Kirchendienern unverhalten bleiben. So sollen sich auch die Kirchendiener selbst darin schicken (dieweil nicht möglich ist, alles so in der Kirchen-Versammlung ordentlich soll ausgerichtet werden, in den Buchstaben zu verfassen), daß sie

alle anderen Kirchengebräuche, so hierin nicht begriffen, nach göttlichem Wort dem christlichen Volk zu Nutz vollbringen und unsern Herrn Gott fleißig bitten, daß er seine Gnade hierzu verleihen und uns die ewige Seligkeit gnädig mitteilen wolle" (Bl. LVII). — Angehängt sind dieser K.-O. Katechismuspredigten unter dem Titel „Catechismus oder Kinderpredigt". In der Form von Ansprachen an Kinder geben sie dem Katecheten den Katechismusstoff und den Katechismusunterricht nach der akroamatischen Methode auf der Grundlage des Katechismus Luthers an die Hand; sie stellen geradezu Inhalt und Form des Katechismusunterrichtes in mustergiltiger Weise fest und schützen so die Gemeinden gegen Ungeschick und gegen Böswilligkeit von Seiten der Lehrer. Inhaltlich haben sie noch eine besondere Bedeutung, weil uns hier zum ersten Male ein Abschnitt „Vom Amt der Schlüssel" (Bl. M6) begegnet, der von hier in Luthers Kleinen Katechismus übergegangen ist. Als Verfasser ist früher Brenz angenommen worden; Westermayer aber hat (S. 137) ihren Ursprung in Nürnberg festgestellt und als Verfasser Osiander und Schleupner namhaft gemacht. Ist dabei auch anzunehmen, daß „neben Osiander für einen Mitarbeiter kaum Platz war", so hat doch Osiander selbst von dieser Arbeit stets als von „unserm Catechismus", dem „Nürnbergischen Katechismus" gesprochen. — Beide Teile der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung haben eine fast durch ganz Deutschland reichende Bedeutung erlangt; sie sind für zahlreiche folgende Kirchenordnungen vorbildlich geworden. — Daß man aber gerade damals in Nürnberg den lutherischen Katechismus durch das Lehrstück vom Amte der Schlüssel erweiterte, hat seinen Grund in dem damaligen Zwiespalt der Nürnbergischen Juristen und Theologen über die Ausübung des Bannes. Der Kirche wurde die Ausübung ihres Schlüsselamtes nicht erlaubt; um so größeres Interesse hatten die Geistlichen, es in die kirchliche Lehrtradition einzuführen. (Westermayer a. a. O. 137.)

Die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung hat zunächst auf die erste würtembergische vom Jahre 1536 (Richter I, 265ff) einen maßgebenden Einfluß gehabt; sie hat den Titel „Gemein Kirchen Ordnung, wie die dieser Zeit allenthalb im Fürstenthumb Wirtemberg gehalten soll werden. Anno MDXXXVI" und ist von Schnepf verfaßt und von Brenz begutachtet. In den liturgischen Formeln hat sie ganze Abschnitte aus der Nürnberger entlehnt; mit Bedacht aber verzichtet sie auf Darbietung einer Lehrordnung. „Es wäre auch vielleicht von nöten", lautet die Einleitung, „daß wir nicht allein der Ceremonien, sondern viel mehr der Lehre und Predigt, an welcher weit mehr gelegen will sein, eine Form vorschreiben und den einfältigen Pfarrern Anleitung hierin geben. Dieweil aber nun etliche Jahre die göttliche biblische Schrift, durch gnädige Gottes Schickung so klar und lauter an den Tag kommen, lassen wirs dabei bleiben; wollen solche biblische Bücher unsern Prädikanten und Kirchendienern mit höchstem Fleiß zu lesen ganz ernstlich befohlen haben." Es ist also, kurz gesagt, ein lutherisch gefärbter Biblizismus, den diese Kirchenordnung vertritt. Dagegen ist die Lehrordnung der

Brandenburgischen Kirchenordnung vom J. 1540 wörtlich der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung entlehnt.

Entworfen von dem Ansbachschen Superintendenten Stratner und dem Berliner Dompropst Buchholzer harmoniert die Märkisch-Brandenburgische Kirchenordnung schon im Titel mit der Brandenburg-Nürnbergischen; er lautet: „Kirchen Ordnung im Churfürstentum der Marken zu Brandenburg, wie man sich beide, mit der Lehre und Ceremonien halten soll." Gedruckt zu Berlin im Jahr MDXL, drei Teile in Quart. (Originaldruck Univ.-Bibl. Göttingen; Neudruck bei Sehling Kirchenordnungen III, 39ff.). Im ersten Teile „Von der Lehre" wiederholt sie wörtlich die Lehrordnung der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O., vom Anfang bis zu dem Abschnitte „Von christlicher Freiheit". Nur ist im einleitenden Abschnitte (Blatt D 1b bis G3) ein Zusatz eingeschoben, in dem als „Summe der christlichen Lehre" angegeben wird, daß gepredigt werde die Buße und Vergebung der Sünde durch den Glauben an den Namen des Herrn und dann die folgenden würdigen Früchte der Buße und des Glaubens." Dazu wird weiter erläutert: „Zu Verkündigung der Buße ist not die Predigt des Gesetzes, daraus die Sünde und Gottes Gericht erkannt wird, aus dem die rechtschaffene Buße herfließt . . . Der rechte Glaube ist nicht ohne Erkenntnis der Sünde und Buße . . . Nun ist allhier das Hauptstück und die Summa des ganzen Evangelii gelegen, daß klar und rein, ungeachtet aller menschlichen Widersprechung, gelehrt und bis in den Tod erhalten werde, nämlich, daß wir erlangen Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung und die endliche unsere ewige Seligkeit aus lauterer Gnade Gottes allein durch den Glauben, auf die Erlösung Christi, ohne Zutun der Würdigkeit unserer Werke und Verdienste, nicht auch von wegen der Würdigkeit unserer Reue und Buße . . . Da nun die christliche evangelische Lehre rechtschaffen sein soll, da muß auch klärlich diese Exclusiva „allein der Glaube ohne Verdienst der Werke" ungescheut gepredigt werden. Wie dies der Hauptartikel ist christlichen Glaubens, so ist's auch eben die Differentia specifica und eigentlicher Unterschied, damit der christliche Glaube von allen anderen vermeinten Religionen, wie sie Namen haben, wesentlich abgeschieden, und aus dem er allein gewiß ist." Darauf folgt, daß die Prediger „auch mit Fleiß die würdigen Früchte der Buße und des Glaubens predigen und die Kraft des Glaubens den Leuten anzeigen . . . Wo solche Früchte nicht folgen, da ist auch derselbige wahrhaftige Glaube noch nicht ins Herz kommen." Der guten Werke „Amt" ist, den Glauben zu „bezeugen". Wie nun, wenn ich sage, daß man mit den Augen allein sehe; da wird der Ohren Amt nicht ausgeschlossen." Gleichfalls auch, wenn wir bekennen, daß wir durch den Glauben allein selig werden; damit wird auch der guten Werke Amt nicht ausgeschlossen, daß man die nicht tun sollte. Aber das wird ihnen entzogen, daß sie außerhalb oder auch neben dem Glauben vor Gott uns gerecht und selig machen[1], welches ihnen nicht gebührt, sondern allein dem Glauben, sowenig als den Ohren das Ge-

1. Im Text steht irrtümlich „nicht gerecht und selig machen".

sicht, das nur den Augen zustehet." Der zweite Teil enthält die Katechismus- oder Kinderpredigten" aus der Brandenburgisch-Nürnbergischen K.-O. — Der dritte Teil ist den Ceremonien gewidmet: „Von dem Gebrauch der heiligen hochwürdigen Sakramente, auch von den Ceremonien, so darbei gehalten, und andern Kirchen-Übungen, die in unserm Churfürstentum und Landen abgetan oder behalten werden." Hierbei sind die liturgischen Teile der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O., aber auch die der von J. Jonas unterworfenen Herzoglich Sächsischen v. Jahre 1539 (Richter I, 307 ff) benutzt. Das Charakteristische aber gerade dieses Teiles ist die Beibehaltung von vielerlei katholischen Kultusgebräuchen, soweit sie „dem göttlichen Worte nicht entgegen" seien, ein Verfahren, das durch die Kaiser-freundliche Kirchenpolitik des Kurfürsten Joachim II von Brandenburg verursacht war. Beibehalten wird bei der Taufe Chrisam und Salz als Symbole für Geist und Weisheit, ein „Westerhäublein („weißes Kleid") als Symbol der Unschuld, die in der Taufe empfangen wird, und die brennende Fackel in die Hand des Täuflings gegeben als Sinnbild des christlichen Glaubens, den der Täufling empfangen und angelobt hat usw., in bezug auf Firmung, Beichte, Abendmahl unter beiderlei Gestalt, aber von Seiten der Geistlichen „in gewöhnlichen Kirchenkleidern" zu halten, mit Beibehaltung der Elevation (die in Wittenberg bereits abgeschafft war, „Besuchung der Kranken" statt „letzter Ölung"; aber wenn der Priester das Sakrament in ein Haus trägt, soll ihm der Küster vorangehen mit einer Glocke und einer Laterne, darin ein Licht brennt; in bezug auf die Ehe Gestattung der Priesterehe, aber Beibehaltung der verbotenen Grade der Sippschaft" „bis auf fernere Vergleichung"; in bezug auf Ordination der Kirchendiener, evangelische Auffassung aber mit Beibehaltung der bischöflichen Autorität und Jurisdiktion, wie denn auch der Bischof Matthias (von Jagow) von Brandenburg (am Schlusse des Bandes) diese Kirchenordnung ausdrücklich bestätigt. Der Entwurf zu dieser Kirchenordnung hatte Luther vorgelegen; sein Urteil lautete nicht ungünstig. Die freie Predigt des Evangeliums, die evangelische Lehre von Buße, Glaube, Rechtfertigung und guten Werken, die Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt und dazu die Gewährung der Priesterehe u. a. m. — das alles erschien ihm so wertvoll, daß er die katholischen Reste in den „Ceremonien" sich leicht gefallen ließ. „Hat Euer Herr, der Kurfürst", schrieb er am 4. Dezember 1539 an den Propst Buchholzer, „an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die Ihr anzieht, so ziehet deren drei an, wie Aaron der Hoheprieste drei Röcke über einander anzog. Haben auch Ihre Kurfürstl. Gnaden nicht genug an einem Circuitu oder Processíon, daß Ihr umhergeht, klingt und singt, so geht siebenmal mit herum, wie Josua mit den Kindern von Israel um Jericho gingen, machten ein Feldgeschrei und bliesen mit Posaunen. Und hat Euer Herr, der Markgraf, ja Lust dazu, mögen Ihre Kurfürstl. Gnaden vorher springen und tanzen, mit Harfen, Pauken, Cymbel und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn tat, da sie in die Stadt Jerusalem gebracht ward; bin damit sehr wohl zufrieden. Denn solche Stücke, wenn nur Abusus davon bleibt, geben oder nehmen dem Evangelio

gar nichts; doch daß nun nicht eine Not zur Seligkeit, und das Gewissen damit zu verbinden, daraus gemacht werde." (De Wette 5, 235.)

Anhangsweise sei gleich hier noch die vom Sächsischen Visitationsbuche abhängige Hallesche Kirchenordnung des Jahres 1541 erwähnt. Von Justus Jonas verfaßt, verordnet sie zu allernächst in der Lehre, daß die Prediger sich nach dem Wittenberger Visitationsbuch vom Jahre 1528 richten, sodann nach der „Konfession und Apologia Anno 1530 zu Augsburg der Kaiserlichen Majestät überantwortet; daß sie aber auch den drei Symbolis, Apostolico, Nicäno und Athanasiano, folgen, ebenso auch den Schmalkaldischen Artikeln, den Schriften Lutheri und Philippi und dem Büchlein Urbani Regii, darinnen er die Extrema d. i. die unbequeme neue fährliche Reden zu meiden und fürsichtiglich ohne Ärgerniss, von den fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre, jungen Predigern einfältig zu reden, nöthigen Bericht gethan hat" (Richter I, 339).

§ 138. Fortsetzung. Die Kalenbergische Kirchenordnung vom Jahre 1542; die Kirchenordnung von Schwäbisch-Hall vom Jahre 1543; die Pfalz-Neuburger Kirchenordnung vom Jahre 1543.

Mit Benutzung der Brandenburg-Nürnbergischen und der Märkisch-Brandenburgischen Kirchenordnungen ist die Kalenberger von 1542 entstanden. Sie besteht aus vier Teilen 1) einer Lehrordnung, 2) Katechismuspredigten, 3) Liturgischen Agende und 4) einer Konfirmationsordnung; jeder Teil ist besonders gedruckt, zusammengebunden bilden sie einen stattlichen Quartband. Diese Kirchenordnung ist unter der Autorität der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg, der Schwester des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, während der Regentschaft für ihren damals noch minderjährigen Sohn Erich II. in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg erlassen; verfaßt aber hat sie Antonius Corvinus, der Landessuperintendent, der hannoversche Luther. Den zweiten bis vierten Teil dürfen wir hier nur kurz berühren, weil sie außerhalb unserer Aufgabe liegen: der zweite Teil „Catechismus oder Kinderlehre ausgelegt und für ungeschickte und arme Pfarrherrn in besondere Predigten gestellet" ist nur ein Abdruck der Brandenburg-Nürnbergischen Kinderpredigten; der dritte Teil „Christliche Kirchenordnung, Ceremonien und Gesänge, für arme ungeschickte Pfarrherren gestellt" hat liturgischen Stoff ohne katholisierende Bestandteile mit sorgsamer Berücksichtigung der verschiedenen kirchlichen Feste und Zeiten; der vierte Teil bringt eine selbständige evangelische Konfirmationsordnung: „Ordnung der Confirmation oder Firmung, wenn und wie man die halten soll in dem löblichen Fürstentum Herzog Erichs des Jüngeren". Unser Augenmerk richten wir auf den ersten Teil, die Lehrordnung: „Christliche, beständige und in der Schrift und heiligen Vätern wohl gegründete Verklärung und Erläuterung der fürnehmsten Artikel unserer wahren alten christlichen Religion. Für arme einfältige Pfarrherren in den Druck gegeben". Corvinus hat offenbar das Gedankenmaterial der Brandenburg-Nürnbergischen und die Zu-

sätze der Märkisch-Brandenburgischen K.-O. benutzt; in der Gesamtauffassung steht er durchaus in geistiger Gemeinschaft mit beiden; aber da er, wie aus zahlreichen Schriften von ihm hervorgeht, ein hervorragendes Lehrtalent besaß, das den humanistisch geschulten Magister nie verleugnete, so zeigt dem entsprechend die von ihm verfaßte Lehrordnung ein stärkeres didaktisches Gepräge: er will eben „armen einfältigen Pfarrherren", die bisher im Katholizismus einhergewandelt waren und jetzt umlernen sollten, einen elementaren Gesamtaufriß der lutherischen Lehre geben. Dazu ist vor allem Klarheit und Deutlichkeit nötig und ein schulmeisterliches Disponieren, Abteilen und Darstellen der Gedankengefüge sehr ersprießlich. Ferner wird neben dem Schriftbeweis fleißig aus den orthodoxen ältesten Kirchenvätern argumentiert. Das charakterisiert seine Arbeit hier. Vorangestellt wird in dem Abschnitt „Von der Lehre" die Anweisung, „daß man allein Gottes Wort in der Kirche predigen und das Volk auf die rechtschaffenen Gottesdienste weisen soll". Auf die rechte Belehrung über Gottes Wort wird vor allem der Nachdruck gelegt. Gott will sein Wort allein gepredigt haben. Dasselbe begreift Gesetz und Evangelium in sich; beides wird erklärt und die Wirkungen der Predigt beider dargelegt: Eine vorläufige Belehrung über rechtschaffene Gottesdienste und Ehrung der verstorbenen Heiligen schließt sich unmittelbar an. Dann folgen die soteriologischen Abschnitte über Buße, Glaube und gute Werke. Fassen wir die Ausführungen über den Glauben besonders ins Auge. Unter vorangehender „rechtschaffener Erkenntnis der Sünde" wird der Glaube „durch den Geist aus dem Worte in uns gewirkt" als „eine gewisse Zuversicht zu Christo und seinen Verheißungen, nämlich, daß wir, um seines Verdienstes willen zu Gnaden aufgenommen, Vergebung der Sünde überkommen und vor Gott gerechtfertigt werden sollen". „Es sollen dem Gläubigen alle seine Sünden, aus Gnaden, ohne Zutun eigener Werke, vergeben, und die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt, um Christus willen, geschenkt werden." Ausdrücklich wird das Sola-fide-Prinzip verteidigt, daß Recht der Exklusiva „allein der Glaube": „In Sachen, die die Rechtfertigung belangen, sind alle Werke, auch die des Gesetzes, ausgeschlossen", wiewol gute und rechtschaffene christliche Werke keineswegs verboten, sondern aufs Fleißigste nach Art der Schrift gelehrt und dem Volke vorgetragen werden sollen, als Früchte rechtschaffener und christlicher Buße. Aber nur, „was Gott selbst gebietet und von uns zur Ehre seines Namens und Förderung seiner Glorie getan haben will, das heißen wir gute Werke". Daran schließt sich eine evangelische Belehrung über Beichte, Taufe und Abendmahl. Wie im sächsischen Unterricht und in der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O. folgen auch hier, ohne inneren Zusammenhang, Abschnitte über den „freien Willen", „christliche Freiheit", „Kreuz", und „Gebet"; außerdem „von christlichem Fasten", „von der Obrigkeit", „vom ehelichen Stande", „von der Priesterehe", „vom Klosterleben", „von Prädikanten und Pfarrherren", „Küstern und Organisten" und zuletzt „von Versehung der Armen". Hierbei wirken Luthers Grundgedanken: „Einheimische fromme, arme, kranke und gebrechliche Leute sollen versorgt werden; fremde Bettler, auch Bettelmönche, soll man nicht im Lande dulden;

„denn wir haben ja Gottes Befehl nicht, daß man müssige Leute, so mit ihrem Müssiggang der Kirche beschwerlich sind, erhalten solle, sondern heißet, wie St. Paul sagt 2. Thess. 3 „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen"".

Ebenfalls auf der Brandenburg-Nürnbergischen, zugleich auch auf der (sog. kleinen) Würtembergischen Kirchenordnung baut sich die von Brenz verfaßte „Ordnung der Kirchen in eines ehrbarn Rats zu Schwäbisch Hall Obrigkeit und Gebiet gelegen" vom Jahre 1543 auf (Richter 2, 14ff.). Sie verweist in der Lehre einfach auf die Augsburgische Konfession und deren Apologie, wonach gelehrt und gepredigt werden soll; eine detaillierte Lehrordnung hat sie nicht.

Wohl aber findet sich wieder eine eigene Lehrordnung im ersten Teile der Pfalz-Neuburger Kirchenordnung vom Jahre 1543. Der Pfalzgraf Otto Heinrich von Pfalz-Neuburg hatte, hauptsächlich durch Osiander, für sein Land eine evangelische Lehr- und Gottesdienstordnung herstellen lassen: „Kirchenordnung, wie es mit der christlichen Lehre, heiligen Sakramenten und allerlei anderen Ceremonien in . . . Herrn Otthainrichen, Pfalzgrafen bei Rhein, Fürstentum gehalten wird 1543". Sie wiederholt aber nur „mit geringen Abänderungen wörtlich den ersten Teil der Brandenburgischen K.-O." von 1540 (Richter 2, 27). Für den zweiten (liturgischen) Teil ist außer dieser K.-O. wesentlich die Brandenburg-Nürnbergische benutzt; der dritte Teil enthält die Katechismuspredigten derselben K.-O.

§ 139. Fortsetzung. Die Kölner Reformation vom Jahre 1543.

In den Bannkreis der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O. gehört auch die Kölner „Reformation" des Erzbischofs Hermann von Wied vom Jahre 1543. Ist sie auch im Erzbistum Köln nicht eingeführt, so hat sie doch längere Zeit in Hessen Geltung gehabt. Aber auch abgesehen von ihrer rechtlichen Autorität, hat ihre Lehrordnung als theologisches Produkt eine eigenartige Bedeutung, indem Butzer sie auf Grund der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O. verfaßt und darauf Melanchthon sie bei seinem Aufenthalt im Erzbistum im Jahre 1543 überarbeitet hat[1]. Erinnert man sich nun, daß die Brandenburg-Nürnbergische K.-O. selbst von Melanchthons sächsischem Unterrichte ausgegangen war, so wird man von der Kölner Reformation einen verstärkten Melanchthonismus erwarten müssen. Sie hat den Titel „Von Gottes Gnaden, unser, Hermans, Erzbischofs zu Cöln und Churfürsten ꝛc. einfältigs Bedenken, worauf eine christliche, in dem Worte Gottes gegründete Reformation . . . anzurichten sei" 154 Bl. Fol. Bonn 1543 (Richter 2, 30ff.), 2. Aufl. 1544. (Ich benutze diese.) Sie behandelt die Lehre, den Gebrauch der Sakramente und Ceremonien, Seelsorge und anderen Kirchendienst und erweist sich, da sie in Gegensatz gegen den Kölner scholastischen Katholizismus trat, als eine der „kraftvollsten Apologien der Reformation" (C. Schmidt). Nachdem sie einleitend die Prädi-

1. C. Schmidt, Phil. Melanchthon. Elberfeld 1861, 420–422.

kanten angewiesen, „daß alle Predigten auf unsern Herrn Christum gerichtet werden", trägt sie die altkirchliche Trinitätslehre und in der Christologie die Zweinaturenlehre vor, darauf die Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, vom Ursprung der Sünde und des Todes, dann die von der Erbsünde und von des Menschen Vermögen vor der Wiedergeburt"; hier begegnet uns die Melanchthonische Formel: Die Bekehrung „geschieht durch Gottes Wort, heiligen Geist und menschlichen Willen" (Blatt 14b). Es folgen Abschnitte vom Alten und Neuen Testamente, von der Bußpredigt und rechtem Brauch des Gesetzes mit summarischer Erklärung der Zehn Gebote. Die daran geschlossene Abhandlung „von Vergebung der Sünden und unserer Rechtfertigung" (Bl. 37bff.) ist zum größten Teil aus dem Abschnitt der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O. „vom Evangelio" (Bl. 12bff.) genommen: aber die spezifisch Osianderischen Elemente der Vorlage sind in der Kölner Reformation im Sinne von Melanchthons Rechtfertigungslehre herauskorrigiert (z. B. Kölner Ref. Bl. 40b u. a. m.). Am deutlichsten geschieht das an der Stelle, wo die Brandenburg-Nürnbergische K.-O. den Osianderischen Gedanken hat: „Zum Dritten bringt das Evangelium Christum selbst wahrhaftig in des Gläubigen Herz" (Bl. 46). Statt dieses Satzes lehrt die Kölner Reformation (Bl. 40b): „Zum Dritten, wenn also das Gewissen im Schrecken vor Gottes Zorn sich tröstet mit dem Evangelio und Erkenntnis des Heilands Christi und der gnädigen Verheißung, um seinetwillen gegeben: so ist alsbald der H. Geist da und wirkt in diesem Kampf eine gewisse Zuversicht und Trost im Herzen, also daß der H. Geist dem Menschen durch den Glauben mitgeteilt wird". Daran reiht sich eine evangelische Belehrung „von den guten Werken" mit einem erläuternden Zusatz „von rechtem Verstand des Wortes Glauben": Glaube entsteht als Wirkung des heiligen Geistes in den Erwählten Gottes, bezieht sich auf den Inhalt des Evangeliums und dadurch der ganzen H. Schrift, und schließt daraus auf Christus, um des willen Gott uns die Sünde verzeiht und ewiges Leben schenkt. „Aus welchem Glauben notwendig entsteht ein herzliches Vertrauen und Liebe zu Gott und ein ernster Eifer, ihm in allem Gehorsam seiner Gebote zu dienen. Welches alles in den Gläubigen wirkt der H. Geist, durch den sie neu geboren und ein neu Werk und Gemächte Gottes werden" (Bl. 47). Die Kehrseite zu den „guten Werken" ist die Übung in „Kreuz und Leiden" (Bl. 47bff.). Hiermit schließt der soteriologische Gedankenkreis. Es folgt eine ganz nach Melanchthons Art gehaltene Lehre „von der Kirche Gottes" und „von der Einigkeit (Einheit) der Kirche" (Bl. 53 – 56). Unter allen von der Brandenburg-Nürnbergischen K.-O. abhängigen Ordnungen ist die vorliegende die einzige, die einen Abschnitt über die Kirche hat. Wie es Melanchthon in der späteren Zeit liebte, stellte er den Begriff der „unsichtbaren" Kirche zurück und legte allen Nachdruck auf die „sichtbare" Kirche. So auch hier die Kölner Reformation. „Die sichtbare Kirche und Gemeinde Gottes in diesem Leben ist die Versammlung derer, so Gottes Wort, uns durch Christum und die Apostel befohlen, wahrhaftig glauben und durch den H. Geist neu geboren sind." Ihr sind auch unfromme Glieder beigemischt. Werden diese noch in der Gemeinschaft der Kirche ge-

duldet, so mögen sie den Rechtgläubigen dadurch weder die Lehre noch die Sakramente unrein und unkräftig machen. „Gottes Wort und Sakrament, ob sie gleich durch sündige Personen gehandelt werden, sind dennoch kräftig aus der Gnade Gottes und dem Werke Christi." Ferner wird gelehrt, daß die Kirche ewig bleiben soll, und zwar wieder als sichtbare. Es „müssen allezeit, etwan viel etwan wenig, lebendiger Glieder sein, die Gott recht anrufen. Darum bleibt für und für eine sichtbare Kirche Gottes auf Erden, wie Christus zugesagt hat, Matth. ultimo: Siehe ich bin bei euch allezeit, bis zur Vollendung der Welt". Erkannt aber wird die sichtbare Kirche durch drei Zeichen — hier geht die Kölner Reformation über den lutherisch-melanchthonischen Typus hinaus —: „Das erste ist rechte Lehre, wie die Gott der Kirche durch Christum und die Apostel im Evangelio in seinem rechten Verstand gegeben hat; das andere, rechter Brauch der Sakramente, die Christus hat eingesetzt; das dritte, Bekenntnis rechter Lehre in Anrufung [Gottes] und sonst so man Bekenntnis fordert, samt christlicher Zucht und Gehorsam". Dem entsprechend besteht auch die Einigkeit, d. i. Einheit, der Kirche in drei Stücken: „Einträchtigkeit der Lehre des Evangelii und rechtes Verständnis desselben"; „Gleichheit in rechtem Brauch der nötigen Sakramente, die Christus eingesetzt hat"; „Gehorsam gegen das Amt des Evangelii in allen Stücken, die göttlichen Befehl haben". Zu diesem dritten Stück gehört auch Ordnung in Berufung und Erwählung der Seelsorger. Die Kirche hat die Aufgabe, Personen, die Gott erweckt, zu „lehren und hernach zum Dienst des h. Evangelii, nach rechter Erforschung und Bewährung zu berufen und zu wählen. Darum ist in der Kirche die Ordination vom Anfang gehalten und soll noch mit rechtem Ernst erhalten werden, damit für und für die Kirche Gottes erbauet und allezeit rechte Lehrer und Seelsorger bleiben". Unterweisungen vom christlichen Gebet, vom Mißbrauch der Bilder, von christlichen Fasten und christlichem Opfer schließen diesen Kreis der eigentlichen Lehrartikel mit einer „Warnung und Befehl wider die Irrtümer der Wiedertäufer" (Bl. 72). Die übrigen Abschnitte sind meist liturgischer Art, beziehen sich auf Gottesdienste und Gemeindeleben und enden mit reformatorischen Anordnungen für eigentümlich Kölnische Verhältnisse, Reformation von Stiften, Männer- und Frauenklöstern ꝛc. Über das Abendmahl wird nach Melanchthon gelehrt, „daß uns der Herr sein Fleisch und Blut im h. Abendmahl mit den sichtbaren Zeichen, Brot und Wein, durch den Dienst der Kirche wahrlich darreicht und übergiebt, nicht zur Speise des natürlichen und zeitlichen, sondern zur Speise des geistlichen und ewigen Lebens" (Bl. 102). Zu Bonn a. Rh. wollte der Erzbischof eine theologische Schule evangelischer Art, mit sieben Professoren, einrichten, offenbar als Gegenwicht gegen die ultramontan bleibende Kölner Universität (Bl. 140b). Hiermit schließt sich der Kreis der Kirchenordnungen, die von der Brandenburg-Nürnbergischen vom Jahre 1533 abhängig sind. Die nächstfolgenden, uns bekannten Kirchenordnungen, von der Braunschweig-Lüneburgischen des Herzogs Ernst vom Jahre 1543 an (Richter 2, 54ff.), die sämtlichen des Jahres 1544 (Richter 2, 64ff.) haben keine Lehrordnung; die Reformatio Witebergensis vom Jahre 1545, von

der bereits oben die Rede war (Richter 2, 81ff.), ist überhaupt keine „Kirchenordnung", sondern ein Entwurf für erwartete Reichstagsverhandlungen (s. o. S. 266); doch wird sie uns unten noch einmal beschäftigen, da sie in der Mecklenburgischen K.-O. von 1552 benutzt ist. Auch die Württembergische Synodalordnung von 1547 (Richter 2, 93ff.) kommt nicht in Betracht, da sie keine Lehrordnung enthält und auch wahrscheinlich in Württemberg nicht eingeführt ist, weil schon im folgenden Jahre das Augsburger Interim im Lande zur Geltung kam. In der Zeit vom Anfang des Schmalkaldischen Krieges bis zum Passauer Vertrage ist in Deutschland keine Gelegenheit zur Aufstellung von evangelischen Kirchenordnungen gewesen; alle derartige Bestrebungen treten zurück hinter den die Geister aufregenden Verhandlungen über das Interim. Erst der Passauer Vertrag gewährte wieder die Möglichkeit eines friedlichen Weiterbaus evangelischer Landeskirchen. Da ist es zunächst der kraftvolle und aufrichtig evangelische Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg (gest. 1576), der die diplomatischen Winkelzüge des Kurfürsten Moritz von Sachsen nicht mitmachte und in seinem Lande sofort an die Aufrichtung einer evangelischen Lehr- und Gottesdienstordnung ging[1]. Diese haben wir jetzt ins Auge zu fassen.

§ 140. Die Mecklenburgische Kirchenordnung vom Jahre 1552.

„Kirchenordnung, wie es mit christlicher Lehre, Reichung der Sakramente, Ordination der Diener des Evangelii, ordentlichen Ceremonien in den Kirchen, Visitation, Consistorio und Schulen im Herzogtum zu Meckelnburg ꝛc. gehalten wird. 34 B. 4°. Gedruckt zu Wittenberg durch Hans Luft 1552." Eine zweite Ausgabe erschien im Jahre 1554 (Richter 2, 115ff). Sie ist auf Befehl des Herzogs Johann Albrecht durch den Rostocker Professor Johann Aurifaber, die Superintendenten Johann Riebling und Joachim Nossiophagus und den Feldprediger Ernst Rothmann verfaßt und von Melanchthon begutachtet worden. Wie aus zahlreichen Briefen Melanchthons (Corp. Ref. 7, 1007; 1016; 1032; 1033; 8, 32) hervorgeht, hat dieser gerade an dieser K.-O. ein besonderes Interesse gehabt. In ihr ist nun mit Bedacht an erster Stelle eine Lehrordnung aufgestellt. Die Vorrede sagt darüber: „Es ist auch durch diese Schrift nicht anders gemeint, denn daß die einige ewige wahrhaftige Lehre des Evangelii rein gepredigt soll werden, die Gott gnädiglich durch seinen Sohn Jesum Christum geoffenbart hat, die in der Propheten und Apostel Schrift gefasset ist und in dem Verstand [Verständnis], der in den Symbolis Apostolico Niceno und Athanasii ausgedrückt ist. Mit welchem gleichstimmen Lutheri Katechismus und Confessio (s. oben S. 47f.)[2] und die Confessio, die

1. Vgl. F. W. Schirrmacher, Joh. Albrecht I. 2 Teile. Wismar 1885. P. Tschackert, J. A. v. Mecklenb., Altpr. Monatsch. 33 (1886) Hft. 3/4.

2. Otto Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus S. 380 Anm. 4 hält die Schmalkaldischen Artikel für die „Confessio" Luthers.

der Kaiserlichen Majestät im Reichstag zu Augsburg Anno 1530 überantwortet ist, und wie diese Lehre durch Gottes Gnade einträglich in den Kirchen dieser [nieder-] sächsischen Lande als zu Lübeck, Hamburg, Lüneburg und anderen dergleichen gepredigt wird, mit welchen wir, Gott zu Ehren und zu vieler Menschen Seligkeit begehren Einträchtigkeit zu halten." Die Lehrordnung, welche den ersten Teil dieser Kirchenordnung bildet (Blatt 5 – 64), deckt sich wörtlich mit dem Texte des Examen der Ordinanden, „wie es in der Kirche zu Wittenberg gebraucht wird." Dieses Examen ist von Melanchthon verfaßt (Corp. Ref. 23 (10) und erscheint hier zum ersten Male, wieder abgedruckt im Corpus doctrinae „Philippicum" (s. S. 544f.). Es enthält den Hauptinhalt der Loci Melanchthons in Fragen und Antworten über die göttliche Trinität, Schöpfung, Sünde, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung, gute Werke, Sakramente, Kirche und weltliche Obrigkeit. Die Ordinanden sollen die darauf bezüglichen Fragen beantworten, aber auch sie im Amte in ihren Predigten behandeln, „also daß die Leute eine klare und gründliche Summa der christlichen Lehre bei sich selbst betrachten und gedenken können, die ihnen zur Bekehrung, zum Glauben, zu rechter Anrufung, zu Trost in aller Trübsal und zu Unterricht von ihrer selbst Seligkeit nötig ist." (Bl. 8b). Mit Nachdruck wird das „Sola fide justificamur" behandelt. Der rechtfertigende Glaube ist sowohl ein Wissen um die Artikel des Glaubens und ein Fürwahrhalten derselben, worin die Verheißung der Gnade Christi, auf die „alle Artikel als auf das End gerichtet sind", eingeschlossen ist, als auch „ein wahrhaftig herzlich Vertrauen auf den Sohn Gottes, Jesum Christum, den Mittler und Versöhner, daß wir um seinetwillen und durch ihn haben Vergebung der Sünde, Gnade und Seligkeit" (Bl. 19b). Die Kirche wird auch hier wesentlich aufgefaßt als „sichtbare Versammlung aller Menschen, die die reine Lehre des Evangelii annehmen und rechten Brauch der Sakramente haben" (Bl. 36b). „Denn der ewige Sohn Gottes sammelt sich für und für eine ewige Kirche durch äußerliche Predigt des Evangelii und durch sichtbare Zeichen, die im göttlichen Wort eingesetzt sind" (Bl. 29b). „So oft wir den Artikel im Symbolo sprechen „„ich glaube, daß eine heilige Kirche sei"" das ist, eine Versammlung, die das Evangelium in rechtem geistlichen Verstand hält, darin viel Auserwählte sind zu ewiger Seligkeit, sollen wir uns der göttlichen Zusage trösten, die bezeugt, daß der Sohn Gottes gewißlich für und für, bis zur Auferweckung der Todten, eine ewige Kirche im menschlichen Geschlecht sammlet." Erkannt wird sie auch hier, wie in der Kölner Reformation, an drei Zeichen, an der reinen Lehre des Evangeliums, rechtem Brauch der Sakramente und dem Gehorsam gegen das Predigtamt („Ministerium") in göttlichen Geboten (Bl. 37). Den Schluß bildet die gegen die Wiedertäufer gerichtete Lehre vom Verhältnis der Kirche zum Staate oder genauer des Predigtamtes zu „weltlicher Obrigkeit". „Das Predigtamt ruht auf dem göttlichen Befehl, das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu reichen, Sünden zu vergeben und zu strafen „allein mit Gottes Wort und nicht mit leiblicher Gewalt". „Die weltliche Obrigkeit ist ein Amt, das Gott im ganzen menschlichen Geschlecht geordnet hat zu Erhaltung äußerlicher Zucht nach allen

Gottesgeboten und die Ungehorsamen zu strafen mit leiblichen Strafen und mit dem Schwert. Die Einrichtung von Obrigkeit und Untertanen ist Gottes Ordnung in der vernünftigen Kreatur, weil wir nicht ohne Ordnung, alle gleich und frei, wie Wölfe durcheinander laufen sollen. Wenn auch böse Regenten ihren Stand mißbrauchen, so wird doch dadurch Gottes Ordnung nicht in Frage gestellt. Da das weltliche Regieramt ein gutes Werk ist, von Gott geordnet und geboten, so können christliche Menschen darin mit guten Gewissen leben, und die Untertanen sind zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet um Gottes willen, wobei immer als selbstverständlich gedacht ist, daß beide, Obrigkeit und Untertanen, sich nach Gottes Wort richten (Bl. 59 bis 64). — Auf den doktrinalen Teil der K.-O. folgen vier praktische in der Reihenfolge, wie sie in dem Examen der Ordinanden selbst angegeben ist: von Erhaltung des Kirchenamtes, von den kirchlichen Gemeinden, von Erhaltung christlicher Schulen und von Verordnung gewisser Güter und Einkommen für Prediger und Lehrer. In diesen Abschnitten ruht die K.-O. zum Teil auf der Reformatio Witebergensis vom Jahre 1545 (deutsch im Corp. Ref. 5, 578ff.; lat. 607ff. und Richter 2, 81ff.), sie ist uns bereits als ein Werk Melanchthons bekannt (s. S. 266). — Die Mecklenburgische K.-O. hat in den norddeutschen Ländern weite Verbreitung gefunden und muß deshalb als eine der wichtigeren Ordnungen beurteilt werden (Richter 2, 81; 115).

§ 141. Die Würtembergische Kirchenordnung vom Jahre 1553, die Pfalz-Neuburger von 1554, die Sain-Wittgensteinsche von 1555, die Waldecksche von 1556, die sächsischen Generalartikel v. J. 1557 (mit der Confessio Saxonica von 1551), die Pfalz-Zweibrückensche K.-O. von 1557.

Die Würtembergische, von Brenz verfaßte K.-O. vom Jahre 1553, die als Deklaration der ersten Würtemberger bezeichnet wird, hat keine eigene Lehrordnung, sondern verweist die Prediger einfach auf die Bibel, in bezug auf streitige Lehrpunkte aber auf die Augsburgische Konfession und auf die zu Trient am 24. Januar 1552 überreichte Confessio Wirtembergensis. Der Text der letzteren steht in der unten zu besprechenden sog. großen würtembergischen Konfession von 1559. „Nach Inhalt, Anweisung und Erklärung" dieser beiden Konfessionen sollen die würtembergischen Pfarrer, Prediger und anderen Kirchendiener ihre Lehre „verrichten und vollziehen" (Richter 2, 131ff.). Die Confessio Wirtembergensis „Confession und Bekenntnis unsers wahren christlichen Glaubens", von Brenz verfaßt und von einer Synode 1551 gebilligt und unterschrieben, sollte nur eine Repetition der Augsburgischen Konfession sein, behandelt aber angesichts des Trienter Konzils, die zwischen Katholizismus und Protestantismus streitigen Punkte über Sünde, Rechtfertigung (als Zurechnung allein des Verdienstes Christi durch den Glauben) gute Werke, ausführlicher; eingehend werden die sieben Sakramente im lutherischen Sinne besprochen und die Transsubstantiationslehre widerlegt. Sie hat auch besondere Artikel über die heilige Schrift, in der alles Heilsnotwendige begriffen ist und die durch die Gaben des

H. Geistes ausgelegt wird; „der rechte Verstand der Schrift ist bei ihr selbst und bei denen, so durch den H. Geist erweckt sind, die Schrift durch die Schrift auszulegen, zu suchen"; über den Papst, der nur als Prediger des Evangeliums die Schlüsselgewalt hat wie jeder andere ordentlich berufene Prediger, und über Konzilien, deren Entscheidungen der H. Schrift unterworfen sind[1].

Mit der Württemberger K.-O., von 1553 stimmt fast wörtlich überein die Pfalz-Neuburger K.-O. von 1554: „Kirchen-Ordnung, wie es mit der christlichen Lehre, heiligen Sacramenten und Ceremonien in . . . Herrn Ott Heinrichs, Pfalzgrafen bei Rhein . . . Fürstentum gehalten wird" Nürnberg 1554 142 Bl. 4°. Das einführende Mandat gibt an, daß diese K.-O. inhaltlich mit der älteren Pfalz-Neuburger übereinstimme, doch habe man sich jetzt mit anderen christlichen Kirchen vergleichen wollen", damit die ewige, wahrhafte Lehre des Evangelii rein gepredigt werde, wie sie Gott durch Jesum Christum offenbart habe und wie sie gefaßt sei in den Schriften der Propheten und Apostel und in dem Verstande, der ausgedrükt sei in den Symb. Apostol., Nicaen. und Athan. und in Einklang mit diesen in der Augsburgischen Konfession. Außerdem hat sie am Schlusse das aus der Mecklenburger K.-O. von 1552 entlehnte Examen der Ordinanden (Richter 2, 146).

Die am 1. August 1555 publizierte Sain-Wittgensteinsche Kirchenordnung „Unser Wilhelms v. Sain, Grafen zu Wittgenstein und Herrn zu Homburg, Ordnung und Reformation in göttlichen Worts und christlichen Ceremonien-Sache"[2], stellt als das Erste und Wichtigste voran, daß keine andere Lehre als die der H. Schrift vorgetragen werde, und weil die Confessio Augustana die Hauptstücke der H. Schrift angebe, so sollen alle Untertanen, sonderlich die Pfarrherren, dieselbe fleißig lesen. Alles Übrige, was demnächst geordnet wird, dient nur als Mittel, die Lehre recht zu erkennen und zu treiben[3].

Die Waldecksche Kirchenordnung vom Jahre 1556, „Kirchen-Ordnung, wie es mit der reinen Lehre des Evangelii, Administration des heiligen Sakrament usw. in der Herrschaft Waldeck gehalten werden soll" (Gedruckt Marburg 1557, Richter 2, 169ff.) verordnet, daß alle Pfarrherren und Untersassen lehren halten und glauben sollen, wie solches Gott durch seinen Sohn Jesum Christum der Welt selbst offenbart hat, in der Propheten und Apostel Schrift verfasset, auch in dem Verstand [Verständnis] der Symbolen, Apostolico, Niceno und Athanasii, ausgedrückt ist, der Catechismus und Bekenntnis Lutheri (s. oben S. 47f.),

1. Vgl. Öhler, Symbolik § 39. Über die Ausgaben der Conf. Wirtembergensis s. Schnurrer, Erläuterungen S. 214 u. Stälin, Würtemb. Geschichte IV. Teil 1873, S. 504.

2. Text im Original im Archiv zu Berleburg, auszugsweise mitgeteilt von H. F. Jacobson, Gesch. d. Quellen des evang. Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen. Königsb. 1844 Anhang Nr. CCLXXIII. (Vgl. S. 574.) Über ihren Inhalt berichtet F. W. Winckel, Aus dem Leben Casimirs weiland regierenden Grafen zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg. Frankf. a. M. 1842, S. 44ff.

3. Winckel a. a. O. S. 45.

die Augsburgische Konfession Anno 1530 Kaiserlicher Majestät überantwortet, desgleichen Apologia Philippi Melanchthons aufweisen"[1].

Die Sächsischen Generalartikel vom Jahre 1557[2]. Die erste organische Kirchengesetzgebung im Kurfürstentum Sachsen unter Kurfürst August, erlassen auf Grund einer im Jahre 1555 vorgenommenen Kirchenvisitation, verpflichten alle Pfarrer gemäß den biblischen prophetischen und apostolischen Schriften, der Augsburgischen Konfession und der Sächsischen Konfession (vom Jahre 1551)[3] zu lehren und Luthers Katechismus „samt seiner Auslegung" d. h. wohl den Kleinen und Großen Katechismus, zu traktieren (Richter 2, 178ff.). Die „sächsische" Konfession „Repetitio der Augsburgischen Konfession" besteht aus zwei Teilen; der erste umfaßt in breiter Ausführung die soteriologischen Lehrartikel im Anschluß an Conf. Aug. Art 1 – 6, von der Sünde und ihrer Vergebung, Glauben, Rechtfertigung, neuem Gehorsam und guten Werken; der zweite behandelt die Kirche mit der bei Melanchthon jetzt üblichen Betonung des Begriffs der sichtbaren Kirche, die Sakramente, hierbei wie in der Conf. Aug. die Pönitenz, kirchliche Ceremonien, Klosterleben und zum Schluß das Verhältnis der Kirche zum Staate unter dem Titel „von weltlicher Obrigkeit".

Die Pfalz-Zweibrückensche Kirchenordnung vom Jahre 1557 („Kirchenordnung, wie es mit der christlichen Lehre, Reichung der h. Sakramente, Ordination der Diener des Evangelii und ordentlichen Ceremonien . . . in Wolfgangs, Pfalzgrafen bei Rhein . . . Fürstentum gehalten werden soll. Anno 1557." Gedruckt zu Nürnberg 156 Bl. fol.) schließt sich prinzipiell der Mecklenburger K.-O. an; aus ihr nimmt sie zunächst in Sachen der Lehre den Wortlaut des Melanchthonschen „Examens der Ordinanden" und damit auch die Einteilung der ganzen K.-O. in fünf Teile; fügt aber zu den autoritativen Lehrschriften der drei ökumenischen Symbole, der Augsburgischen Konfession, dem Katechismus und Bekenntnis Luthers noch die Schmalkaldischen Artikel („die Artikel so auf das Conzilium gen Mantua hätten sollen geschickt werden") und Melanchthons Loci theologici hinzu (Bl. 4b), welch' letzteres Melanchthon selbst aber nicht billigte. In seinem Urteil über diese K.-O. schrieb er dem Pfalzgrafen am 25. Juli 1556 man möge die Loci hier nicht erwähnen, da sie eine Privatschrift („privatum scriptum") seien, und gewisse Leute auf unserer Seite darin manche Punkte beanstandeten („quaedam reprehenduntur a nostris quibusdam" Corp. Ref. 8, 807). In ihren praktischen Abschnitten benutzt sie außer der Mecklenburgischen noch die Würtembergische K.-O. vom Jahre 1553. Da sie auch in verschiedenen anderen

1. Vgl. Victor Schultze, Waldeckische Reformationsgesch. Leipzig 1903, 194ff.

2. „General Articul und gemeiner Bericht, wie es in den Kirchen mit den Pfarrherrn, Kirchendienern, den Eingepfarrten und sonst allenthalb ordentlich auf Herzog August, Kurfürsten zu Sachsen ꝛc. . . . geschehenen Visitation gehalten werden soll. 1557. 13 Bl. 4°.

2. Confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum oder Repetitio confessionis Augustanae; deutsch in Corpus doctrinae (Philippicum) Leipzig 1560 265ff. (s. S. 544f.).

Landesteilen Deutschlands angenommen wurde, so existiert sie in mehrfachen Drucken bis zum Jahre 1600 hin (Richter 2, 194).

§ 142. Die große würtembergische Kirchenordnung vom Jahre 1559 u. a.

Die sogenannte große würtembergische Kirchenordnung vom Jahre 1559 („Summarischer und einfältiger Begriff, wie es mit der Lehre und Ceremonien . . . gehalten . . . werden solle". Tübingen 265 Bl. fol. Nur Auszüge daraus bei Richter 2, 198ff.) stellt als Lehrordnung voran die Würtemberger Konfession, die am 24. Januar 1552 auf dem Konzil zu Trient überreicht worden ist. Über sie ist bereits oben S. 597 berichtet. Auf die übrigen Abschnitte der Kirchenordnung brauchen wir hier nicht einzugehen, wohl aber interessiert uns der prinzipielle Standpunkt des Landesfürsten, Herzogs Christoph von Würtemberg, der sie erließ: er ist sich in der Vorrede bewußt, daß sein fürstlicher Beruf zuerst das Seelenheil seiner Untertanen und erst dann das weltliche Regiment im Auge zu halten hat. „Wie wir uns denn (ungeachtet, daß, Etzlicher Vermeinen nach, der weltlichen Oberkeit allein das weltlich Regiment zustehen sollt) vor Gott schuldig erkennen, vor allen Dingen unsere untergebene Landschaft mit der reinen Lehre des h. Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt und die heilsame Weide zum ewigen Heil und Leben ist, (zu) versorgen, und also der Kirche Christi mit Ernst und Eifer an(zu)nehmen; dann erst und darneben in zeitlicher Regierung nützliche Ordnungen und Regiment, zu zeitlichem Frieden, Ruh, Einigkeit und Wohlfahrt, welche auch von Gott dem Allmächtigen, um des vorgehenden willen, gegeben wird, anzustellen und zu erhalten, wie wir denn des in der h. Schrift, Altes und Neues Testaments, Zeugnis und Kundschaft haben; dieselb auch dieses vermag und ausweist; zu dem uns darinnen viel gottselige Könige und Fürsten Exempla und Ebenbild vorgestellt. Welcher Exempla wir, als einem christlichen Fürsten geziemt, unserer geliebten Landschaft halber billig nachfolgen und bewegen sollen, daß an ihnen unserer Landschaft, wie klein oder gering dieselbe, ihres ewigen und zeitlichen Heils nichts zu versäumen sei, und wo es von uns gefährlich unterlassen, daß der allmächtige Gott solche Versäumnis erfordern würde." Indem nun der Herzog die Würtemberger Konfession von 1552 voranstellt, ist er überzeugt, daß dieselbe nur eine „Repetition" der Augsburgischen Konfession von 1530 ist. Von dieser aber sagt er ausdrücklich, daß er sie „für die vornehmste halte, approbiere und bekenne".

Die Jeversche Kirchenordnung vom Jahre 1562, „Kerckenordeninge, wo ydt mit christliker Lere, Rekinge des Sacrament, Ordination der Dener des h. Evangelii ꝛc. schal geholden werden. Dorch M. Petrum Rodtbart. Gedrucket tho Wittemberch 1562" (6 Bl. 4°, Richter 2, 225) verweist die Pastoren und Prädikanten, in Sachen der Lehre „der Augsburgischen Konfession unde hernha den Postillen und Uthleginge D. Martini Lutheri und Philippi Melanthonis nhazuvolgen".

Die Magdeburgischen Visitationsartikel desselben Jahres (bei

Dreihaupt, Beschreibung des Saalkreises I, 290ff.; Richter 2, 228) halten den Pfarrern und Kirchendienern vor, „daß sie bei der reinen Lehre des Evangelii bleiben, die Biblia fleißig lesen und die Pfarrleute treulich lehren nach Erklärung der Augsburgischen Konfession. Dazu soll der Katechismus Luthers fleißig und gleichförmig getrieben werden.

Die Pommersche Kirchenordnung von 1563, eine Erneuerung und zeitgemäße Vermehrung der älteren von 1535 (bei Richter 2, 229ff. vollständig nur mit Weglassung des Abschnittes über die Schulen abgedruckt), spricht sich im ersten Teile in einem längeren Abschnitte selbständig über die Lehre aus. Sie verpflichtet die Geistlichen zur Predigt des Wortes Gottes „in dem Verstande, da in den Symbolis Apostolico, Niceno und Athanasii und in der Augsburgischen Confession und erer Apologieen und in der Repetition dersulvigen Confession, de tho Trident Anno 1552 övergeven [sic!], ock in dem Catechismo und Bekendtnis Doctoris Martini Lutheri" [unter letzterem aber versteht diese K.-O. die Schmalkaldischen Artikel, wie folgt:], welckes up ein thokünftig Concilium Anno 1537 gestellet und van den Stenden, der Augsburgischen Confession vorwandten Theologen underschreven [sic], und den in den Locis communibus Philippi Melanthonis und andern Böcken, de wy thosamen in ein Volumen vor unsere Pomersche Kercke drücken laten, erkleret ys." Sie meint damit das oben (S. 544f) genannte Corpus doctrinae Philippicum, das in Pommern angenommen war. Im einzelnen stellt sich diese neue K.-O. durchaus auf dem Standpunkt des entschiedenen Luthertums, aber ohne alle gehässige Polemik; in Sachen des freien Willens, der guten Werke und des Abendmahls vermeidet sie die synergistischen, majoristischen und calvinisierenden Formeln der Philippisten: der Mensch kann sich nicht aus eigenen Kräften zu Gott bekehren — die Rede „Bona opera sunt necessaria ad salutem" solle man nicht gebrauchen — im Abendmahl empfängt man den wahren Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi unter dem Brot und Wein, und der Herr Christus ist im Sakrament gegenwärtig nicht allein mit seiner Gnade, Geist und Kraft, sondern wahrhaftig mit seinem Leib und Blut, welches die Gläubigen empfangen zum Leben, die Unwürdigen aber und Unbußfertigen zum Gericht.

Die im Jahre 1569 angeschlossene Pommersche „Agenda dat is Ordeninge der hilligen Kerckenempter und Ceremonien" (472 Bl. 4°, Richter 2, 318) bezieht sich durchweg auf die K.-O. von 1563, hat aber am Schlusse nicht blos die drei ökumenischen Bekenntnisse sondern auch das „S. Ambrosii und S. Augustini „Godt, di laven wi, Herr, di prisen wi; di, eviger vader, ehret die gantze werlt".

§ 143. Die preußische Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae vom Jahre 1567.

Im Herzogtum Preußen wurde nach Beilegung der wesentlich durch die osianderische Partei verschuldeten inneren Streitigkeiten die evangelische Landeskirche wieder ins lutherische Fahrwasser zurückgeleitet. Für ihren Wiederauf-

bau wurden als theologische Ratgeber der Braunschweiger Stadtsuperintendent Joachim Mörlin und sein Coadjutor Martin Chemnitz berufen. Sie kamen im April 1567 und gaben den Rat, an der Augsburgischen Konfession, deren Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln festzuhalten, aber gegen die seit der Augsburgischen Konfession aufgetauchten Irrtümer eine eigene Widerlegungsschrift abfassen zu lassen. Dieser Vorschlag fand die Billigung des greisen Herzogs Albrecht von Preußen (1490–1568) und seiner Landstände. So entstand durch die gemeinsame Arbeit beider Theologen die „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Wiederholung der Summa und Inhalt der rechten, allgemeinen, christlichen Kirchenlehre, wie dieselbige aus Gottes Wort in der Augsburgischen Konfession, Apologia und Schmalkaldischen Artikeln begriffen, . . . kürzlich zusammen verfasset. Zum Zeugnis einträchtiger, beständiger Bekenntnis reiner Lehre, wider allerlei Corruptelen, Rotten und Sekten, so hin und wieder unter dem Scheindeckel der Augsburgischen Confession die Kirche zerrütten." (Königsberg 1567. Neudruck in „Altpreußisches Kirchenbuch". Königsb. 1861). Am 9. Juni 1567 wurde sie vom Herzoge veröffentlicht. Sie handelt 1) von Gott, 2) von Vereinigung beider Naturen in Christo, von der Communicatione idiomatum, in der bereits oben S. 543f besprochenen Chemnitzschen Lehre von den göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur des Gottmenschen, 3) vom Gesetz (gegen die Antinomisten), 4) von der Erbsünde und freiem Willen oder von dem Vermögen und Kräften des Menschen (gegen Flacianismus und gegen Synergismus, besonnen die lutherische Mitte haltend nach dem dritten Artikel „unsers heiligen Katechismus"), 5) von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott (als der rechten Hauptsache der ganzen Heiligen Schrift, gegen Papisten, Interimisten und Osiandristen, Rechtfertigung als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben), 6) von guten Werken (die geleistet werden müssen aus Gehorsam gegen Gottes Befehl und als Früchte des Glaubens, mit Verwerfung der Formeln Majors und Amsdorfs), 7) von den Sakramenten insgemein und von der Taufe (für den kollativen Charakter der Sakramente und Beibehaltung des Exorcismus in der Taufe als Zeugnis in Sachen der Erbsünde), 8) von dem Abendmahl des Herrn Christi ꝛc. (für die wesentliche Gegenwart des wahren Leibes Christi und für den mündlichen, aber nicht capernaitischen, sondern übernatürlichen Genuß desselben von seiten Würdiger und Unwürdiger), 9) von dem Amt der Pfarrer (schärft ihnen ihre Amtspflichten ein). Mörlin wurde als lutherischer Bischof von Samland in Königsberg festgehalten, während Chemnitz die Stadtsuperintendentur von Braunschweig erhielt. Im Jahre 1568 erließen die beiden lutherischen Bischöfe Mörlin und Venediger eine neue Kirchenordnung, welche auf die lutherische Kirchenordnung Preußens vom Jahre 1544 zurückgriff und sie nach dem Muster der sächsischen Gottesdienstordnungen weiterbildete: „Kirchenordnung und Ceremonien, wie es in Übung Gottes Worts und Reichung der hochwürdigen Sacramente . . . soll gehalten werden". (Königsberg 1568; Neudruck in „Altpreußisches Kirchenbuch" Königsberg 1861 S. 97ff.) Prinzipiell wichtig ist ihre Vorrede, in der sie im Geiste Luthers bezeugen, daß

Kirchenordnungen, wie die vorliegende, keine nötigen Stücke und wir nicht in unserem Gewissen daran gebunden sind, sondern daß sie nur zu gebührlicher Zucht und Ordnung dienen sollen". Nötige Stücke seien nur Gottes Wort und die hochwürdigen von Christo eingesetzten Sakramente. Auf daß aber beides in der Kirche recht getrieben werde, hat Gott dazu das Predigtamt verordnet, nicht als „Gewalt über Wort oder Sakrament", sondern als ein Ministerium oder Dienst, das Wort rein und lauter zu predigen und die Sakramente nach Christi Einsetzung zu reichen. Am Schlusse enthält diese K.-O. die drei ökumenischen Symbole und „das Symbolum oder Bekenntnis, welches man zuschreibt St. Ambrosio und Augustino": „Gott, dich loben wir, Herr, dich preisen wir usw.".

§ 144. Die Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig-Lüneburg (Wolfenbüttel) vom Jahre 1569.

Von weittragender Bedeutung für Niederdeutschland wurde die Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig-Lüneburg zu Wolfenbüttel vom Jahre 1569, die noch bis zum Jahre 1900 als sogenannte „Kalenbergische K.-O." in der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Landeskirche im Gebrauch gewesen ist. Sie hat den Titel „Kirchenordnung Unser, von Gottes Genaden, Julii Herzogen zu Braunschweig und Lüneburg ꝛc. Wie es mit Lehr und Ceremonien . . . gehalten werden soll. Wolfenbüttel 1569. 451 S. 4°. (Richter 2, 318ff. — Über den Titel „Braunschweig-Lüneburg" s. oben S. 575.) Nachdem der Herzog bald nach seinem Regierungsantritt eine reformatorische Kirchenvisitation im Herzogtum Braunschweig hatte abhalten lassen, wurde nach den dabei gemachten Erfahrungen diese K.-O. von dem Braunschweiger Superintendenten Martin Chemnitz (s. S. 543f.) und dem Tübinger Kanzler Jacob Andreä verfaßt; sie schließt sich der Lüneburger K.-O. von 1564 (Richter Nr. 121) und der Würtemberger von 1559 (Richter Nr. 109) an, dagegen bietet sie in lehrhafter Hinsicht eine wertvolle Gabe in einer dogmatischen Abhandlung, die aus der Feder von Chemnitz geflossen und der ganzen Kirchenordnung vorangestellt ist. Sie ist überschrieben „Was das Corpus Doctrinae, das ist, die Form und das Vorbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll". Die Grundlage aller Gottesdienstordnung ist darnach die reine, einträchtige, deutliche und klare Lehre." Sie wird entnommen der kanonischen Heiligen Schrift, den ökumenischen Symbolen, dem Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum; „denn dieselbigen Symbola sind nicht etwa außer oder wider die Schrift, sondern sind eben der rechte eigentliche Verstand [d. i. Verständnis], ja Kraft und Saft der heiligen göttlichen Schrift"; ferner der Augsburgischen Konfession, deren „Artikel sind jetziger Zeit ein rechtes schönes reines wohlgegründetes Symbolum der reformierten [d. i. hier im Sinne von „evangelischen" zu verstehen] Kirchen"; angenommen aber wird diese in dem Verständnis ihrer Apologia, der Schmalkaldischen Artikel und des Katechismus und anderer Schriften Luthers. Wie aber die einzelnen Lehren mit gütlicher Be-

scheidenheit zur Erbauung vorgetragen und wider alle Verfälschung verwahrt werden mögen", wird an etlichen wichtigen Artikeln in einem „Kurzen, einfältigen und notwendigen Bericht" dargetan. In der Lehre von Gott die Erkenntnis Gottes aus der heiligen Schrift, seine Einheit und Dreifaltigkeit. Von der Buße; sie besteht aus Reue und Glauben, dem Früchte folgen in guten Werken, so Gott geboten, und im Leiden des Kreuzes, so Gott dem alten Adam auflegt. Wo keine guten Früchte folgen, ists eine gewisse Anzeigung, daß weder wahrhaftige Reue, noch rechtschaffener Glaube da sei. Vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii mit Belehrung über „Antinomer oder Gesetzesstürmer"; von der Sünde, hauptsächlich die korrekte Lehre von der Erbsünde und von läßlichen und Todsünden. Von dem Artikel der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott zum ewigen Leben, wird gehandelt als von „dem fürnehmsten der ganzen christlichen Lehre, welcher zu klarem, richtigem Verstande der ganzen heil. Schrift fürnehmlich dient und in die ganze Bibel allein die Tür auftut, ohne welchen Artikel auch kein armes Gewissen einigen rechten beständigen Trost haben oder den Reichtum der Gnade Christi erkennen mag. Derhalben soll und muß dieser Artikel finis et scopus sein, dahin und darauf alle Lehren und Predigten fürnehmlich sollen gerichtet werden", im Anschluß an die Augsburgische Konfession und deren Apologie. „Summa der reinen Lehre" ist hierbei, „daß wir vor Gott gerecht werden allein aus Gnaden, um des Gehorsams und Todes Christi willen, durch den Glauben, ohne Zutun unserer Erneuerung, Gehorsams oder guten Werke; dieselben folgen gewißlich, aber sie gehören nicht in den Artikel, wie und wodurch man vor Gott gerecht und selig werde." Der objektive Grund unserer Rechtfertigung liegt allein in Christo, „daß das Verdienst allein sei des Gehorsams, Leidens und Sterbens Christi, welches uns appliciert wird aus Gnaden, im Wort und Sacramenten, allein durch den Glauben". Höchst interessant ist, daß Chemnitz dabei auf den Sprachgebrauch der Apologie der Augsb. Konfession im Abschnitt von der Justificatio (s. oben S. 327 f.) zu sprechen kommt und vor Mißbrauch desselben warnt. Es werden auch in Apologia die zwei Wörtlein Regeneratio et vivificatio im Artikel der Rechtfertigung oft gebraucht. Daß nun nicht darüber in diesen Kirchen, wie etwa an andern Orten, Streit und Zank entstehen mögen, sollen sie fein erklärt werden, nämlich daß sie *verstanden werden pro reconciliatione, adoptione, acceptatione ad vitam aeternam.* Da aber jemand die Vocabula verstehen wollte de Renovatione, muß man sich gleich wohl vorsehen, daß nicht unsere Novitas in den Articulum justificationis mit eingeflicket werde." Zum Schlusse resumiert sich Chemnitz wie folgt: „Dieselbige Gerechtigkeit, so Christus mit seinem Gehorsam, Leiden und Sterben erworben hat, läßt nun der himmlische Vater, durch den H. Geist im Wort und Sakramenten, vortragen und anbieten, nicht den sicheren, mutwilligen Sündern, daß die in Sünden frei möchten fortfahren und ohne Buße gleichwohl selig werden, sondern den bußfertigen, die ihre Sünde erkennen, sich vor Gottes Zorn fürchten, denen angst und bange ist, daß sie (nicht) möchten verloren werden. Und ist Gottes

Wille und Befehl, daß dieselbigen die angebotene Gnade in Christo durch den Glauben annehmen sollen. Und wenn das geschieht, so haben sie in Christo alles, was das Gesetz erfordert, daß also der Handel der Rechtfertigung kein leichtfertiger Scherz, sondern ein hoher großer Ernst ist, und wir also nicht ohne Gerechtigkeit vor Gott, durch den Glauben gerechtfertigt werden; sondern wir haben in Christo die allervollkommenste Gerechtigkeit, so das Gesetz erfordern kann, und dieselbige wird uns durch den Glauben zugerechnet, Röm. 4 u. 8. Also wird das Gesetz nicht aufgehoben durch den Glauben, sondern vielmehr aufgerichtet, Röm. 3. Von guten Werken wird gelehrt im Anschluß an die Augsb. Konfession und deren Apologie, vom freien Willen mit klarer Stellungnahme gegen den Synergismus in Sachen der Bekehrung des Menschen und von den Sakramenten als den Ritus, durch welche „Gott seine Gnadengüter vortragen, anbieten, reichen, zueignen, bestätigen und versiegeln will, einem jeden, der die Sakramente im rechten Glauben nutzet und brauchet". Solche Sakramente sind die Taufe und das Abendmahl. Aber mit Rücksicht auf die römische Sakramentslehre wird zunächst „von der Beichte und Absolution" im lutherischen Sinne gehandelt, dann „von der heiligen Taufe", „von der Messe" und „von dem Abendmahl des Herrn" gegen die Römischen und gegen die gleichzeitigen „Sakramentsschwärmer" mit deutlicher Hervorhebung der Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und des realen, aber nicht capernaitischen, sondern übernatürlichen Genusses. „Wir glauben", sagt Chemnitz vom Stifter des Abendmahls, „was er sagt: modum aber wie es geschieht, befehlen wir dem, der's gesagt hat". Eine praktische Anweisung „vom Fasten und Beten" und „von Weihen des Salzes, Wassers, Feuers, Kräuter und anderer Kreaturen" macht den Schluß dieser kurzgefaßten Glaubens- und Sittenlehre.

Eine merkwürdige Erscheinung bietet diese Kirchenordnung in der Taufliturgie: sie enthält S. 58ff. den Exorcismus, S. 66 die Abrenuntiatio diaboli; aber in der Interrogatio fidei S. 67, wo die Glaubensartikel nach dem Inhalt des Apostolikums abgefragt werden, fehlen im zweiten Artikel die drei Stücke „empfangen vom H. Geiste", „gelitten unter P. Pilato", „des allmächtigen Vaters". Daß die Verkürzung des Apostolikums hier auf einer bestimmten dogmatischen Absicht beruhe, scheint nicht wahrscheinlich: es wäre, verglichen mit dem sonstigen Inhalt der Liturgie und mit den zahlreichen anderen lutherischen Kirchenordnungen, ein unerhörtes Unikum; man wird daher gut tun, hier Eilfertigkeit der Drucklegung anzunehmen. In den späteren Drucken der K.-O., seit 1615, nahm man das ganze Apostolikum in die Liturgie auf[1].

1. Vgl. Dir. Dr. Koldewey im Braunschweiger Ev. Gemeindeblatt 1884, Nr. 23. — Derselbe, Die verschiedenen Ausgaben der K.-O. des Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, in Zeitschrift des hist. Ver. f. Niedersachsen, Hannover 1887, S. 260ff. — Fr. Koldewey, Der Exorcismus im Herzogtum Braunschweig, Wolfenbüttel 1893. — Joh. v. Böttticher, Die Gültigkeit der sog. Kalenberger K.-O. von 1569, in Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1898, S. 358ff. — Bodemann, Herzog Julius von Braunschweig als deutscher Reichsfürst, in Zeitschr. d. hist. V. f. Nieder-

§ 145. Die Lippesche Kirchenordnung vom Jahre 1571; die österreichische K.-O. vom Jahre 1571; die oldenburgische K.-O. vom Jahre 1573; die Pommerschen Synodalstatuten vom Jahre 1574; die Hessische K.-O. vom Jahre 1574; die K.-O. der Stadt Lüneburg vom Jahre 1575; die Nassau-Saarbrückensche K.-O. von 1576; die Hohenlohesche K.-O. vom Jahre 1578.

Eine neue Lippesche Kirchenordnung wurde im Jahre 1571 erlassen: „Kirchenordnung, Wie es mit der reinen Lehre göttliches Worts und Austeilung der hochwürdigen Sakramente .... soll einträglich gehalten werden. Gedruckt zu Lemgo, 1571, 40 Bog. 4°" (Richter 2, 337). Sie ist von Hermann Simon, Grafen zur Lippe, Spiegelberg und Pyrmont, und seinem Vetter Simon, Graf und Edlem Herrn zur Lippe, erlassen; ihr Verfasser ist Johann Exter; revidiert hat sie Jacob Andreä (vgl. Hamelmann, Opera genealogica p. 823). Sie verordnet im Eingang „von der Lehre": als Richtschnur für die Prediger die Schriften der Propheten und Apostel, deren Erklärung sich richten soll nach den drei ökumenischen Bekenntnissen Apostolicum, Nicaenum und Athanasii, dazu nach der Augsburgischen Konfession von 1530, die „zu dieser letzten Zeit unser Symbolum wider alle Irrtümer, vermeinten Gottesdienst und verworfene Sekten geworden ist", ferner nach deren Erklärung in der Apologia und in den Schmalkaldischen Artikeln. Als „Summa und Inhalt reiner heilsamer und unverfälschter Lehre für Pfarrherren und Pfarrkinder" wird schließlich Luthers Katechismus hingestellt.

Für die evangelische Kirche im Erzherzogtum Österreich unter der Enns wurde unter der Regierung des reformfreundlichen Kaisers Maximilian II. (1564–1576) von den Ständen im Jahre 1571 eine lutherische Kirchenordnung publiziert, die man sich von dem für diesen Zweck 1569 nach Österreich berufenen Rostocker Theologen David Chytraeus (gest. 1600), dem letzten der angesehenen Lutheraner der Reformationszeit, hatte entwerfen lassen. Sie hat den Titel „Christliche Kirchen-Agenda. Wie die von den zweien Ständen der Herren und Ritterschaft, im Erzherzogtum Oesterreich unter der Enns, gebraucht wird. Anno 1571. 217 Bl. fol." (Richter 2, 347; vorhanden in Göttingen, Univ.-Bibl.). Dieselbe enthält nur eine Gottesdienstordnung, entworfen mit Benutzung der sächsischen, Nürnberger und Brandenburgischen K.-Ordnungen. Chyträus aber hatte, ganz wie Chemnitz, die Überzeugung, daß eine Gottesdienstordnung vor allen Dingen dogmatisch fundamentiert sein müsse; dazu hatten die Stände ihn ausdrücklich um Abfassung einer Deklaration der Artikel der Augsburgischen Konfession ersucht, die sie für sich und ihre Familien haben wollten; aber dieses „Doctrinale" wurde der Kirchenagenda nicht beigefügt, ist also nicht offiziell angenommen und nicht gedruckt worden. Wohl aber edierte Chyträus eine Privatschrift unter dem Titel „Der fürnehmsten Hauptstück christlicher

sachsen 1887, S. 1ff. – Bruno Krusch, Die Entwicklung der herz. Braunschw. Centralbehörden, Kanzlei, Hofgericht und Konsistorium bis z. J. 1584, ebendas. 1893, S. 201ff. – Joh. Merkel, Herzog Julius von Braunschweig, in Zeitschr. d. Gesellsch. f. Kirchengesch. Niedersachsens I, Braunschweig 1896.

Lehre nützliche und kurze Erklärung. Samt einer christlichen Kirchenagenda". Rostock 1578 in 8°, neu aufgelegt Helmstädt 1587. Sie hat die seit Melanchthons Visitationsartikeln und der Nürnberger K.-O. üblichen dogmatischen Abschnitte; neu ist hier nur der Schluß „von den vier letzten Dingen". Doch da das Werk eine Privatschrift geblieben ist, so sehen wir hier von ihm ab[1].

Im Jahre 1573 ließen die beiden Grafen Johann und Anton von Oldenburg eine von Selnecker und Hamelmann entworfene „Kirchenordnung, Wie es mit der reinen Lehre göttliches Worts und Austeilung der hochwürdigen Sacramente, auch allerlei christlichen Ceremonien ... soll gehalten werden. Gedruckt Jena 1573. 49 Bog. 4°" (Richter 2, 353). Ihre Vorlagen sind die Mecklenburger K.-O. von 1552 und die herzoglich Braunschweigische von 1569. Bestand in jener der dogmatische Teil nur aus Melanchthons „Examen der Ordinanden" in der Form von Fragen und Antworten, so wird derselbe hier erheblich erweitert und zu einer ziemlich umfassenden Schuldogmatik ausgesponnen. (Die Lehre vom H. Geist, von den Engeln, Antinomern, gegen Major und Amsdorf, Sakramentierern, Prädestination u. a. m. wird hinzugefügt, dagegen die „von weltlicher Obrigkeit" weggelassen. Unterschrift: „Oldenburg, den 20. Juni 1573".) Als Norm der Lehre werden genannt die biblischen prophetischen und apostolischen Schriften, „deren kurze Summa und Begriff steht in den drei Symbolis Apostolico, Nicaeno und Athanasiano und in den Artikeln der Augsburgischen Konfession und derselben Apologia, Schmalkaldischen Artikeln, Katechismus Lutheri und den dem Corpus doctrinae (Philippicum) einverleibten Büchern: Repetition der Augsburgischen Konfession, Loci Communes, Examen der Ordinanden und Widerlegung der papistischen Bayrischen Artikel". Aus den hier zum Inhalt des Examens der Ordinanden hinzugefügten Erweiterungen heben wir den praktischen Abschnitt heraus „Was gehört denn zu der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott? Antwort: Es gehören drei Dinge zusammen, da keins ohne das andere den Menschen vor Gott gerecht macht. Erstlich ist es die lautere Gnade Gottes; davon geschrieben steht: Also hat Gott die Welt geliebt ꝛc. Zum andern ist es der vollkommene Gehorsam und (das) Verdienst des Herrn Christ, seine Menschwerdung, seine Unschuld, seine Heiligkeit, sein Leiden, Kreuzigen und Sterben, seine Wunden, Blut und Tod, seine Auferstehung ꝛc. Das dritte ist der Glaube; denn Gott ist allein gnädig, um Christi Gehorsams willen, durch den Glauben. Daher auch die frommen Kinder, so in ihrem Catechismo auferzogen und unterrichtet werden, pflegen zu sagen

Gott giebt's,
Christus erwirbt's,
Der Heilige Geist bestätigt's,

1. Vgl. O. F. Schütz, De Vita David Chytraei, Hamburg 1722, II, 98 sqq — B. Raupach, Evangelisches Oesterreich, Hamburg 1741, S. 116. — G. E. Waldau, Gesch. d. Protestanten in Oestreich usw., Ansbach 1784, 168 ff. — G. Löſche, Gesch. d. Protestantismus in Oesterreich, Tübingen u. Leipzig 1908, S. 32 ff.

Das Wort verkündigt's,
Der Glaube empfängt's,
Die Sakramente versiegeln's,
Gute Werke bezeugen's.

Es geschieht auch oft, daß zu Zeiten die obgemeldeten drei Stücke alle werden zusammen gefaßt, bisweilen aber nur zwei oder eins, als: Das Blut Jesu Christi reinigt uns von allen Sünden, oder: wir werden allein durch den Glauben gerecht ꝛc. Darauf sollen fleißige Pastores gute Achtung geben, damit die armen Zuhörer recht unterrichtet werden" (Bl. M4). — Kurz und bündig wird ferner über die Prädestination gelehrt: „Wer zum ewigen Leben versehen ist, der glaubt dem Evangelio und bessert sein Leben; denn Gott beruft ihn zu seiner Zeit, einen in der Jugend, den andern im Alter, nach seinem Willen. Es bleibt kein Erwählter im Unglauben und sündigen Leben endlich. Welcher aber immerhin Böses tut und darauf beharrt, der wird verdammt; denn er hat keinen christlichen Glauben. Glaubte er, so lebte er christlich und besserte sein Leben. Darum wer endlich keine Buße tut, der ist gewißlich der Verdammten einer. Darum ist's gewiß: Welcher versehen ist, der tut nicht immerdar, was er will, sondern wird bekehrt und tut darnach auch, was Gott will; wer böses tut, der kann und soll verdammt werden, wenn er im bösen verharrt. Gleich wie Gott Petrum, Paulum und uns andern Christen zur Seligkeit versehen hat, also hat er auch zuvor verordnet und versehen ihre Bekehrung, ihren christlichen Wandel, Buße und gute Werke, darinnen sie wandeln und ihren Beruf und Glauben bezeugen müssen. Wir sollen den tiefen Abgrund göttlicher Vorsehung nicht mit menschlichem Vorwitz behandeln, sondern tun, was uns Gott heißt und befiehlt, nämlich dem Evangelio glauben. „Wer nun glaubt, der ist der Erwählten einer; wer ihm noch nicht glaubt, der ist entweder noch nicht aus der Zahl der Auserwählten, oder aber, es ist die Stunde seines Berufs noch nicht gekommen, oder, so er im Unglauben verharrt, bleibt der Zorn Gottes über ihm. Wer hie nicht gräulich fallen will wie Lucifer, der soll mit den heimlichen Gerichten Gottes unverworren bleiben" (Bl. Z4).

Die Pommerschen Synodalstatuten, „Statuta synodica in ecclesiis Pomeraniae", vom Jahre 1574 verpflichten alle Pastoren und Kirchendiener, daß sie „sint consentientes et constantes in sincero consensu doctrinae coelestis, juxta scripta Prophetica et Apostolica, Symbola [d. i. oecumenica], Augustanam Confessionem, ejus Apologiam et Catechismos Lutheri". (Text bei Moser, Corp. jur. eccl. ev. Vol. II, p. 774 sqq. Daraus bei Richter 2, 386ff. Eine besondere Ausgabe erschien u. a. Stettin 1690 Fol.)

Die Hessische Kirchenordnung vom Jahre 1574, erlassen von den Söhnen des Landgrafen Philipps von Hessen, Wilhelm, Ludwig, Philipp und Georg, „Agenda, das ist: Kirchenordnung, wie es im Fürstentum Hessen mit Verkündigung göttlichen Worts, Reichung der h. Sakramente usw. gehalten werden soll. Gedruckt Marburg 1574. 163 Bl. 4°" (Richter 2, 393), verlangt von dem Ordinanden, daß er „die ganze Lehre

der christlichen Religion, welche in den Büchern des Alten und Neuen Testaments, der Propheten und Apostel Schriften, tradiert wird und in den dreien Symbolis, Apostolico, Nicaeno und Athanasiano, dergleichen in der Augsburgischen Konfession, samt ihrer Apologia kürzlich verfasset und erkläret ist, rein und unverfälscht, treulich und fleißig der Gemeinde Gottes vortragen, nach derselben Form und Richtschnur alle seine Predigten, Lehre, Trost, Vermahnung usw. richten und anstellen soll" (Bl. 136).

Die Kirchenordnung der Stadt Lüneburg vom Jahre 1575 (Text bei J. G. Bertram, Das evangelische Lüneburg, Braunschweig 1719, Beilagen 453. 509 (Excerpt bei Richter 2, 398) verlangt von den anzustellenden Predigern ein „Bekenntnis von den vornehmsten und notwendigsten Artikeln der Kirchenlehre, die da mit den Schriften der heiligen Propheten Christi und der Apostel, mit den drei Symbolis Apostolico, Nicaeno und Athanasii, mit der Augsburgischen Konfession vom Jahre 1530 samt deren Apologia, mit den Schmalkaldischen Artikeln, Katechismus Luthers und dieser dreier Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg Bekenntnisse, so Anno 1548 wider das Interim im Druck ausgegangen, durchaus übereinstimmt". Vgl. S. 615.

Die Nassau-Saarbrückensche Kirchenordnung und Agenda (Richter 2, S. 400, Nr. 149 und 150) sind beide ihrem Charakter nach lutherisch, aber nicht selbständig, sondern aus hessischen und würtemberger Vorlagen gearbeitet. Vgl. E. Knodt, Die von den Grafen Albrecht und Philipp im J. 1576 publizierte Nassau-Saarbrückensche K.-O. Herborn 1905.

Die Hohenlohesche „Kirchenordnung, Wie es mit der Lehre und Ceremonien in der löbl. Grafschaft Hohenloe ꝛc. soll gehalten werden" (234 Bl. 4°) vom Jahre 1578 (gedruckt zu Nürnberg) bestimmt in ihrem ersten Kapitel von der Lehre, daß die Kirchen der Grafschaft Hohenlohe sich zu den folgenden Schriften und Büchern, „darin die ewige und unwandelbare göttliche Wahrheit, in allen und jeden Stücken unserer wahrhaften christlichen Religion begriffen und erklärt ist", bekennen: zu den Schriften der Propheten und Apostel Alten und Neuen Testaments als der einigen Norma judicii, ferner zu den drei alten Symbola, der Augsburgischen Konfession, deren Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und Katechismen Luthers, dazu noch zur sächsischen Repetition der Augsb. Konf., den Loci Melanchthons und zur gegenwärtigen Kirchenordnung. Andere Schriften von Kirchenlehrern sollen nach diesem Corpus doctrinae verstanden und erklärt, Streitschriften nicht gebraucht und streitige Religionssachen nicht auf die Kanzel gebracht werden (Exemplar auf d. K. Bibl. Berlin; Richter 2, 400).

§ 146. Die kursächsische Kirchenordnung vom Jahre 1580.

Den Abschluß der wichtigeren Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts machen wir mit der Kursächsischen Kirchenordnung vom Jahre 1580: „Des Durchlauchtigsten Hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Augusten, Herzogen zu Sachsen ... Churfürsten ... Ordnung, wie es in S. Churf. Gnaden Landen ... gehalten werden soll". 1580. Leipzig. 433 S.

fol. Sie ist unter Andreäs Einwirkung mit Benutzung der Würtemberger K.-O. von 1559 verfaßt. Sie beginnt mit einem Abschnitt „Von der Lehre und Bekenntnis des Glaubens, so bei unseren Universitätsstädten [Wittenberg und Leipzig], Kirchen, Fürsten- und Partikularschulen getrieben und durch unsere Consistoria befördert werden soll". Vorangestellt wird hier „Gottes Wort, in den Schriften der Propheten und Apostel begriffen, als einige Norma, Richtschnur und Regel, nach welcher sich alle Kirchen- und Schuldiener richten und ihre Predigten und Lehre allezeit anstellen sollen". Weil sich aber auch falsche Lehrer unterstehen, ihre Lehre aus der H. Schrift zu erweisen, so wird auf die Augsburgische Konfession als das klare Bekenntnis von streitigen Artikeln verwiesen, aber nur auf „die erste, alte, unveränderte"; denn die seit 1530 eingetragenen Veränderungen dieser Konfession sind ohne Konsenz der Stände, „so sich zu solcher damals bekennet, wie auch der Theologen, so anfangs darzu gezogen" zu Stande gekommen. Wegen der dabei verschuldeten „vielfältigen Bemäntelung unreiner Lehre" ist eine ausführliche richtige Erklärung aller eingerissenen Spaltungen (in der Konkordienformel) nötig geworden. Alle Kirchen- und Schuldiener werden auch auf diese „christliche und in Gottes Wort wohl gegründete Erklärung der streitigen Artikel" verwiesen. Bei der Ordination aber sollen die Kirchendiener „Promission tun", zu lehren nach der Heiligen prophetischen und apostolischen Schrift, der unveränderten Augsburgischen Konfession, derselben Apologia, Schmalkaldischen Artikeln, beiden Katechismen Luthers und der „jüngst zu Torgau verglichenen und in dem 1579. Jahre publizierten einhelligen Erklärung" (d. i. der Konkordienformel). Dieselbe Verpflichtung kehrt in den eingefügten „Generalartikeln" wieder (S. 281). — Für die Theologen aber, welche in Wittenberg und Leipzig promovieren wollten, wurde folgender Eid vorgeschrieben: „Ich gelobe Gott dem Allmächtigen, Vater unsers Herrn Jesu Christi, dem Schöpfer des menschlichen Geschlechts und seiner Kirche, mit seinem Sohn, unserm Herrn Jesu Christo, und dem Heiligen Geist, daß ich der Kirche mit Gottes Hülfe in der Lehre des heiligen Evangelii, ohne einige Corruptelen, treulich dienen und die Symbola, das Apostolische, Nicänische und Athanasii, beständiglich verfechten, auch bei dem Consens der Lehre, so in der ersten unveränderten Augsburgischen Konfession, welche dem Kaiser Carolo V. im Jahr 1530 übergeben, desgleichen in derselben Apologia, Schmalkaldischen Artikeln, Catechismis Lutheri und in der zu Torgau Anno ꝛc. 1576 gestellter und Anno ꝛc. 1580 hernach publicierter Deklaration[1] begriffen, durch Gottes Gnade beständig verharren und bleiben; wenn auch schwere, zweifelhaftige Streite vorfallen, daß ich nicht freventlich oder ohne Bedacht urteilen, aus Liebe oder Haß einem Teil Bei- oder Abfall beweisen, sondern die Sachen in Gottes Wort fleißig erwägen und, wo von nöten, mit gelehrten, gottesfürchtigen, reinen, unverdächtigen ältesten Lehrern, so der Augsburgischen Konfession in der Lehre zugetan, mich besprechen oder bedenken und nach Anleitung und Richtschnur des heiligen christlichen Glaubens erkennen wolle — als mir Gott helfe" (S. 418).

1. D. i. der Konkordienformel.

B. Reformierte Kirchenordnungen.

§ 147. Ordonnances ecclesiastiques de l'église de Genève 1541; Kirchenordnung der Niederländer in London vom Jahre 1550; Pfälzische Kirchenordnung vom Jahre 1563.

Besondere reformierte Kirchenordnungen sind nur in wenigen Ländern erlassen worden, weil man in den zahlreichen Bekenntnissen für Lehre, Verfassung, Gottesdienst und Gemeindeleben genügend Anweisungen zu haben glaubte. Eigentliche reformierte Kirchenordnungen beginnen mit den von Calvin veranlaßten „Ordonnances ecclesiastiques de l'église de Genève" (A Genève 1541. 4°, abgedruckt bei Richter 1, 342ff.). Sie behandeln die Ämter und Funktionen der Prediger, Lehrer, Ältesten und Diakonen, den Brauch der Sakramente, Eheordnung, Begräbnisse, Besuche von Kranken und Gefangenen, Katechismus-Unterricht und Beaufsichtigung der Gemeinde. Aber eine eigentliche Lehrordnung haben diese Ordonnances nicht; sie begnügen sich mit der Anweisung, die Lehre des h. Evangeliums unsers Herrn rein zu bewahren; die Prediger schwören, rein Gottes Wort zu führen zur Erbauung der Gemeinde.

Auch die von Joh. v. Lasco verfaßte Kirchenordnung der Niederländer in London vom Jahre 1550 enthält keine eigentliche Lehrordnung. Sie hat den Titel „Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia instituta Londini in Anglia per . . . regem Eduardum VI. Autore Jo. a Lasco, Poloniae Barone (Lond. 1550. Francof. a. M. 1555)". Deutsch „Kirchenordnung, Wie die unter dem christlichen König aus Engelland, Edward d. VI. in der Stadt London, in der Niderlendischen Gemeine Christi . . . geordnet . . . durch Herrn Joh. v. Lasco . . . beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze Summe verfasset und jetzund verdeutschet. Heidelberg 1565." 17 Bl. kl. 8° (Richter 2, 99ff.). Diese K.-O. hat eine große Bedeutung als „erste umfassende Presbyterialordnung der reformierten Kirche calvinischen Bekenntnisses". Von den Dienern des Wortes verlangt sie, „daß sie die reine Lehre des göttlichen Wortes lehren sollen". Und denen, die sich zum ersten Mal zu der Gemeinde begeben, das Nachtmahl des Herrn zu gebrauchen, legt sie zur Bewährung ihres Glaubens Fragen über die drei katechetischen Hauptstücke, Dekalog, Symbolum Apostolicum und Vaterunser vor. Im übrigen zeigt sich der reformierte Charakter dieser Ordnung mehr in der Verfassung wie in der sehr detaillierten Liturgie (Abendmahlsfeier innerhalb der Gemeindeversammlung mit gebrochenem Brote, das jeder Teilnehmer sich selbst von einer herumgereichten Schüssel nimmt, und mit Wein in zwei Trinkgeschirren, Gläsern, für die Brüder, so zu beiden Seiten sitzen (auf dem Tische stehen vier Gläser); „einer reicht dem andern das Geschirr").

Die erste reformierte Kirchenordnung, welche eine ausdrückliche Lehrordnung enthält, ist die Pfälzische des Kurfürsten Friedrich vom Jahre

1563; sie hängt zusammen mit dem Pfälzischen Abendmahlsstreit (S. 528) und der Entstehung des Heidelberger Katechismus (S. 408): „Kirchenordnung, Wie es mit der christlichen Lehre, heiligen Sacramenten und Ceremonien in Herrn Friedrichs, Pfalzgrafen bei Rhein, ... Churfürstentum gehalten wird. Heidelberg 1563." 84 Bl. 4°. (Spätere Ausgaben 1567. 1569. 1576 u. ö. 1601; Richter 2, 257ff.) Sie verpflichtet in der Lehre die Prediger, daß sie alle ihre Predigten aus Gottes Wort, welches in den kanonischen Büchern des Alten und Neuen Testaments vollkommen begriffen ist, nehmen und darauf sie gründen. Als roten Faden aber der biblischen Lehre gibt die K.-O. drei Punkte an, des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit: „Nachdem das Wort Gottes die Lehre dahin pflegt zu richten, daß es die Menschen erstlich zu Erkenntnis ihrer Sünden und Elends einführet, darnach auch sie unterweiset, wie sie von allen Sünden und Elend erlöset werden, und zum dritten, wie sie Gott für solche Erlösung sollen dankbar sein, so sollen die Prediger in ihrem Text fleißig auf diese drei Stücke sehn und also für und für wohl Acht haben, daß sie die Arzenei nach Notdurft der verwundeten Gewissen recht gebrauchen". Dann folgt der Wortlaut des Heidelberger Katechismus (s. S. 408), der dem kirchlichen Unterricht zu Grunde gelegt und „zum wenigsten einmal alle Jahre ausgepredigt werden soll". Für ihre liturgischen Teile sind Quellen die Genfer Liturgie, die Laskische Kirchenordnung und die Discipline des églises reformées en France, die ebenfalls in Heidelberg 1563 unter dem Titel „Ordnung der evangelischen Kirchen in Frankreich" (79 Bl. 12°) erschienen war. In der Taufliturgie wird das Symbolum apostolicum gebraucht, „die Artikel unsers alten allgemeinen ungezweifelten christlichen Glaubens", ebenso auch in der Abendmahlsliturgie: „Wollest uns auch durch dies heilige Abendmahl stärken in dem allgemeinen ungezweifelten christlichen Glauben, von welchem wir Bekenntnis tun, mit Mund und Herzen sprechend: „Ich glaube in Gott Vater usw."".

§ 148. Beschlüsse der Synode zu Wesel 1568; Beschlüsse der Synode zu Emden 1570.

Als Grundlage der Synodal- und Presbyteralverfassung der reformierten Kirche am Niederrhein, in den Niederlanden und in Ostfriesland kommen in Betracht die Beschlüsse der Synode zu Wesel vom 3. Nov. 1568 (handschriftlich vorhanden in einer Abschrift aus dem Jahre 1639 im Weselschen Kirchenarchiv, daraus gedruckt bei Kist en Royaards, Archief voor kerkelijke Geschiedenis, T. V p. 425 sqq., daraus bei Richter 2, 310ff.): „Acta Synodi Wesaliensis sive certa quaedam capita seu articuli, quos in ministerio ecclesiae Belgicae, ministri ejusdem ecclesiae partim necessarios partim utiles esse judicarunt". Diese Beschlüsse verlangen von dem anzustellenden Pastor die Zustimmung zu der Confessio Gallicana, Confessio Belgica und „dem Katechismus" (welcher? wird als bekannt vorausgesetzt, wahrscheinlich der Genfer oder der Heidelberger, oder beide): „Quaeratur, ecquid per omnia consentiat cum ea doctrina, quae in

ecclesia publice retinetur secundum ea, quae confessione fidei primum Galliarum regi per ecclesiarum illius regni — oblata, deinde vero in vernaculam linguam conversa Hispaniarum Regi ceterisque inferioris Germaniae magistratibus inscripta exhibitaque fuit, denique vero catechesi continetur". Der Titel der niederdeutschen Übersetzung der Confessio Belgica bei Niemeyer, Collectio Confessionum etc. Lips. 1840, p. LIII: „Bekenntenisse of Belydenisse des Geloofs in't gemeyn en eentrachtelyk van de gelovigen, die in de Nederlanden overal verstrooit zyn ende na de zuiverheit des H. Euangeliums onzes heeren J. Christi begeren te leven."

Weiter entwickelt wurde die auf der Weseler Synode begründete Synodalordnung für die reformierten Kirchen in Ostfriesland, am Niederrhein und in den Niederlanden durch die Beschlüsse der Synode zu Emden: „Geschicht und Verhandlunghen deren Niderlendischen Kirchen, so unter dem Creutze durch Deutschland und Ostfrieslandt verspreiet, gehalten zu Emden a. 1571, d. 4—14 Octobris". Sie stehen in holländischer Sprache in den Kercken-Ordeninghen der ghereformder Nederlandscher Kercken. To Delf 1620 u. ö.; hochdeutsch aus einer Handschrift des Kirchenarchivs zu Wesel bei Jacobson, Geschichte der Quellen des evang. Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westphalen, Urkunden S. 50ff.; daraus abgedruckt bei Richter 2, 339ff. Die Synode stellt sich dogmatisch, wie die zu Wesel, auf den Boden der Confessio Belgica und Gallicana: „Die Einigkeit in der Lehr zwischen dissen Niderlendischen Kirchen zu bezeugen, haben die Brüder für gut befunden, die Bekanntnus der Niderlandischen Kirchen zu underschreiben. Und die Einigkeit und Vergleichung derselben Kirchen mit denen Französischen zu bezeugen, soll auch derselben Französischen Kirchen Bekanntnus gleichermaßen underschrieben werden, gewisser Zuversicht, daß derselben Kirchen Diener die Bekanntnus des Glaubens dero Nidderlandischen Kirchen zu Bezeugung der Einigkeit hinwider underschreiben werden". Als Katechismus soll in den französischen Kirchen der Genfer, in den deutschen der Heidelberger gebraucht und befolgt werden, „jedoch so einige Kirch derer, so eines andern Katechismi dem Wort Gottes gemäß gebraucht, soll zu Veränderung derselben ungehalten sein". Natürlich war aber, trotz dieser Weitherzigkeit, nur an reformierte Katechismen gedacht.

Zweites Kapitel:

Die Corpora doctrinae bis zum Konkordienbuche v. J. 1580.

§ 149. Das Corpus doctrinae Philippicum v. J. 1560; das Hamburger Bekenntnisbuch v. J. 1560; das Braunschweiger Corpus doctrinae v. J. 1564; das Pommersche Corpus doctrinae v. J. 1564; das Corpus doctrinae der Stadt Göttingen v. J. 1568; das herzoglich sächsische Corpus doctrinae v. J. 1570; das Märkisch-brandenburgische Corpus doctrinae v. J. 1572.

Wie wir sahen, hatten die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 und zahlreiche andere in der Folgezeit in ihren Lehrordnungen bestimmte dog-

matische Schriften als Normen der Lehre nahmhaft gemacht, die ökumenischen Symbole, Luthers Katechismus, die Augsburgische Konfession und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, einzelne auch Melanchthons Loci, die sächsische Konfession, die würtembergische Konfession, schließlich die sächsische Kirchenordnung von 1580, noch dazu die Konkordienformel. Es ist kein Zufall, daß diese Namhaftmachung autoritativer Lehrschriften gerade seit 1552 durchdringt: man hat in den lutherischen Landeskirchen die leidigen Interimsstreitigkeiten hinter sich; der Passauer Vertrag hat dem lutherischen Bekenntnis provisorisch die Bahn frei gemacht; da es aber keine gemeinsame Kirchenordnung für alle lutherischen Landesteile gab, so mußte man sich in jeder Landeskirche selbständig den Bekenntnisstand feststellen. Dann begnügt man sich alsbald nicht mehr bloß mit der Aufzählung der betreffenden autoritativen Schriften, sondern man stellt sie in eigenen Sammlungen zusammen. So entstehen zwischen 1560 und 1580 die „Corpora Doctrinae". Die Bezeichnung „Corpus doctrinae" ist von Melanchthon geprägt; sie bedeutet in dem von ihm entworfenen „Frankfurter Receß" von 1558 (Corp. Ref. 9, 494) soviel als Summe oder Hauptbestandteil christlicher Lehre, indem dort von der Augsburgischen Konfession ausgesagt wird, daß sie aus der prophetischen und apostolischen Lehre „als ein Summarium und Corpus doctrinae gezogen" sei.

Das erste „Corpus doctrinae" nun, das uns begegnet, war, merkwürdig genug, ein Privatunternehmen des hochgebildeten Leipziger Buchhändlers Ernst Vögelin, der im Jahre 1560 das sogenannte Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum veröffentlichte. Es enthält außer den drei ökumenischen Symbolen nur Schriften Melanchthons, die wir bereits oben (S. 544f.) aufgezählt haben. Es erschien in zwei Ausgaben, einer deutschen und einer lateinischen; die deutsche, die zuerst herauskam, hat den Titel „Corpus doctrinae christianae d. i. gantze Summa der rechten waren christl. Lehre des h. Evangelii . . . in etliche Bücher . . . verfasset durch den ehrwürdigen Herrn Phil. Melanchthon." Die lateinische erschien bald darauf. Zu beiden hat Melanchthon noch selbst Vorreden geschrieben, die deutsche vom 29. September 1559 (Corp. Ref. 9, 929ff.), die lateinische vom 16. Februar 1560 (Corp. Ref. 9, 1050ff.). Es hat zwischen 1560 und 1580 zahlreiche Ausgaben erlebt. In Landeskirchen, wo man noch an der Meinung festhielt, daß zwischen Luthers und Melanchthons Lehre kein Gegensatz bestehe, z. B. in Pommern, Kursachsen, Schlesien hat man dieses Corpus doctrinae sogar obrigkeitlich autorisiert; nach dem Sturz der Kryptocalvinisten, 1574, in Kursachsen erlosch aber sein Ansehen.

Antiphilippistisch dagegen war das gleichfalls im Jahre 1560 erschienene Hamburger Bekenntnisbuch. In Hamburg pflegte man unter der Führung des Superintendenten Joh. Aepinus strenges Luthertum, und die Nachbarstädte Lübeck und Lüneburg schlossen sich an; diese niedersächsischen unabhängigen Städte lehnten entschieden das Interim ab; die Macht des Kaisers aber reichte nicht hin, hier seinen Willen ebenso durchzusetzen wie in Süddeutschland. Um nun nicht blos in Sachen des Interims, sondern auch

gegenüber den darauf folgenden Lehrstreitigkeiten eine feste lutherische Lehrtradition aufrecht zu erhalten, ließ der Hamburger Magistrat im Jahre 1560 eine Sammlung von lutherischen Lehrschriften herstellen. Sie enthält ein von Johann Aepinus im Jahre 1548 entworfenes Bekenntnis der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg gegen das Interim unter dem Titel „Bekenntnisse und Vorclaringe up dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch und Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren und Prediger tho Christlicher und nödiger Underrichtinge gestellet"; dazu vier andere seit 1549 verfaßte Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg in Betreff von Adiaphorismus, Osiandrismus, Majorismus und Abendmahlsstreit. Der Hamburger Magistrat erhob dieses Bekenntnisbuch zur öffentlichen kirchlichen Lehrnorm und ließ es am 19. Juli 1560 von allen Predigern unterschreiben. Dadurch war der lutherische Bekenntnisstand der Hamburger Kirche festgelegt. Text bei Nic. Staphorst, Die Bekenntniß der Kirchen zu Hamburg 1728 (Kawerau RE.[3] 4, 294.)

Im Jahre 1563 folgte ein lutherisches Bekenntnisbuch der Stadt Braunschweig, das als erstes auch den Titel „Corpus doctrinae" führt. Es ist auf die Initiative des lutherischen Stadtsuperintendenten D. Joachim Mörlin zurückzuführen, erschien mit einem Vorworte des Rates vom 30. Oktober 1563 und umfaßt 1) die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 in der hochdeutschen Übertragung von 1531, 2) die Augsburgische Konfession „nach dem Exemplar, wie es Anno 1530 der Römischen Kaiserl. Majestät überantwortet ist worden zu Augsburg" d. h. also einen Text, den man für die „Invariata" hielt, 3) deren Apologie, 4) die Schmalkaldischen Artikel (mit der Vorrede des Joh. Stoltz von 1554 und 5) die gegen die Kryptocalvinisten gerichteten Artikel, welche von den auf einen Konvent zu Lüneburg gesandten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. August 1561 unterzeichnet wurden: „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herren Theologen, welchen sie, der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten, auf dem Tage zu Lüneburg im Julio dieses 61. Jahres gehalten, . . . gethan haben." Im Jahre 1570 wurde dieses Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig noch einmal ausdrücklich bestätigt (Kawerau a. a. O. 295).

Im Jahre 1564 erhielt Pommern ein eigenes Corpus doctrinae. Seit 1561 hatte man, laut Beschluß einer Synode von Stettin, das in niederdeutsche Sprache übertragene Corpus doctrinae Philippicum anerkannt. Jetzt wurde zu diesem Bekenntnisbuche eine Sammlung lutherischer Schriften hinzugefügt: 1) Luthers kleiner und 2) sein großer Katechismus; dazu 3) die schmalkaldischen Artikel, 4) etliche Bedenken Luthers deutsch gestellt auf dem augsburger Reichstage 1530 (E. A. 65, 47ff. und 54, 189ff.), 5) ein Bedenken, auf den Tag zu Schmalkalden den 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dagewesen (Corp. Ref. 3, 927ff., richtiger vom 18. Januar 1540; „die Schriften sub 4 und 5 woran schon 1548 in einer Sonderausgabe mit einander verbunden worden, vgl. Corp. Ref. 3, 926; Kawerau a. a. O. 295), 6) Bekenntnis des Glaubens Lutheri erstlich ausgegangen 1529 (E. A. 30, 362ff.). Diese sechs Schriften erschienen unter dem Ge-

ſammttitel „Des Ehrwerdigen Herrn Doktoris Martini Lutheri Catechismus Klein und Grot . . . in den allen die Summa chriſtlicher evangeliſcher Lehre rein und richtig begrepen ys. Vor de Kercken und Pfarrherrn zu Pommern tho hope gedrucket. Wittenberg Anno 1564. — Dazu wurde das niederdeutſche Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum neu gedruckt. Man hatte alſo jetzt einen Band melanchthoniſcher und einen Band lutheriſcher Bekenntnisſchriften. Beide vereinigte man unter dem Geſammttitel „Corpus doctrinae christianae, darin de warn chriſtlike Lere nha ynholde göddliker, prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften richtig und rein begrepen ys: Wel cker ſchal . . . yn alle Pomerſche Kercken, ſamt der Biblien und Tomis Lutheri, tho nütte der Parherrn und Kerckendener gekofft, vorwarnt und demſülvigen gemeth geleret werden. Wittenberg 1565 fol." (Kawerau a. a. O. 295. Univ.-Bibl. Göttingen).

Über das Corpus doctrinae Prutenicum vom Jahre 1567 iſt oben bereits das Nähere mitgeteilt (S. 601 f.)[1].

Ein eigenes Corpus doctrinae ſchuf ſich auch die Stadt Göttingen im Jahre 1568 unter dem Titel „Chriſtliche und in Gottes Wort, Altem und Neuem Teſtament, gegründete Kirchenordnung der Stadt G., wie es mit dem ganzen Gottesdienſt . . . dieſer Zeit gehalten uſw." Gedruckt zu Frankfurt a. M. 1568 in 4°. Dieſe Sammlung enthielt 1) die Göttinger Kirchenordnung vom Jahre 1530, jetzt in hochdeutſcher Überſetzung, 2) den kleinen Katechismus Luthers, deutſch, mit mehreren Beilagen z. B. Luthers Paraphraſe des Vaterunſers, Fragſtücke für die ſo zum Sakrament gehen wollen u. a. m., 3) die Schmalkaldiſchen Artikel ſamt dem Traktat „von der Gewalt und Obrigkeit des Papſtes" (Melanchthons, irrtümlich hier bezeichnet als „durch die Gelehrten Anno 37 zuſammen gezogen zu Schmalkalden"), dazu band man, um Koſten zu ſparen, 4) und 5) die Augsburgiſche Konfeſſion mit ihrer Apologie in dem Wittenberger Drucke von 1531. In den Göttinger Schulgeſetzen vom Jahre 1585 wurde dieſe Sammlung aufs neue als Lehrnorm für die Kirche und Schule anerkannt, jetzt noch mit Hinzunahme der drei ökumeniſchen Symbole. (Goettingensium ad Lainam paedagogii *σκιαγραφία*, Francof.. 1586 p. 37, Kawerau RE.[3] 4, 296.)

Im Herzogtum Sachſen ließ der lutheriſch geſinnte Herzog Johann Wilhelm im Jahre 1570 eine Sammlung lutheriſcher Normalſchriften erſcheinen. Sie hat den Titel „Corpus doctrinae christianae, das iſt, Summa der chriſtlichen Lehre, aus den Schriften der Propheten und Apoſteln, fein, kurz, rund und gründlich, durch D. Martinum Lutherum ſonderlich,

1. Zu dem Artikel „Corpora doctrinae" in RE[3] 4, 295 ſei bemerkt: Joachim Mörlin iſt nicht als ſamländiſcher Biſchof zurückgerufen, ſondern war, als er nach Preußen 1567 gerufen wurde, noch Stadtſuperintendent in Braunſchweig, und Martin Chemnitz bekleidete damals nur das Amt eines Coadjutors des Superintendenten von Braunſchweig. Nach Preußen waren ſie 1567 lediglich als Vertrauensperſonen der Landſtände eingeladen worden. Erſt als Mörlin ſeine Berufung auf den ſamländiſchen Biſchofsſitz erhalten und mit Erlaubnis des Rates angenommen hatte, erhielt Chemnitz deſſen Stelle in Braunſchweig.

und andere dieser Lande Lehrer zusammengefasset . . . (Gedruckt zu Jena 1570 in fol. Neue Ausgabe 1571. Lateinisch 1570)." Die Sammlung enthält 1) die drei „alten bewährten" Symbola, Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, 2) den Kleinen und 3) den Großen Katechismus Luthers, 4) die Augsburgische Konfession samt derselbigen Apologia, 5) die Schmalkaldischen Artikel, 6) das Bekenntnis der Landstände in Thüringen, zur Zeit des Interims Anno 1549 übergeben (verfaßt von Justus Menius), 7) das Fürstlich sächsische Konfutationsbuch vom 28. Nov. 1558. (Vgl. oben S. 523). Ein ernstes, tief religiöses und zugleich erweckliches Vorwort des Herzogs orientiert über Grund und Zweck der vorliegenden Sammlung. „Wir wissen von Gottes Gnaden wohl, daß wir Regenten nicht sollen predigen, Sakramente reichen, von Sünden absolvieren oder die Unbußfertigen binden. Denn solches den Dienern göttlichen Worts eignet und gebührt, welche ordentlicher Weise dazu berufen sind. . . . Aber weil christliche Obrigkeiten auch Glieder der christlichen Kirche sind und dazu des äußerlichen weltlichen Wesens und Lebens Regenten, sollen sie tun, was ihnen zusteht, nämlich darauf auch sehen, daß . . . geschickte Männer in der Kirche dienen, und keine falsche Lehre oder Gottesdienst geduldet werde, sintemal die Obrigkeiten davon sollen auch Gott Rechenschaft geben." Welchen Standpunkt er dabei einnahm, bezeugt er durch Gegenüberstellung von weltlicher und innerlicher Herrlichkeit. „So ein Mensch nicht wiedergeboren ist, und Trost von Vergebung der Sünden durch Christum nicht hat, weiß nicht, wie er beten, wie er sterben und ins ewige Leben kommen soll: so ist er die armseligste Creatur, die in der Welt mag sein. Denn Gesundheit, Schönheit, Kunst, Herrlichkeit, Hoheit, Reichtum, Gewalt, Wollust und alles Weltliche verändert und endigt sich bald, wie aller, hoher und niederer, Menschen Exempel zu allen Zeiten ausweisen. . . . Aber die Wiedergeburt, Vergebung der Sünde durch Christum, das Wort der Gnade, Trost des Gewissens, das ewige Leben, welche Güter alle Gott, seiner gewöhnlichen Ordnung nach, uns durch sein göttliches Wort mitteilt und schenkt, sind nicht allein in diesem Leben große und beständige Reichtümer, sondern sie bleiben in Trübsal, in Widerwärtigkeit, in Krankheit, im Tode und nach dem Tode immer und ewiglich."

Besondere Beachtung verdient das auf Befehl des Kurfürsten Johann Georg von Brandenburg zusammengestellte Corpus doctrinae von 1572, weil in ihm eine neue, hauptsächlich von Andreas Musculus verfaßte dogmatische Lehrschrift auftaucht. Diese Sammlung hat den Titel „Die Augsburgische Konfession aus dem rechten Original. . . . Der Kleine Katechismus. Erklärung und kurzer Auszug aus den Postillen und Lehrschriften des teuren Manns Gottes D. Lutheri. . . . Aus Verordnung des . . . Herrn Joh. Georg, Churfürsten. . . . Neben einer allgemeinen Agenden oder Ordnung, nach welcher sich die Pfarrherrn und Kirchendiener zu verhalten, zusammen gedruckt." (Frankfurt a. d. Oder 1572, fol. Neudruck bei Sehling, Kirchenordnungen III, 94ff.). Hier wird zuerst, nach dem Vorwort des Kurfürsten, der Text der deutschen Augsburgischen Konfession gegeben nach einer Kopie, die der brandenburgische Hofprediger Georg Cölestin auf Befehl des

Kurfürsten von dem in der Reichskanzlei zu Mainz befindlichen Manuskript (das aber gar nicht das Original war) genommen hatte. (Daher steht hier am Schlusse der Konfession die Bemerkung „Meintzische Cantzley".) Es folgt Luthers kleiner Katechismus, darauf als das Hauptstück der Sammlung, Blatt 32 bis 168, die oben genannte Erklärung, nach ihr Blatt 169ff. eine Kirchen-Agende, in welcher im wesentlichen die brandenburgische Kirchenordnung von 1540 (mit einigen sachlichen Abweichungen) excerpiert ist. (Vgl. Richter 2, 347.) Was die in Rede stehende „Erklärung betrifft, so sollte sie ein Kompendium echt lutherischer Theologie sein, die man jetzt nach der schwankenden Kirchenpolitik des Kurfürsten Joachims II in Brandenburg sehr nötig zu haben glaubte. Sie enthält Excerpte aus Schriften Luthers 1) von der Erbsünde, 2) dem freien Willen, den Kräften und dem Vermögen des natürlichen Menschen, 3) vom Gesetz, 4) vom Evangelium, 5) von der „Gerechtfertigung" des Menschen vor Gott, 6) von heilsamer wahrer Buße, 7) von Früchten des Glaubens und guten Werken, dem ganzen christlichen Wesen, 8) von der Taufe, 9) vom Abendmahl des Herrn, dem hochwürdigen Sakrament des Altars.

§ 150. Das Lüneburgische Corpus doctrinae Wilhelminum und das Wolfenbüttelsche Corpus doctrinae Julium, beide v. J. 1576.

Die nächst wichtigen Corpora doctrinae begegnen uns in den Ländern der Braunschweig-Lüneburgischen Fürsten im Jahre 1576. Herzog Wilhelm der Jüngere hatte schon im Jahre 1575 für die Prediger des Fürstentums Lüneburg ein dogmatisches Normalbuch erscheinen lassen, indem er eine Schrift des Urbanus Rhegius neu drucken ließ und ihr eine von Martin Chemnitz auf seinen Befehl verfaßte Abhandlung beigab. Dieses zweiteilige Buch hat den Doppeltitel „Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre. Für die jungen einfältigen Prediger. D. Urbani Regii. — Hierauf folgt auch Wohlgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre, so zu unsern Zeiten streitig worden sein; was eines jeden Artikels rechter Verstand sei, und wie man in Gottesfurcht ohne Abbruch der Wahrheit, von einem jeden Artikel, aus der rechten Grundfeste des göttlichen Worts, mit Bescheidenheit reden möge und solle." (MDLXXV; 61 Bl. fol.). — Die Schrift des Urbanus Rhegius darf in der Geschichte der evangelischen Predigt einen hervorragenden Platz beanspruchen. Veröffentlicht 1535 lateinisch und 1536 deutsch, beschreibt sie, wie junge evangelische Geistliche in polemischem Übereifer durch ihre Predigten bei ihren Zuhörern Ärgernis erregt haben, wenn sie z. B. über Glauben und Werke predigen und dabei von den Werken sagen, „es ist nichts mit ihnen; sie taugen nichts", aber nicht zugleich lehren, daß und warum gute Werke nötig sind, oder wenn sie gegen die Messe eifern, aber nicht zugleich den richtigen Gebrauch des Abendmahls vortragen und dergleichen mehr. Diese und ähnliche Hauptfehler der evangelischen Prediger geht Urbanus Rhegius der Reihe nach durch, und gibt dagegen Anleitung zu richtiger Predigt über Buße, Glaube, Gute Werke, Verdienst, Messe, Gesetz, Freien Willen, Göttliche

Versehung (Prädestination), Christliche Freiheit, Obrigkeit, Wie alle von Gott gelehrt werden, Genugtuung, Jungfrauſtand, Beichte, Menſchenſatzungen, Faſten, Beten, Heiligen anrufen, Bilder, Feſte oder Feiertrage, Ceremonien (Kultus), Begräbnis. Der neueſte Herausgeber dieſer Schrift, A. Uckeley (Urbanus Rhegius, Leipzig 1908), hat erkannt, daß ihr Verfaſſer die Predigtanweiſung ſeines Landesherrn, des Herzogs Ernſts des Bekenners vom Jahre 1529 (vgl. S. 577) benutzt haben muß, da beide Schriften nach Inhalt und Wortlaut an mehreren Stellen ſtarke Verwandtſchaft mit einander zeigen.

Der darauf folgende „Wohlgegründete Bericht" von Martin Chemnitz iſt eine für die jüngeren Geiſtlichen geſchriebene dogmatiſche Orientierung über die in letzter Zeit vorgefallenen Lehrſtreitigkeiten. Er hat viel Verwandtſchaft mit dem uns bereits bekannten „Kurzen Bericht" aus der Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunſchweig (S. 603). Doch wird jetzt ſtatt der im früheren Bericht gegebenen Lehre von Gott, nachdem die kryptokalviniſtiſchen Streitigkeiten die Geiſter beſonders in Norddeutſchland erhitzt haben, die Chriſtologie in den Vordergrund geſtellt: der „Wohlgegründete Bericht" beginnt mit zwei Artikeln, die in der Hauptſache die Chemnitzſche Theorie von der Multivolipräſenz des erhöhten Chriſtus enthalten: I. „Von perſönlicher Vereinigung der wahren göttlichen und wahren menſchlichen Natur in der einigen Perſon Chriſti, und wie man von ſeiner Perſon, von beiden Naturen und von den Eigenſchaften beider Naturen in der Kirche Gottes gewöhnliche, gottſelige und in der H. göttlichen Schrift gegründete Reden führen ſolle." Dazu II. „Von der Himmelfahrt Chriſti und ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters." Der III. Artikel handelt „Vom Geſetze und Evangelio" im Gegenſatz zur römiſchen und zur antinomiſtiſchen Lehre. IV. „Von der Erbſünde" wiederholt die Grundanſchauung Luthers. V. „Vom freien Willen des Menſchen oder ſeinem Vermögen und Kräften", wie in dem früheren „kurzen Begriff", gegen die ſynergiſtiſche Lehre von der Bekehrung. VI. „Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott", ebenfalls wie dort. Daran ſchließt ſich hier wie dort der Artikel VII „Von guten Werken". Als Gegenſtück dazu folgt Artikel VIII eine Belehrung über „Todſünden und tägliche Sünden." Die Lehre „von den Sakramenten", Art. IX bis XI, macht den Schluß. Abgeſehen vom erſten und zweiten Artikel iſt die Lehre hier kürzer und gedrängter vorgetragen als im „Kurzen Bericht" des Jahres 1569.

Nachdem dieſes zweiteilige Normalbuch, 61 Blätter in folio, 1575 fertig geſtellt war, ließ Herzog Wilhelm im Jahre darauf ſein eigentliches Corpus doctrinae (Wilhelminum) erſcheinen. Es hat den Titel „Corpus doctrinae das iſt, die Summa, Form und Vorbild der reinen chriſtlichen Lehre, welche aus der H. göttlichen Schrift der Propheten und Apoſtel zuſammengezogen iſt." (Gedruckt zu Ulſſen, d. i. Ülzen im Lüneburgiſchen, 1576. — 228 Bl. folio.) In dieſer Sammlung ſind vereinigt 1) die drei Hauptſymbole, das Symbolum Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, 2) die Augsburgiſche Konfeſſion, ſo Anno 30 Kaiſer Carolo überantwortet und des folgenden Jahres gedruckt iſt, 3) ihre Apologia, 4) die Schmalkaldiſchen Artikel

und 5) der Kleine und Große Katechismus Luthers. Dieser Sammlung der symbolischen Bücher wurde jenes Normalbuch von 1575 beigefügt und zwar wegen seiner großen Wichtigkeit nicht blos in dem von uns vorhin beschriebenen Drucke von 1575, sondern nunmehr auch noch dazu in lateinischem Texte in einem Drucke von 30 Bl. in folio (VLYSSEAE, d. i. Ülzen, 1576) und zwar ist der lateinische Text vorangestellt. Für Urbanus Rhegius' Schrift hatte man den lateinischen Text der Originalausgabe von 1535 zur Verfügung („Formulae quaedam caute loquendi etc.); der lateinische Text der Schrift von Chemnitz wurde hinzugefügt mit der Überschrift „His accesserunt etiam Formulae recte sentiendi, pie, circumspecte et citra scandalum loquendi de praecipuis horum temporum controversiis." Indem beide Schriften, noch dazu mit doppeltem Texte, lateinischem und deutschem, den allgemeinen lutherischen Symbolen beigegeben sind, wird man ihnen doch deutero-symbolischen Wert für die Lüneburgische Kirche zuschreiben müssen.

Ohngefähr gleichzeitig veranlaßte das praktische Bedürfnis, die symbolischen Bücher beisammen zu haben, den Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel zur Herausgabe des Corpus doctrinae (Julium); es hat den Titel „Corpus doctrinae, das ist die Summa, Form und Fürbild der reinen christlichen Lehre, aus der h. göttlichen Schrift der Propheten und Apostel zusammen gezogen". Gedruckt in der Heinrichstadt bei der Festung Wolfenbüttel 1576. Es enthält dieselben symbolischen Schriften wie das lüneburgische Corpus doctrinae Wilhelminum. Nur geht hier noch der „Kurze Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre" aus der Kirchenordnung des Herzogs Julius vom Jahre 1569 (S. 562) voran. (fol. 3bff.). Den Beschluß der Sammlung bilden auch hier die beiden, schon dem Corpus Wilhelminum beigegebenen Schriften von Urbanus Rhegius „Wie man fürsichtiglich . . . reden soll" und von Martin Chemnitz „Wohlgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", beide hier in einem Drucke von 1577 (mit 124 Seitenzahlen).

§ 151. Das Konkordienbuch vom Jahre 1580.

Alle bisher erwähnten Corpora doctrinae hatten nur lokale landeskirchliche Bedeutung; aber auch diese verloren sie fast alle von selbst, als im Bereich des Luthertums ein nahezu allgemein giltiges Bekenntnisbuch zu stande kam, das Konkordienbuch vom Jahre 1580. Nachdem die Konkordienformel fertig gestellt und von zahlreichen evangelischen Ständen anerkannt war, faßte man in Kursachsen den Plan, nunmehr auch für alle Anhänger derselben ein sie einigendes Corpus doctrinae herzustellen. Als hauptsächlicher Redakteur derselben fungierte der noch in Kursachsen weilende Jakob Andreä, unterstützt von zwei Dresdener lutherischen Geistlichen. Über die Auswahl der aufzunehmenden Normalschriften brauchte man jetzt, wo das Corpus Wilhelminum und Julium von 1576 vorlagen, nicht zweifelhaft zu sein: man nahm dieselben Schriften, nur mit Weglassung der Beigaben von Rhegius und

Chemnitz, also die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers; dazu fügte man jetzt die Konkordienformel. (Daß die Bezeichnung „ökumenisch", für „einträchtiglich gebraucht", von Selnecker seit 1575 auf die drei betreffenden Symbole angewandt ist, hat Kolde a. a. O. LXXIX, Anm. 3 nachgewiesen). Angehängt sind zwei Nachträge: 1) „Folgen die Namen der Theologen, Kirchen- und Schuldiener, so sich dem Buch der Konkordien unterschrieben haben, 2) ein „Verzeichnis der Zeugnisse heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer, wie dieselbigen von der Person und göttlichen Majestät der menschlichen Natur unsers Herrn Jesu Christi, zur Rechten der allmächtigen Kraft Gottes eingesetzt, gelehrt und geredet haben." Am 25. Juni 1580, dem 50. Jahrestage der Übergabe der Augsburgischen Konfession, wurde der stattliche Folioband von 330 Blättern nebst den Beilagen in Dresden ausgegeben. Dieser deutsche Originaldruck hat den Titel: „Concordia. יהוה. Christliche, wiederholete, einmütige Bekenntnis nachbenannter Churfürsten, Fürsten und Stände Augsburgischer Konfession und derselben zu Ende des Buchs unterschriebener Theologen, Lehre und Glaubens. Mit angeheffter, in Gottes Wort als der einzigen Richtschnur wohlgegründeter Erklärung etlicher Artikel, bei welchen nach D. Martin Luthers seligen Absterben Disputation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Vergleichung und Befehl obgedachter Churfürsten, Fürsten und Stände, derselben Landen, Kirchen und Schulen und Nachkommen, zum Unterricht und Warnung in Druck verfertiget. Mit Churf. G[naden] zu Sachsen Befreiung. Dresden MDLXXX." Die uns erhaltenen Exemplare dieser Ausgabe stimmen an manchen Stellen im Drucke nicht überein. Das kommt (nach Polykarp Leisers Kurzem und gegründetem Bericht ꝛc. Dresden 1597, bei Kolde a. a. O. LXXX) daher, daß der Druck, welcher eilig besorgt wurde, in einzelnen Bogen an die interessierten Stände verschickt und auf Grund von jeweilig eingegangenen Gegenbemerkungen in der Korrektur verändert worden ist, aber nicht gleichmäßig, so daß einzelne Exemplare in einzelnen Bogen und Einlagen von einander sich unterscheiden. — Was sodann die Redaktion der gewählten Texte betrifft, so nahm man für die Augsburgische Konfession nicht den von Melanchthon 1531 publizierten deutschen Originaldruck, sondern eine Kopie der im Reichsarchiv zu Mainz befindlichen Handschrift, die von den Mainzer Archivaren als das Originalexemplar der Konfession ausgegeben wurde — obgleich es keine Unterschriften hat. (Es befindet sich jetzt im Staatsarchiv in Wien. Vgl. meine Krit. Ausgabe der Augsb. Konfession (s. oben S. 281) S. 15ff. Die sächsischen Theologen haben in gutem Glauben gehandelt, und besser als Melanchthons deutscher Originaldruck ist das Mainzer Exemplar immer noch; aber verglichen mit den vollständigen und vertrauenswürdigen, weil mit dem übergebenen Original gleichzeitigen Handschriften der Unterzeichner der Konfession, erweist sich der Mainzer Text doch an vielen Stellen als fehlerhaft. In meiner „Kritischen Ausgabe" der Augsb. Konfession (s. oben S. 281) ist dieser handschriftliche Text dem Mainzer gegenübergestellt und die Abweichungen durch gesperrten Druck hervorgehoben. Wir besitzen

also jetzt den deutschen Text der Augsburgischen Konfession in einer besseren Gestalt als das Konkordienbuch ihn geboten hat[1].

Den deutschen Text der altkirchlichen Symbole übernahm man aus Luthers Edition vom Jahre 1538 „Die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche Christi einträchtiglich gebraucht" (E. A. 23, 251), den Text der Apologie in der Verdeutschung durch Justus Jonas in der Editio princeps vom Jahre 1531 (Corp. Ref. 26 und Kolde a. a. O. S. XXXIXff.), den Text der Schmalkaldischen Artikel aus Luthers Ausgabe vom Jahre 1538 (E. A. 25, 109ff.), dazu als Anhang den Traktat „Von der Gewalt und Oberkeit des Papstes", aber mit der von Joh. Stolz und Joh. Aurifaber (1553) herrührenden irrtümlichen Bemerkung „durch die Gelehrten zusammengezogen zu Schmalkalden 1537". Die Autorschaft Melanchthons kannte man nicht mehr. Der deutsche Text des Großen Katechismus Luthers ist nach der ersten Ausgabe vom Jahre 1529 wiedergegeben (Kolde a. a. O. LIXf.). — Für die Wiedergabe des deutschen Textes des Kleinen Katechismus „griff man auf die ältesten Nachdrucke der Urausgabe zurück". Daher „fehlen darin zumeist die später von Luther vorgenommenen Änderungen; doch hat man die Anrede im Vaterunser nebst Auslegung und das Stück von der Beichte „„Wie man die Einfältigen soll lehren beichten"" mit aufgenommen" (Kolde a. a. O.

1. Ich gebe einige Proben der Differenzen beider Texte:

Mainzer Text:	Unterzeichner-Text:
Art. 27 (Müller S. 61, § 48): „Über das alles haben sie auch die Leute überredt, daß die erdichte geistliche Ordensstände sind christliche Vollkommenheit".	Meine Krit. Ausgabe S. 184: „Über das alles haben sie auch die Leut des überredt, daß die erdichten geistlichen Orden Stände sind christlicher Vollkommenheit". — Dazu paßt der lateinische Text: „Adhaec persuaserunt hominibus factitias religiones esse statum christianae perfectionis".
Art. 27 (Müller S. 62, § 61 u. 62): „Soviel gottloser Meinung u. Irrtum kleben in den Klostergelübden: daß sie ... haben die Übermaß der Werke, die man Gott nicht schuldig sei".	Meine Krit. Ausg. S. 190: „Soviel gottloser Meinung u. Irrtum kleben in den Klostergelübden: daß sie ... haben die Übermaßwerke, die man Gott nicht schuldig sei". — Lateinisch: „Tam multae impiae opiniones haerent in votis: quod ... habeant opera supererogationis"*.
Art. 28 (Müller S. 65, § 41): „Die Siebenzeit".	Meine Krit. Ausg. S. 208: „Die sieben Zeiten". (Lateinisch: „horas canonicas".)
Beschluß (Müller S. 69, § 2): „Leichpredigten".	Meine Krit. Ausg. S. 226: „Beipredigten". (Lateinisch: „extraordinariae conciones")**.

* Die bisher gänzlich unbekannte Übersetzung von „Opera supererogationis" durch „Übermaßwerke" sollte recht bald in die Dogmatik aufgenommen werden.

** Die Lesart des Mainzer Textes ist ein offenbarer Lese- und Schreibfehler des Kopisten, der statt „Beipredigten" Leipredigten las und dann Leichpredigten daraus machte. Es handelt sich um Nebenpredigten, Nebengottesdienste.

LXII). Eine längere Vorrede der zur Augsburgischen Konfession sich haltenden Kurfürsten, Fürsten und Stände „des heiligen Reiches deutscher Nation" orientiert über Grund und Zweck der Sammlung. Sie erklären, durch dieses Konkordienwerk nichts Neues zu machen, noch von der von ihren Vorfahren und ihnen selbst erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit abzuweichen und alle Religionsstreitigkeiten und deren Erklärungen darnach regulieren zu wollen. Es unterschrieben „mit einmütigem Herzen" die Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, August von Sachsen, Johann Georg von Brandenburg, der Administrator des Erzstifts Magdeburg Markgraf Joachim Friedrich von Brandenburg, zahlreiche Fürsten, Grafen und Herren und die Magistrate von fünfunddreißig Städten, meist freien Reichsstädten. — Am Schlusse des Konkordienbuches folgen die Namen der Theologen, Kirchen- und Schuldiener, die es unterschrieben haben. —

Nach Fertigstellung des deutschen Textes des Konkordienbuches mußte für eine lateinische Übersetzung desselben gesorgt werden, die für den Gebrauch der Gelehrten unumgänglich nötig war. In Eile unterzog sich Selnecker dieser Aufgabe. Seine Ausgabe hat den Titel: „Concordia. Pia et unanimi consensu repetita Confessio Fidei et doctrinae Electorum, Principum et Ordinum Imperii, atque eorundem Theologorum, qui Augustanam Confessionem amplectuntur et nomina sua huic libro subscripserunt. Cui ex Sacra Scriptura, unica illa veritatis norma et regula, quorundam articulorum, qui, post doctoris Martini Lutheri felicem ex hac vita exitum, in controversiam venerunt, Solida accessit Declaratio. Communi consilio et mandato eorundem Electorum, Principum ac Ordinum Imperii et erudiendis et monendis subditis, Ecclesiis et Scholis suis, ad memoriam posteritatis typis vulgata Lipsiae, anno MDLXXX. Cum gratia et privilegio Elect. Sax. 4". Aber diese Übersetzung war ein rein privates Unternehmen Selneckers und fand wegen vieler Fehler keine Anerkennung, obgleich auf dem Titel aus der deutschen Ausgabe die Bemerkung herübergenommen war „communi consilio et mandato . . . Electorum etc. . . . typis vulgata". Unter den Verfehlungen dieser Übersetzung ist hervorzuheben, daß sie den Text der Augsburgischen Konfession nach der Oktavausgabe von 1531 gab, die doch schon erheblich von Melanchthons Editio princeps abweicht. — Eine Revision des lateinischen Textes erwies sich daher als dringend notwendig. Sie wurde auf einem Konvente zu Quedlinburg im Dezember 1582 und Januar 1583 unter wesentlicher Mitarbeit von Chemnitz vorgenommen und darauf hin der Text neu gedruckt; nur ließ man jetzt die Unterschriften weg, „damit niemand sich beschweren könne, daß sein Name unter einem Buche stände, das er nicht gelesen oder approbiert hätte" (Kolde a. a. O. S. LXXXII nach Polykarp Leiser a. a. O. D iij). — Der Titel der neuen Ausgabe ist derselbe wie der von 1580: „Concordia. Pia et unanimi consensu repetita Confessio Fidei etc."; nur werden die Worte „et nomina sua huic libro subscripserunt" weggelassen, entsprechend der Weglassung der Unterschriften. Auch fehlt „et mandato". Endlich steht am Schlusse „denuo typis vulgata. Lips. MDLXXXIIII. Cum gratia et privi-

legio Elect. Sax." 4. Dieser auf Befehl des Kurfürsten von Sachsen angefertigte Neudruck gilt seitdem als Textus receptus des Konkordienbuches[1]. Aber trotz aller Mühe, die man sich bei Herstellung dieses lateinischen Textes von 1584 gegeben hat, ist doch ein Übelstand darin zu bemerken; er betrifft den lateinischen Text der Augsburgischen Konfession. Da man den größten Nachdruck darauf legte, die unveränderte Augsburgische Konfession in das Konkordienbuch aufzunehmen, so hätte man für den lateinischen Text gewiß gern ebenso, wie für den deutschen aus dem Mainzer Archiv, eine Kopie des „Originals" zu Grunde gelegt; aber das Reichsarchiv besaß keine lateinische Handschrift der Konfession, und lateinische Originalkopien aus dem Besitze der Unterzeichner kannte man damals nicht. Daher blieb nichts anderes übrig, als sich an Melanchthons Editio princeps, die Quartausgabe, die 1530 gedruckt und 1531 mit der lateinischen Apologie zugleich herausgegeben war, zu halten. Diesen Text hat man also aufgenommen, weil man keinen besseren kannte. Heute sind wir in der Lage, zu konstatieren, daß dieser Text von Melanchthon selbst schon erheblich „verändert" ist; denn wir besitzen Handschriften aus dem Besitze von Unterzeichnern, aus denen wir den am 25. Juni 1530 übergebenen lateinischen Text der Konfession herstellen können, wie es in meiner kritischen Ausgabe „Die unveränderte Augsb. Konf." Leipzig 1901 versucht ist. Aus der Vergleichung des handschriftlichen und des von Melanchthon edierten Textes ergibt sich, daß Melanchthon an manchen Stellen Zusätze hinzugefügt und den Wortlaut geändert hat. Die wichtigsten Stellen mögen hier folgen:

Textus receptus bei Melanchthon und im Konkordienbuche:	Handschriftlicher Text: meine Krit. Ausg. Lpz. 1901:
Art. XIII am Schlusse: „Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata".	. . . Diese ganze Stelle fehlt (S. 93).
Art. XVIII am Schlusse: „Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Spiritu Sancto solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere quoad substantiam actuum. Quamquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit — potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores	. . . Diese ganze Stelle fehlt (S. 103).

1. J. T. Müller, Symb. Bücher ꝛc., 3. A., 1869, hat merkwürdiger Weise den lateinischen Titel der Ausgabe von 1580 übernommen.

motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam etc.".

Art. XXI am Schlusse: „Sed dissensio est de quibusdam abusibus".

Art. XXIV, § 3: „Ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos".

Art. XXVI, § 26: „Item si mortui estis" bis „ne contrectes".

. . . Krit. Ausg. S. 115: „Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus".

. . . Krit. Ausg. S. 139: „Nam ad hoc praecipue opus est ceremoniis, ut doceant imperitos".

Der ganze § 26 fehlt (S. 161).

Alle anderen, minder bedeutenden Abweichungen beider Texte sind aus meiner Kritischen Ausgabe zu ersehen. Für jede einzelne Änderung wird Melanchthon seine Gründe gehabt haben; wer Zeit und Lust hat, mag dem nachspüren; wir müssen uns das hier versagen.

Die Einführung des Konkordienbuches als Lehrnorm war ein Akt der landesherrlichen Kirchenhoheit, die sich seit Luthers Appell „an den christlichen Adel" (1520) allmählich im Protestantismus ganz von selbst herausgebildet hatte: Die weltlichen (aber natürlich „christlichen") Obrigkeiten (Kurfürsten, Fürsten und Stände) übernehmen neben ihrem weltlichen Regieramte noch ein davon wesentlich verschiedenes, das Fürsorgeamt für die reine Lehre, das nunmehr durch Personalunion mit jenem in der Person des Fürsten oder Magistrates verbunden ist. Diese zweite Funktion sehen aber die in der Vorrede zum Konkordienbuche unterschriebenen Kurfürsten, Fürsten und Stände ebenfalls als von Gott ihnen „befohlen" an und aus Gewissenhaftigkeit schreiben sie ihren Untertanen die reine Lehre vor. „Derwegen wir denn uns unsers von Gott befohlenen und tragenden Amts erinnert und nicht unterlassen haben, unsern Fleiß dahin anzuwenden, damit in unsern Landen und Gebieten denselben darin eingeführten und je länger je mehr einschleichenden falschen verführerischen Lehren gesteuert, und unsere Untertanen auf rechter Bahn der einmal erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit erhalten und nicht davon abgeführt werden möchten." Seitdem bilden die im Konkordienbuche vereinigten „Symbole" die lutherische Kirchenlehre.

Der autoritative Charakter des Konkordienbuches bewirkte, daß die Kirchen derjenigen Landesteile, die sich nach ihm richteten, sich als die „lutherische Kirche" fühlten. Luther hatte einst die Bezeichnung seiner Anhänger nach seinem Namen abgelehnt: „ich bitt, man wollt meines Namens geschweigen und sich nicht Lutherisch, sondern Christen heißen", schrieb er 1522 in seiner „Treuen Vermahnung zu allen Christen" (E. A. 22, 55); seine Anhänger nannten sich mit Vorliebe „evangelisch" und die Kirchen, welche ihren Gottesdienst nach dem Muster der Wittenberger Kirche einrichteten, wurden „ecclesiae reformatae" genannt. Noch in der Konkordienformel (Müller 569, 5) werden die Kirchen der Augsburgischen Konfession so benannt. Aber da im Auslande, in Frankreich, Holland, England die dortigen Evangelischen sich „Reformierte" nannten, und in Deutschland nach Einführung des

Konkordienbuches die Philippisten sich dem Calvinismus anschlossen, so übernahmen sie (zuerst in Anhalt) die Bezeichnung „Reformiert" für ihre Partikularkirche, während die Anhänger des Konkordienbuches sich gleichzeitig als „lutherische" Kirche von ihnen unterschieden[1].

Schluß:

Die alle Unterschiede überragende geistige Einheit des Protestantismus.

Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus, 1864, Abt. III: Die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des luth. und des ref. Protestantismus. — A. Ritschl, Über die beiden Prinzipien des Protestantismus, Zeitschr. f. Kirchengesch. hrsg. von Brieger I (1877), 397ff. — Derselbe, Die Entstehung der luth. Kirche, ebendas. S. 51ff. — C. Stange, Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestsm., Th. Stud. u. Krit. 1897, 3. — Th. Kaftan (Kiel) in Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 1904, Nr. 42 [über die charakteristischen Merkmale des luth. Bekenntnisses]. — F. Kattenbusch, Art. Protestantismus, RE.[3] 16, 135ff. — Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel dargestellt. 2. A. Leipzig 1893. 2. Lehrkreis: Von dem Gegenstande des rechtfertigenden Glaubens. 3 A. L. 1905.

Unsere Darstellung mußte, dem Gange der geschichtlichen Ereignisse folgend, die Unterschiede der lutherischen und der reformierten Ausgestaltung der Reformation beständig im Auge behalten. Am Ende unserer Periode stehen eine lutherische und eine reformierte Konfessionskirche einander gegenüber, und ihre Stimmung gegen einander ist infolge der Streitigkeiten um Sakramentstheorien eine recht unfreundliche geworden. In der Hitze des theologischen Streites hatte man den Nachdruck auf das Trennende gelegt und das Gemeinsame zurücktreten lassen. Heute, wo wir weiter als drei Jahrhunderte von der Zeit des Streites abgerückt sind und seine Wirkungen überschauen können, müssen wir uns geschichtlicher Gerechtigkeit befleißigen. Das wird sich hier, nachdem die Unterschiede der Konfessionskirchen breit genug besprochen sind, hauptsächlich darin zeigen, daß wir über allem Trennenden der evangelischen Konfessionskirchen und Gemeinschaften das ihnen Gemeinsame in das gebührende Licht stellen: es besteht eine alle Unterschiede überragende, geistige Einheit des Protestantismus. Wir bedienen uns des Abstraktums „Protestantismus", weil es üblich ist, dadurch die gesamte evangelische Christenheit zu bezeichnen, nicht bloß die evangelischen Konfessions-

1. H. Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformierte" und „lutherische" Kirche, 1859. — H. Becker, Der wesentliche Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung „reformiert" als Kirchenname in Deutschland, Theol. Stud. u. Krit. 1901, 242ff. — Kattenbusch, Art. Protestantismus, RE.[3] 16, 136ff. — Loofs, Dogmengesch.[4] 928ff.

kirchen oder ihre ideale Einheit, die „evangelische Kirche", sondern zugleich auch die neben ihr aufgetauchten, aber doch auch auf evangelischem Grunde stehenden Sondergemeinschaften.

1) Gemeinsam ist allen evangelischen Christen zunächst ihre prinzipielle Ablehnung der katholischen Grundauffassung vom Wesen des Christentums. Nach der katholischen Anschauung ist seit dem Zeitalter der Apologeten im zweiten Jahrhundert das Christentum das neue Gesetz (*καινὸς νόμος*, nova lex); das christliche Leben besteht danach in der Erfüllung dieses Gesetzes. „Durch den Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus werden nur die vor demselben begangenen Sünden vergeben, nicht die künftigen, in der Voraussetzung, daß nun Christus das Gesetz auch in uns erfülle und wir in ihm" (Möhler, Symbolik, 6. A., S. 231). Nach evangelischer Auffassung ist dagegen das Christentum wesentlich Gnadenoffenbarung, und das christliche Leben ein Leben im Glauben an die Barmherzigkeit Gottes und in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Obgleich man im kirchlichen Protestantismus den ökumenischen Glaubensgrund der altkirchlichen Bekenntnisse mit der katholischen Kirche gemeinsam hat, so ist doch durch den angezeigten prinzipiellen Grund das ganze Wesen des Christentums bei uns anders gestimmt als dort, und darin fühlt die gesamte evangelische Christenheit gleichmäßig.

2) Niedergelegt ist die Gnadenoffenbarung in der Heiligen Schrift: sie ist Quelle und Norm der religiösen Erkenntnis und Erbauungsmittel der einzelnen Gläubigen und der christlichen Gemeinde. Evangelischer Biblicismus ist das Fundament, auf dem der Protestantismus sich aufbaut. Wir haben hier nur die lutherische und die calvinische Form desselben im Auge. Seitdem Luther im Occamismus die Bibel als das alle Vernunft überragende Offenbarungsprinzip erkannt und dieses Prinzip dann auf Grund seiner Heilserfahrung religiös vertieft hatte, hat er nie aufgehört, lediglich Gottes Wort zu treiben. Durch seinen Doktoreid wußte er sich zur Schriftgemäßheit gebunden; seitdem hat er von 1513 an nur biblische Vorlesungen gehalten. Ist er sich auch über die Tragweite seines Schriftprinzips erst seit der Leipziger Disputation 1519 klar geworden, so hat er tatsächlich schon lange vorher nur bibelgemäß lehren und schreiben wollen. Und von 1519 an bis zu seinem letzten Atemzuge ist die Lebensarbeit des Reformators tatsächlich nichts anderes als Dienst am Wort, in Vorlesungen, Predigten, Disputationen und Schriften. „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, sonst niemand, auch kein Engel"; dieses Prinzip hat er befolgt, längst ehe er es aussprach, und die Kirche, die ihm folgte, hat es mit derselben Treue festgehalten. Die Konkordienformel spricht in ihrer Einleitung über das Wort Gottes als Norm des Glaubens und Prüfstein aller Lehrer nur aus, was als gemeinsame Überzeugung in der lutherischen Kirche lebte: Die Heilige Schrift ist nicht sowohl ihr „Formalprinzip", wie eine neuere Formel lautet, sondern vielmehr ihr Erkenntnisgrund und Gnadenmittel. Lebt und webt Luther im Worte Gottes wie ein seliges Gotteskind, das sich der Gnade seines himmlischen Vaters freut im Angesichte des Heilands, so beugt sich Calvin mit dem Gehorsam

des Gottesknechtes vor der Majestät des göttlichen Wortes; ihm ist die Heilige Schrift das Gesetz des heiligen Gottes, dem der einzelne Christ, die Kultusgemeinde und die bürgerliche Gesellschaft in allen Beziehungen unbedingten Gehorsam schuldig ist. Die Aufrichtung der Theokratie in Genf gelang ihm nur, weil er in der Heiligen Schrift dafür das Grundgesetz hatte. Die Heilige Schrift, nichts anderes als sie, will er seit seiner „Bekehrung" sprechen lassen in allen seinen Schriften, nicht bloß in seinen zahlreichen Kommentaren mit ihrer eindringenden, scharfsinnigen und formvollendeten Exegese, und in seiner rastlos geübten Predigt, sondern auch in seinen dogmatischen und katechetischen Arbeiten und kirchenpolitischen Traktaten. So ist denn an beiden Reformatoren das erste und allerwichtigste Merkmal, daß sie Bibelchristen sind und sein wollen, nichts anderes. Ist der Ton auch anders gestimmt im Luthertum und im Calvinismus, dort die Freude über die frohe Botschaft der Gnade, hier die ehrfurchtsvolle Beugung vor dem göttlichen Gesetz: so ist es doch in beiden Fällen das Bibelchristentum, welches man treibt, im ausgesprochenen Gegensatz gegen Tradition und Legendentum, aber auch gegen allen Subjektivismus von Spiritualisten, Antitrinitariern und Skeptikern, wie sie in buntem Wirrwarr als Ultras der Reformation aufgetaucht sind.

Die Heilige Schrift, das konstitutive Prinzip der Kirche und der Theologie, das gilt in Wittenberg wie in Genf, und zwar in beiden Formen der Reformation gilt sie nicht als blos äußerliche Autorität, sondern ihrem heilsmäßigen Inhalte nach, als Wort Gottes; denn von der Heilserfahrung aus, in welcher sich der Schriftinhalt bewertet, kamen die Reformatoren zur Anerkennung der Heil. Schrift als Norm aller Erkenntnis der religiösen Wahrheit. So bildet das Schriftprinzip ein hervorstechendes Merkmal der geistigen Einheit der evangelischen Konfessionskirchen und aller der Sondergemeinschaften, die den inneren Zusammenhang mit ihnen nicht abgebrochen haben.

3) Gemeinsam haben ferner alle evangelischen Christen das Hauptstück der Lehre, das sie aus der Heiligen Schrift herauslesen: das persönliche Heilsprinzip. Während der Katholizismus lehrte, daß die empirische Kirche die stets notwendige Mittlerin und Garantin des Heils sei, brach Luther die dadurch aufgeführte Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen ab: an die Stelle der von der katholischen Kirche gegebenen Versicherung des Heils tritt bei ihm das persönliche Erleben der Heilsgewißheit des Christusgläubigen, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein aus Gnade unter Bedingung des bußfertigen Glaubens. „Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem peccatorum — sibi debitam", lehrt er 1517 in These 36 der Ablaßthesen. Das ist der Kern der evangelischen Rechtfertigungslehre, die von da an, wie schon in den Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16, das Hauptstück seiner Lehre bildet und tausendfach variiert in seinen Schriften, Predigten, Briefen und Gesprächen wiederholt wird. Calvin ist darin sein Schüler; in der Institutio nehmen die Ausführungen über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott samt ihren Voraussetzungen und Folgerungen den breitesten Raum ein; das praktische religiöse Interesse waltet bei ihm so stark vor, daß er bekanntlich die Prädestinationslehre dort

blos als Begründungsmaterial zum Schlusse dieser Beweisführung heranzieht. Der rote Faden seiner Argumentationen ist die Rechtfertigung des Sünders vor Gott: „Vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus . . ., nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis exspectationem praesumit (d. i. auf sich beziehen kann). Institutio III, 2, 16. Die volle Stärke des Protestantismus liegt in seinem Persönlichkeitsprinzip; ihr Typus ist Luther auf dem Reichstage zu Worms, das in Gottes Wort gebundene, im übrigen aber über alle Welt erhabene freie Gewissen. Calvin ist ihm nachgefolgt; sein in Gottes Wort gebundenes Gewissen beugte sich vor keiner Macht der Erde. Die Gefahren, die dieses Prinzip in sich birgt, sind allbekannt; hier brauchen wir sie nicht zu erörtern; es kommt uns hier nur darauf an, den Finger darauf zu legen, daß in Sachen der persönlichen Heilsgewißheit das Luthertum und der Calvinismus in der Hauptsache einig sind, daß sie uns aus Gnaden geschenkt wird und das gläubige Individium frei macht zum Dienst für Gott an den Brüdern. Denn mit dem persönlichen Prinzip der Heilserfahrung muß einhergehen soziales Empfinden und Handeln. Das führt zunächst zum reformatorischen Kirchenprinzip.

4) Mit dem persönlichen Heilsprinzip verbanden die Reformatoren die prinzipielle Auffassung der Kirche als Heilsgemeinde: die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen. Sehr oft wird der Protestantismus dahin mißverstanden, daß er es blos zu einem atomistischen Kirchenbegriff gebracht habe; seine Kirche sei nur die Summe einzelner gläubiger Individuen, von denen sich jedes unmittelbar auf Christum beziehe, und nicht blos der individualistische Rationalismus, sondern auch der „mystische" Schleiermacher hat sich in dem oft zitierten § 24 seines „Christlichen Glaubens" ähnlich ausgesprochen: der Protestatismus mache das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. Allerdings ist dem Protestantismus an der Kirche dies die Hauptsache, daß sich in ihr, im Gegensatz zu aller priesterlichen Vermittlung, die unmittelbare, persönliche Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Heiland vollzieht. Aber dieser persönliche Zusammenschluß des gläubigen Individuums mit Christus ist nach reformatorischer Anschauung nur möglich durch und innerhalb der Gesammtgemeinde der Christusgläubigen. Erstens nur durch die Gesamtgemeinde der Christusgläubigen; sie ist die alleinige geschichtliche Mittlerin für die Bekehrung des Einzelnen; denn das Mittel, durch das diese zustande kommt, das Wort Gottes, sei es als gepredigtes und gelehrtes in Predigt, Unterricht und geistigem Verkehr, sei es als individualisiertes im Sakrament, ist nur innerhalb der Offenbarungsgemeinde vorhanden. Geschichtlich betrachtet ist also die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens das Prius vor dem Einzelnen; auch wir Evangelischen kommen durch die Kirche zu Christus, wenn man dabei den Begriff Kirche nur in unserm Sinne auffaßt. Weiter: nur innerhalb der Gesamtgemeinde

kommt der Einzelne in sein normales Verhältnis zu Christus. Indem der Einzelne in der Funktion des Glaubens sich mit Christus zusammenschließt, wird er dem „Leibe Christi" inkorporiert, er wird Glied an der geistlichen Gemeinde, die an Christus ihr Haupt hat, und durch das Haupt hat er Beziehung zu allen Gliedern des „Leibes", der Gesamtgemeinde, der Christenheit. Jeder Gläubige empfängt so einen sozialen Charakter; ein blos individueller Glaube ohne Zug zur Gemeinschaft müßte in geistlichem Egoismus verkümmern. Mit dem persönlichen Heilsprinzip koexistiert also im evangelischen Christentum die Mitgliedschaft am geistigen Leibe Christi", das Kirchenprinzip.

Ist Christus ihr Haupt, so ist sie schon dadurch als Schöpfung Gottes innerhalb der Menschheit erwiesen. Keiner der Reformatoren hat je daran gedacht, Kirche „machen" zu wollen. Für sie war die Kirche da, die wahre allgemeine, von der sie sich nicht trennen wollten. Sowohl die lutherischen als auch die calvinischen Bekenntnisschriften halten den Lehrzusammenhang mit der alten christlichen Kirche aufrecht, indem sie die ökumenischen Bekenntnisse anerkennen.

Als unter den geschichtlichen Umständen des sechzehnten Jahrhunderts beide Reformationen in der Hitze des dogmatischen Streites auseinander gingen, hat man, wie begreiflich, auf das, was beide trennte, die Augen gerichtet: Lutheraner und Calvinisten sahen sich als Gegner an und betonten gegenseitig die Unterschiede in Lehre, Verfassung und Kultus. Inzwischen sind wir über Jahrhunderte von der Zeit des Streites abgerückt: im Luthertum haben wir nach der Blütezeit der Orthodoxie die auflösenden Phasen des Pietismus, der Aufklärung und des Rationalismus durchlebt, und den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens gewinnen wir, indem wir von der reformierten Kirche die Ordnungen des Gemeindelebens herübernehmen und bei uns fruchtbar werden lassen; sie hat das Charisma der Organisation, das sich in der kirchlichen Armenpflege und in der Ältesten – und Synodalverfassung zeigt. Angeregt durch sie tritt jetzt in lutherischen Ländern auf dem europäischen Festlande zu dem lutherischen Prinzip der konsistorialen Kirchenverfassung die Synodalordnung; in den lutherischen Freikirchen aber, in den nordamerikanischen Freistaaten, ist vollends dem Synodalprinzip ungehindert freie Bahn geschaffen. Die reformierte Kirche hat ihrerseits von der lutherischen den Kirchengesang übernommen und dadurch ihren Kultus vertieft zum Segen der Gemeinde. Was sie ferner unter ihren blutigen Martyrien für die Aufrechterhaltung des protestantischen Bekenntnisses überhaupt geleistet hat, läßt sich geschichtlich überhaupt nicht darstellen: die Hugenotten Frankreichs wurden z. B. als Refugiés in Deutschland feste Stützen des positiven Bekenntnisses in der Zeit des Rationalismus und dadurch zugleich von großem Segen auch für die lutherische Kirche. In der anglo-amerikanischen Welt vollends schufen die reformierten Gemeinschaften eine Sphäre religiöser Freiheit für Jedermann, auch für die Lutheraner, die nun gerade dort den Beweis liefern, daß auch das Luthertum sich als freie Volkskirche entwickeln kann. Blicken wir zurück.

Das Christentum Gnadenoffenbarung und Leben im Glauben und der

Liebe, der Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift Erkenntnisgrund und Norm des Glaubens, die Heilsgewißheit ein persönliches Erlebnis, kulminierend in der Freiheit eines Christenmenschen, die Kirche Heilsgemeinde und Anstalt zur Vermittlung des Heils an ihre einzelnen Glieder — lauter Grundanschauungen, die mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen eine ganze Welt von religiösen, moralischen, rechtlichen und kultischen Gedanken in sich schließen, sie bilden die alle Unterschiede überragende geistige Einheit des Protestantismus. Auf eine rechtliche Einheit verzichtet er; sie liegt nicht im Wesen des Christentums. Es hat daher auch nie eine rechtliche Einheit der gesammten Christenheit gegeben; was die römische Kirche „Einheit" nennt, umfaßt nur einen Teil der Christenheit, ihre kleinere Hälfte, und nur etwa ein Sechstel der Menschheit. Eine rechtliche Einheit der Christenheit kann es auch nicht geben, weil die Rechtsverhältnisse der Völker, mit denen das Kirchenrecht sich in ein Verhältnis setzen muß, überall verschieden sind. Der Protestantismus bringt also gar kein Opfer, wenn er auf Rechtseinheit verzichtet. Um so höher wertet er die geistige Einheit seiner Bekenner.

Literatur-Nachtrag.

Zu § 17: Karl Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Leipzig 1909.

Zu § 30: O. Borngräber, Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit, in ihrer stufenweisen Entwicklung beleuchtet an Schwenkfeld, Thamer, Sebastian Frank von Wörd. Diss. Erlangen 1908.

Zu § 94: J. Calvins Auslegung der H. Schrift in deutscher Übersetzung. Von D. K. Müller (Erlangen). 14 Bände. Neukirchen o. J. (1909). — J. Calvin, Unterricht in der christl. Religion (Institutio). Deutsch von D. K. Müller (Erlangen). Neukirchen o. J. (1909). — P. Wernle, Calvin und Basel bis zum Tod des Myconius 1535—1552. Basel 1909. — G. v. Schultheß-Rechberg, Kardinal Jacopo Sadoleto. — A. Rüegg, Die Beziehungen Calvins zu Heinrich Bullinger und der von ihm geleiteten zürcherischen Kirche. Zürich 1909.

Zu § 124: Melanchthon. Supplementa Melanchthoniana. Werke Ph. Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermißt werden. Hrsg. v. d. Melanchthon-Kommission des Vereins f. Reformationsgeschichte. 1. Abt. Dogmatische Schriften, hrsg. v. O. Clemen. 1. Heft L. 1909.

Regiſter.

Aachen 24
Abendmahl, bei den Täufern 140f.; bei Luther 174ff.; in den älteren luth. Symbolen 356ff.; bei Calvin 399ff.; in den calviniſchen Symbolen 432; in der Konkordienformel 549ff.
Abendmahlsſtreit (1526 – 1528) 176f. 235f.; (1552ff.) 531ff.
Ablaß 14ff. 43
Ablaßſtreit 51ff.
Abrenuntiatio diaboli 353
Abſolution 332. 438
Adiaphora, adiaphoriſtiſcher Streit 505. 509ff.
Ägidius, Joh. 221. 376. 558f. 615
Ärgernis 513
Agrikola, Johann 206. 215 272. 282. 478ff.
Ailli, Peter von 25. 32. 35
Alba 287
Alber, Matthäus 214
Albrecht, Erzbiſchof von Mainz 15; ſeine Instructio pro subcommissariis (1517) 16
– Graf von Mansfeld 285. 483
– Herzog von Preußen 124. 149. 159. 223f. 490ff.
– O. 276
Alciati, Joh. Paul 466
Alexander VI. 10
Alloiosis 247
Altenburg, Kolloquium daſelbſt 485
Althamer 213
Althaus, P. 168
Amandus, Joh. 220f. 223
Amon, Hans 150
Amsdorf, Nicolaus von 203. 265. 509. 514ff.; gute Werke zur Seligkeit ſchädlich 516. 522f.
Amt, geiſtliches 179ff.; Ämter Chriſti 325; Amt und Verfaſſung der Kirche 350ff.; kirchliche Ämter in den calviniſchen Bekenntniſſen 435ff.
Amyrault, Moſes 413
Andreä, Jakob, Kanzler in Tübingen 549. 565ff. 603. 620ff.
– Lorenz (in Schweden) 227
Anfechtungen 165. 336
Anglikaniſche Kirche 406ff.
Anna, Kultus der h. Anna 24
Anthropologie ſ. Sünde. A. der Mennoniten 450f.
Antinomiſtiſche Streitigkeiten 478ff.
Antitrinitarier der Reformationszeit 460ff.
Antwerpen 220; Synode zu A. (1566) 404
Anzeigung vom Zwieſpalt in Mähren 150
Apel, Johann 203
Apokatastasis 314
Apokryphen. A. des A. Teſt. in den luth. Symbolen 307f.; A. in den calviniſchen Bekenntnisſchriften 414
Apologie der Augsburgiſchen Konfeſſion 293ff.
Aportanus 221
Aquila, Kaspar 208. 282
Arbeiter, Hans 151
Arcimboldi 16
Areopagita, Pſeudo-Dionyſius A. 39. 41
Ariſtoteles bei Luther 70
Armenpflege 435. 437
Arminianismus 410ff.; Arminius 411
Articuli reformatorii ordinantiae (in Göttingen 1529) 372f.
Artikel. Die 42 Artikel Eduards VI. 406; die 39 A. der Königin Eliſabeth 406
Aſchberger 151
Aſcherham, Gabriel 151
Askeſe bei Luther 98f.
Athanaſius 2. 5
Attritio 15. 21. 52
Auferſtehung 369
Auferweckung der Toten 369
Aufklärung 4
Augsburg 144. 149. 151. 213; A.er Interim 272; A.er Religionsfriede 273; A.er Konfeſſion 281ff.; Reichstag zu A. (1566) 543; Die A.er Konfeſſion im Konkordienbuche 631f. 624f. – Siehe Cellarius (Keller); Langenmantel; Hut.
Auguſt, Kurfürſt von Sachſen (1553 bis 1586) 544. 546. 548. 566. 568. 609. 624
Auguſtin; Auguſtinismus 3. 5. 20; Erneuerung des Auguſtinismus gegen Ende des Mittelalters 26ff.; Auguſtinismus Luthers 36ff.

Aurifaber, Joh. 303. 595
— Leibarzt in Königsberg 491

Bann, christlicher, bei den Täufern 142; in der luth. Kirche 361. 366; päpstlicher Bann 366
Barge, H. 121 ff.
Basel, Konzil von 9; Denk in B. 144; Hugwald in B. 149; B.er erste Konfession 256; zweite B.er Konfession 256; David Joris in B. 458
Bathory, Christoph Fürst B. 469; Stephan Fürst B. 469
Baur, A. 228. 257
— F. Chr. 2
Bayer, Johann 150
Beckh, Hans 150
Beichte. Beichtunterricht 279; Privatbeichte 332; Beichte in den calvinischen Symbolen 438. — Siehe Generalbeichte.
Beier, Leonhard 207
Bekenntnis usw. vom Landtag zu Torgau (1574) 548
Bekenntnisschriften, lutherische 276 ff.; zwinglische 255 ff.; calvinische 414 ff.
Belbück, Kloster 223
Benrath 460. 497
Berbig 133
Bergen, Kloster. Bergisches Buch 568
Bern 255
Bernhard von Clairvaux 30. 31
Bertheau 531
Beruf bei Luther 98; in den älteren luth. Symbolen 335
Berufung (vocatio), in der Heilszueignung 471; B. der Prediger usw. 437
Beß, Bernh. 363
Betbüchlein Luthers 280
Beyer, Hartmann, Pastor 536
— Kanzler 285
Beyschlag 333
Beza, Theodor 389. 442. 536
Bezold, von 257
Bibel. Luthers Bibelübersetzung 61; Interpretation der B. bei Luther 65 ff.
Bibliander, Prof. in Zürich (gest. 1564) 534
Biblicismus Luthers 41 f.
Bibra 149
Bidembach, Balthasar 566 f.
Biel, Gabriel 11. 12. 25. 32. 35
Bilder, bei Luther 185
Bildersturm in Wittenberg 123
Bilderverehrung 417 f.
Billikanus, Theobald 213
Binder, Mathes 151
Blandrata, Georg 466. 469
Blaurock, Georg 134. 234
Bock, Heinrich 219. 574
Böham, Michel 151
Böhmische Brüder 27; ihre Bekenntnisse (seit 1533) 409 f.
Bolsec 387. 399
Bonaventura 21
Bonifacius VIII. 9
Bonwetsch, G. 273
— N. 263. 475. 476
Book of Common Prayer 407
Bossert 531. 540
Bourgeois, Louis 442
Bradwardina 26 f.
Braidl, Claus 152
Braitmichel, Kaspar 150
Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung 584 ff.; Märkisch-Brandenburgische K.-O. (v. J. 1540) 588 ff.
Brandenburg, Erich 193
Brandhuber, Wolfgang 150
Brandi, K. 274
Braun 34. 35
Braunschweig 187. 219; Corpus doctrinae 615
Bray. Guido de B. 404
Bremen. Bremer Abendmahlstreit 537 f.
Brenz, Joh. 176. 214. 275. 295. 329; im Osianderischen Streite 495. 540—543. 584
Breslau 222
Brief, an die Bürger zu Gollitz 151
Brieger 4. 181. 282
Brießmann, Joh. 124. 223. 490
Brisger, Eberhard 206
Brixen 151
Brödlein, Johann 234
Brück, Gregorius 205. 285. 294. 296. 298
Brüssel 152. 220. 287
Bruns, Joh., Rechnungsbücher 18 f. 24
Buchholzer 588. 589
Buchwald, G. 276. 277
Bünderlin, Jacob 149
Büren, Daniel von 537 f.
— Idelette von, Calvins Ehefrau 384
Bugenhagen, Johann 202. 221. 259. 265. 376. 379. 480. 514 ff.; Bugenhagensche Kirchenordnungen 575
Bullinger 256. 388. 403. 445. 535. 536. 540
Buße 52 ff.; Luthers Lehre darüber 52 ff. 71 ff.; B. in den genuin luth. Symbolen 331 f.; in den calvinischen Symbolen 425 f. — Siehe Contritio; attritio.
Butzer, Martin 215. 255. 256. 261. 263. 264. 266. 271. 384. 592
Burschott, Adrian 582
Burtorf 413

Calvin. Calvinismus 381 ff.; Calvins Entwicklung 381 ff.; C.s Verhältnis zur Augsb. Konfession 293. 384; C.s Vermählung 384: S. Ordonnances ecclésiastiques 385; Catechismus Genevensis 385; Theokratie in Genf 385 f.; Theologische Schriften Calvins 386 f.; Anregungen für die Volkswirtschaft 387;

C.s Verhältnis zu den deutſchen Reformatoren 388ff., zu Zürich und Bern 388; C. über Zwingli 389; C.s Korreſpondenz mit Melanchthon 389; C.s Streit mit Joachim Weſtphal 389; Begründung der Akademie in Genf 389f.; C.s Tod 390; C.s Institutio religionis christianae 390ff.; Die Eigentümlichkeiten des Calvinismus nach der letzten Hauptausgabe der Institutio 394ff.; C.s Stellung zu den ökumeniſchen Symbolen 395f.; ſein Streit mit Caroli 396; Prädeſtinationsdekret 397ff.; Abendmahlslehre 399; Caro Christi 400f.; Lehre von den kirchlichen Ämtern 401; Verbreitung des Calvinismus und die calviniſchen Bekenntnisſchriften 402ff.; Umdichtung von Pſalmen 441; C. gegen Oſiander 496; C. im Abendmahlsſtreite (1552ff.) 531ff. bis 536
Camerarius, Joachim 198. 260. 294
Campanus, Johann 462f.
Capellus, Ludwig 413
Capito 255. 256. 261; Luther an C. (1537) 329
Caroli, Petrus 396
Carolina 212
Caſſianus, Johannes 20
Caſtellio 387. 399
Catechismus Genevensis 402; C. Racoviensis 473
Cellarius ſ. Keller, Martin; ferner 153, Anm. 4
– von Augsburg 153
Celle. Celleſches Artikelbuch (1527) 574
Ceporinus 134
Character indelebilis 11
Chalcedoniſches Dogma 2. 3
Chelmski, Remigius 468
Chemnitz, Martin 543f. 549. 565ff. 602. 603. 619. 620. 623
Chiliasmus 314. 371
Chriſtentum 1
Chriſtian II., König von Dänemark 226
– III., König von Dänemark 259
Chriſtologie, ſ. Chriſtus
Chriſtoph, Herzog von Würtemberg 543. 600
Chriſtus. Luthers Lehre über Chriſti Perſon und Werk 84ff.; Zwinglis Chriſtologie 246ff.; Chriſtologie der luth. Symbole 320ff.; Chriſti Perſon 320ff.; Heilswerk Chriſti 323ff.; Paruſie 369f.; Chriſtologie in den calviniſchen Symbolen 432; Chriſtologie der Mennoniten 459f.; der Socinianer 474; Oboedientia Christi ſ. Oboedientia; Chriſtologie in der Konkordienformel 553ff.
Chyträus, David 567. 606
Claudius von Savoyen, Claudius Allobrox oder Sabaudus 462
Clericus 412
Colloquium Lipsiense (1631) 409
Concomitantia corporis et sanguinis Domini 12
Confessio Helvetica posterior 403; C. gallicana 404; C. belgica 404; C. Scoticana 405; Weſtminſter-Konfeſſion 405; Anglicana 406; C. Sigismundi 408; C. Czengerina 409
Confutatio ſ. Konfutationsbuch
Consensus Dresdensis (1571) 546
– Genevensis 402
– Tigurinus 388. 403
Consummatio mundi 369
Codex ritualis (der Täufer) 152
Cölibat 197
Cölius, Michael 206
Cölle, Rud. 334
Cohrs, F. 276. 277. 279
Confessio Virtembergensis 273; C. Saxonica 273
Concupiscenz bei Luther 34f.
Confessio (v. Torgau 1574) ſ. Bekenntnis
Confutatio pontificia 293f.
Contarini, Kardinal 264
Contritio 15. 52
Cop, Nikolaus 383
Corpora doctrinae bis zum Konkordienbuche (1580) 613ff.; Corpus doctrinae Misnicum oder Philippicum 544f. u. 614; Hamburger Bekenntnisbuch (v. J. 1560) 614; Braunſchweiger Corpus doctrinae (v. J. 1563) 615; Pommerſches Corpus doctrinae (v. J. 1564) 615f.; Corpus doctrinae Prutenicum (v. J. 1567) 601f.; Corpus doctrinae der Stadt Göttingen (v. J. 1568) 616; Corpus doctrinae christianae des Herzogs Johann Wilhelm von Sachſen (v. J. 1570) 616f.; Kurbrandenburgiſches Corpus doctrinae (v. J. 1572) 617f.; Corpus doctrinae Wilhelminum (für Lüneburg, v. J. 1576) 618f.; Corpus doctrinae Julium (für Wolfenbüttel, v. J. 1576) 620; Das Konkordienbuch (v. J. 1580) 620ff.
Corpus Catholicorum, C. Evangelicorum 274
– Schwenckfeldianorum 157
Corvinus, Antonius († 1553) 193. 217. 218. 260. 264. 265; C. an Melanchthon 506f.; Kirchenordnung 590ff.
Cracau, Geheimrat 548
Cranmer, Erzbiſchof von Canterbury 406
Crell, Johann 472
– Paul 487
Cruciger, Kaspar 376; C. Cr. jun. 544. 549
Cruſe, Cruſius ſ. Kruſe
Curäus, Joachim 547
Czechowicz, Martin 468

Dachser, Jacob 149
Danzig 223
David Joris; Davidjorismus 457ff.
Davidis, Franz 468
Dax, Leonhard 152
Debreczin. Konvent zu D. (1567) 409; Bekenntnis der Synode zu D. (1567) 409
Declaratio Thoruniensis 409
Denifle 33. 34. 44
Denk, Joh. 143ff.; seine Schriften 145. 461
Descensus Christi ad inferos 557ff.
Deva 469
Didymus s. Zwilling 207
Dieſtelmann 268
Dietrich, Veit 210. 303
Dilthey 228. 257. 381
Dinge, letzte 368ff.
Disciplin 437
Döllinger 333
Dogma 1. 2
Dogmengeſchichte des Proteſtantismus 4; Otto Ritſchls Auffaſſung 5; Überſicht über die Dogmengeſchichte der Reformationszeit 5
Doktoreid. Wittenberger D. 375
Dolzigk, Johann von 206
Donner, Hans 151
Dorner, J. A. 541f.
Dortrecht. D.er Synode u. D.er Beſchlüſſe 410ff.
Doumergue, E. 381
Drechsler, Thomas 128
Drews, Paul 179. 181. 260. 479ff.
Dürer, Albrecht 211
Duns Scotus s. Scotus

Eber 544
Eberlin von Günzburg 214
Ebionitismus 2
Ecclesia s. Kirche
Eck, Profeſſor 58. 136. 283. 286. 292
– Leonhard von 294
Eckart, Meiſter 156
Eckel, Fabian 158
Eduard VI., König von England 406
Edzard, Graf von Oſtfriesland 221
Egranus, Johann Sylvius 206
Ehe 18. 99; lutheriſche Eheordnung 196ff. – Siehe Miſchehen.
Ehrenpreis, Andreas 151. 152
Eibenſchütz in Mähren 149
Eichhorn 293. 326
Einheit, geiſtige, des Proteſtantismus 626ff.
Eiſenach 131; Synode daſelbſt 483
Eitzen, Paul von 535
Eliſabeth, Königin von England 406
– Herzogin von Braunſchweig-Lüneburg 260. 494; Kirchenordnung 590ff.
Ellinger 501
Elſter, L., betreffend L.s Gedanken über Volkswirtſchaft 387
Elſterberg 129
Eltersdorf bei Nürnberg 149
Emden. Beſchlüſſe der Synode zu E. (1570) 612
Engel. Lehre von den Engeln in den luth. Symbolen 311ff.
Enno, Graf von Oſtfriesland 221
Entdeckungen, geographiſche 32
Entfelder, Chriſtian 149
Eobanus Heſſus 216
Episcopius, Simon 411. 412
Erasmus 81f.
Eraſt, Thomas 539
Erbſünde bei Auguſtin und Luther 39. 52. 71; bei Zwingli 245; in den luth. Symbolen 315ff.; in den reformierten Symbolen 420ff.
Erfordter, Antoni 151
Erfurt 24
Erich I., Herzog von Braunſchweig-Lüneburg 578
– II., Herzog von Braunſchweig-Lüneburg 272
Erlauthaler Bekenntnis (v. 1562) 409
Ernſt der Bekenner, Herzog von Braunſchweig-Lüneburg 219. 285. 574. 575f. (Predigtanweiſung)
Eſchatologie. Siehe Dinge, letzte
Eſſen, Joh. von 220
Euchariſtie 12. Siehe Abendmahl
Eugen IV. 12. 14
Exaltatio 322
Exinanitio 322
Examen Ordinandorum 596
Exegesis perspicua 547
Exkommunikation 106. 438
Exorcismus 353

Falkenſtein, Epiſteln der gefangenen Brüder v. F. 151
Farel, Wilhelm 383f.
Faßer, Jörg 151
Fegefeuer 14. 371
Felbinger, Claus 151
Feldkirchen. Bartholomäus Bernhardi von F. 204
Ferdinand I., Kaiſer 274
Feſt, Ludwig 150
Feſte 186. Siehe Zeiten
Festum corporis Domini 12
Ficker, Joh. 34. 35. 293. 559
Fides s. Glaube; F. implicita 76
Fides specialis 333; F. justificans 333; Sola fide-Prinzip 333. Vgl. Glaube
Firmung 11
Fiſcher, E. F. 520
Flacius, Matth., Illyricus. Verbalinſpiration 307; F. gegen Oſiander 495; de veris et falsis adiaphoris 509f. 514. 522f.; Charakteriſtik von F. 525
Fleiſch. Auferſtehung des F. 369

Florenz, Konzil 10
Formula consensus Helvetici 413
Franck, Sebastian 134. 154ff.; s. Schriften 155. 461f.
Frank, R. 327
Frankenhausen 131
Franken 209
Frankfurt a. M. 124. 215
Franz I., König von Frankreich 237
– Herzog von Braunschweig-Lüneburg 285
– von Waldeck, Bischof von Münster 266
Freiheit, christliche. Luthers Lehre darüber 90ff. 100ff.
Fricke, Fr. 276
Friedberger, d. i. Hubmaier 135
Friedrich I., König von Dänemark 226
– III., Kurfürst v. d. Pfalz 403. 538ff.
– IV., Kurfürst v. d. Pfalz (1583–1610) 540
– der Weise, Kurfürst von Sachsen 206
– II., Herzog von Liegnitz 158. 159. 222
Fritze 221
Fürchter, Kunz 150
Funck 495
Fußwaschung, Ritus bei den Mennoniten 456

Gabrieler 151
Galgenreue (attritio) 52
Gansfort. Wessel G. 28. 29f.
Gebete, der Wiedertäufer 151
Gehorsam, neuer 334ff. Vgl. Oboedientia
Geist. Vermittlung des göttl. Geistes durch das Wort Gottes 163ff.
Gelübde 68f.
Gemeinde, Sendschreiben der G. (täuferisch) 151
Gemeindeordnungen (der Täufer) 151
Generalbeichte 438
Generanus 302
Genf 383ff.
Gentile, Johann Valentin 466
Georg Blaurock 134
– Herzog von Braunschweig-Lüneburg, Erzbischof von Bremen 537
– Markgraf von Brandenburg-Ansbach 212. 284. 285
Gerardi, Lubbert 447
Gericht. Weltgericht 369
Geschichte der Theologie 5
Gewissen. Gewissensfreiheit 50. 59
Geyerspähler, Niclas 151
Glaidt, Oswaldt 149
Glaube. Luthers Lehre vom G. 75ff.; G. in den genuin luth. Symbolen 330ff.
Glock, Paul 151
Gnadenmittel, der Kirche eingestiftet 348ff. 428ff.
Gnosticismus 2
Goch 25
Goniatzki, Peter 468
Görlitz, Martin 278
Göttingen 187; Göttinger Reverse (aus den Jahren 1540 u. 1541) 377f.; G.er Kirchenordnung 616
Goslar 220. 265
Gott. Gotteslehre in den luth. Symbolen 309ff.; Gotteslehre Zwinglis 242ff.; Gotteslehre in den calvinischen Bekenntnisschriften 416ff.; Gotteslehre der Mennoniten 448
Goudimel, Claude 442
Gräbke 178
Grebel, Konrad 134
Gregor VII. 3. 10
– von Rimini 30. 36. 38
Greifswald 223
Gribaldo, Matteo 465
Grießbacher, Wilhelm 150
Grießinger, Offrus, von Brixen 151
Gropper 264
Grotius, Hugo 411. 412
Grubenhagen 220
Gruber, Lamprecht 150
Grünberg, P. 559
Grützmacher, R. H. 121ff.
Grynäus 256
Günzburg, Eberlin von 214
Güttel, Kaspar 206. 482

Hackenschmidt 531
Hätzer, Ludwig 148. 153. 451
Hagenbach 4
Haina 149
Hall, Schwäbisch-H. 150; Kirchenordnung 592
Halle 265; H.sche Kirchenordnung (v. 1541) 590
Haller, Berchthold 255
Hamburg 221; Hamburger Bekenntnisbuch (v. J. 1560) 614f.
Handlungen, heilige im reformierten Gottesdienste 440
Hannover, Kirchenordnung 578ff.
Hardenberg, Domprediger in Bremen 267. 537f.
Harnack, Ad. 4. 33. 162. 326. 461. 475. 476
– Th. 279
Hartung, H. 279
Hase, C. A. (von) 154
Hauck, Jörg 150
Haug, Georg 149
Hauser, Joseph 151
Hausmann, Nikolaus 206
Haussleiter, Joh. 264. 268. 379
Hechingen. Hechinger Latein 542
Hegemon 490
Hegler, A. 154
Heidegger, Heinrich 413
Heidelberger Katechismus 408
Heiligenverehrung 290. 417
Heiligung s. Werke, gute
Heilsgemeinde 426

Heilsgewißheit, bei Luther 93f.
Heilszueignung, in den luth. Bekenntnissen 326ff.; in den calvinischen Bekenntnissen 421ff.; bei den Mennoniten 451f.
Hein, Karl 531
Heinrich, König von England 115
– Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 265
Heizemann, Conrad 152
Helding, Bischof von Mainz 272
Helvetica prior confessio 256
Helvetische Konsensus-Formel 410ff.
Hering 34
Hermann von Wied, Erzbischof von Köln 266. 592ff.
Hermelink, H. 34ff. 181
Herrmann, W. 33
Heß, Johann 222
Hessen. Siehe Philipp, Landgraf von H. Hessische Kirchenordnung (v. J. 1574) 608; Die Söhne Philipps: Wilhelm, Ludwig, Philipp und Georg 608
Heßhusen, Tilemann (Heshusius) 379. 523. 525. 538ff. 548
Hinrichtungen von Wiedertäufern 134
Hölle 14
Höllenstrafen 313. 371
Hoffmann, G. (Breslau) 76
Hofmann (Erlangen) 5
– Melchior 150
Hohenlohesche Kirchenordnung (v. J. 1578) 609
Holl, K. 326
Honius 251, Anm. 2
Hubmaier, Balthasar 132ff. 172. 234
Hügel (Hugelius) 523f.
Hügline, Elsbeth, Hubmaiers Ehefrau 136
Hugo von St. Viktor 10
Hugwald, Ulrich 149
Humanismus 32
Hunzinger 37. 40
Hus 27. 29
Hut, Hans 142. 149
Huter (Hueter), Jakob 149. 150
Hyperius, Andreas 217

Idealgemeinden, bei Luther 181f.
Ihmels, L. 162
Independenten 405
Ingolstadt 149; siehe Eck, Hubmaier
Innocenz III. 9
– VIII. 17
Inspiration 307; Verbal-Inspiration bei Flacius 307
Instructio pro subcommissariis (1517) 16
Intercessio 323
Interim, Augsburger 272; Regensburger 265; Leipziger 273. 505–508. Das Bekenntnis der drei Städte Lübeck, Hamburg u. Lüneburg gegen das Interim (v. J. 1548, Text bei Staphorst) 615
Interimistischer oder adiaphoristischer Streit 505ff.
Isinder 490
Issleib 505

Jago, St. Jago di Compostella 24
Jagow, Matthias von, Bischof 589
Jena 124
Jeversche Kirchenordnung (v. J. 1562) 600
Joachim II., Kurfürst von Brandenburg 260. 483. 588. 589
Johann, Kurfürst von Sachsen 188. 205. 281. 285
– Albrecht, Herzog von Mecklenburg 595
– Friedrich, Kurfürst von Sachsen 285. 296. 376. 483
– – der Mittlere, Herzog von Sachsen 516
– Georg, Kurfürst von Brandenburg 617
– Wilhelm, Herzog von Sachsen 616f.
Johannes XXII. Papst 17
– Damascenus 3
– Duns Scotus s. Scotus
Jonas, Justus 122. 202. 282. 295. 376. 379. 590
Joris, David 457ff.
Jud, Leo 234
Judenburg 149
Juder, Matth., Syntagma 62
Julius III., Papst 273
– Herzog von Braunschweig 565. 566; Kirchenordnung des Herzogs J. (v. J. 1569) 603f. 620
Justificatio s. Rechtfertigung
Justitia aliena 41; J. originalis 314f.

Kähler, Martin 626
Käls, Hieronymus 151
Kaftan, Th. 626
Kaiser, Leonhard 150
Kalenbergische Kirchenordnung (v. J. 1542) 590ff.
Kalvin s. Calvin
Kanon s. Schriftprinzip. Luthers freie Äußerungen über den K. 61f.
Kappel, Schlacht bei K. 238
Karl V. 59. 134 (Mandat 1529). 163. 188. (Carolina) 212. 266f.; Augsburger Interim 272. 274. 282. 285. 505ff.
Karlowitz 504
Karlstadt. Schriftprinzip 57; s. Lehrsystem 121ff.
Katholizismus, griechischer 3. Der römische K. am Ende des Mittelalters, v. 13. bis z. 16. Jahrh. 6ff.
Katechismen Luthers 276ff.; Heidelberger K. 408; Rakauer K. 473. – Siehe Catechismus.
Kattenbusch 84. 309
Kaufmessen 13
Kaulbach 504
Kautz, Jakob 149

Kawerau, G. 279. 280. 478 ff. 501 ff. 514 ff. 520 ff. 531. 571
Kayser, K. 193
Kelchentziehung 12
Keller, L. 121 ff. 147. 162
– Martin 130 f. s. Cellarius
Kempe 221
Ketzer. Luther über die Behandlung der K. 77
Kindertaufe 171. 355 f.
Kirche, die bischöflich organisierte 2; die K. des vierten u. fünften Jahrh. 3; Luthers Lehre über die K. 102 ff.; unsichtbare u. sichtbare K. 106 f.; K. als Gnadenmittelanstalt 179 ff.; Kirche u. Staat bei Luther 193 ff.; K. bei Zwingli 248 f. 252 f.; Lehrsystem der lutherischen Kirche nach ihren genuinen Bekenntnisschriften 304 ff.; die christliche K. in den älteren luth. Bekenntnisschriften 338 ff.; Wesen der K. 338 ff.; Erscheinungsform der K. 341 ff.; Eigenschaften der K. 345 ff.; Gnadenmittel der K. 348 ff.; Amt u. Verfassung der K. 360 ff.; Verhältnis der K. zum Staat 365 ff.; Kirchenregiment 362; Vollendung der K. 368 ff.; K. in den calvinischen Symbolen 426 ff.; Einheit u. Heiligkeit der K. ebendaselbst 428; Heilsmittel der K. 429 ff.; die Ausbildung d. Ecclesia visibilis 435 ff.; die kirchlichen Ämter 435 ff.; kirchliche Ordnungen in den calvinischen Symbolen 439 ff.; Verhältnis der K. zur bürgerlichen Gesellschaft ebendaselbst 442 ff.; K. bei den Socinianern 475
Kirchenanstalt des Mittelalters als Vorbereitung der Reformation 25
Kirchenbegriff, der römische 7 ff. Vgl. Kirche
Kirchengesang in der reformierten Kirche 441 f.
Kirchenlehre 1; lutherische K. 275 ff. 304 ff.
Kirchenordnungen. Lutherische K. 572 ff.; reformierte K. 611 ff.; K.-O. der Niederländer in London (v. J. 1550) 611
Kirchenvisitationen, in Kursachsen 189; in Preußen 192
Kirn 501
Klampferer, Marx u. Bernhard 151
Klebitz, Wilhelm 538
Knipperdolling 124
Knipstro 223
Knöpken, Andreas 226
Knoke, K. 276
Knox, John 388
Koch, F. 489
Koffer, Eustach 152
Köhler, W. 39. 41. 540
Königsberg 223 ff.
Köln 24; Kölner Reformation (v. J. 1543) 592 ff.
Körner, Christoph 567
Köstlin, J. 170. 187. 390 ff. 394
Kolb, Franz 255
Kolde, Th. 121 ff. 143. 281 ff. 284. 286. 296 ff.
Koldewey 605
Konfession, Augsburgische 13. 281; Originalhandschriften der Augsb. Konf. 286 f.; Texte der Augsb. Konf. 287 ff.; vorhandene Handschriften der Augsb. Konf. 288 f.; Kritische Ausgabe des Textes der Augsb. K. 289; Confessio Augustana Variata 290 f.
Konfutationsbuch (Jena 1559) 523
Konkordie, Wittenberger 261 ff.; schwäbische K. 566; schwäbisch-sächsische K. 566
Konkordienformel. Artikel 5 gegen Antinomismus 487 f.; Art. 6 de tertio usu legis 488 f.; Art. 3 (gegen Osiander u. Stancaro) de justitia fidei coram Deo; Art. 10 über Adiaphora 511 ff.; Art. 4 de bonis operibus 518 f.; Art. 1 über die Erbsünde 525 ff.; Art. 2 de libero arbitrio 527 ff.; Entscheidung der K.-F. in den kryptocalvinischen Streitigkeiten a) (Art. 7) in betreff des Abendmahls 549 ff.; b) (Art. 8) in betreff der Christologie 553 ff.; Anhang (Art. 9): De descensu Christi ad inferos 557 ff.; c) (Art. 11) in betreff der Prädestinationslehre 559 ff. – Entstehung der K.-F. 564 ff.; Inhalt und Bedeutung der K.-F. 569 ff.
Konstanz, Konzil von 9
Konzil. K. von Florenz 10; Luther über Konzilien 111
Konziliarismus, am Ende des Mittelalters 9
Kopernikus 490
Kräl, Hänsel 151
Kraft, Adam 217
Kranach, Lukas 204
Krautwald, Valentin 158
Kreatianismus 52
Kreuz 335
Kropf, Daniel 150
Krummacher 394
Kruse, Gottschalk 218. 219. 574
Kruske 531
Kryptocalvinische Lehrstreitigkeiten 531 ff.
Kügelgen, C. von 228. 541
Kultus 186
Kunze, Joh. 326. 327. 531
Kursachsen. Abendmahlsstreit in K. 544 ff.

Lachenmann 460
Laienkelch 175
Lampe, Ad. 442
Landeskirchentum, Anfänge desselben im Mittelalter 26; L. im Reformationszeitalter 188 ff.
Lang, A. 381. 382
– Johann 208
Langen, Herbert von 267

Langenmantel, Hans 148
Lanzenſtiel, Leonhard 151
Laski, Joh. (v. Lasco) 532ff. 536; Kirchenordnung der Niederländer in London (v. J. 1550) 611
Laterankonzil, fünftes, zu Rom 9
Lauterbach 35
Lauterwald, Matthias 376. 378. 493
Lehrordnungen in den Kirchenordnungen 572ff.
Lehrſtreitigkeiten innerhalb des Luthertums 477ff.
Lehrverpflichtung; ihre Anfänge in der luth. Kirche 372ff.; Winckels Verpflichtungsformel (v. J. 1529) 372f.; die Wittenberger Verpflichtungsformel (v. J. 1533) 374ff.; L. der Pommerſchen Kirchenordnung (v. J. 1535) 376f.; Göttinger Reverſe (aus den Jahren 1540 u. 1541) 377f.; Oſianders Bekämpfung der L. 378ff.; Melanchthons Verteidigung der L. 379f.
Leiblichkeit. Wirkung der Sakramente auf die L. des Empfängers 551f.
Leipzig. L.er Interim 273; Colloquium Lipsiense 409
Lenz, M. 193. 271
Leo X. 9
Letzte Dinge 368ff.
Lezius 489
Lichtenberg 567
Liebich, Jörg 151
Lieder, der Täufer 152; Luthers 186f.
Liegnitz 158
Liliencron, von 152
Limborch 412
Lindanus 287
Link, Venceslaus 113. 209
Lippeſche Kirchenordnung (v. J. 1538) 581ff.; K.-O. (v. J. 1571) 605
Lismanino, Franz 467
Lobſtein, P. 381
Lobwaſſer, Ambroſius 442
Lochmaier, Leonhard 151
Loci. Melanchthons L. ſ. Melanchthon
Lodenſtein 442
Löner, Kaspar 213
Löſcher 547. 560
Lohmüller, Johann 226
Lonicer 279
Loofs 4. 38. 56. 263. 293. 326. 327. 571
Loſer, Hans 205
Loſerth, J. 132ff. 150
Lubienicki, Stanislaus 472
Ludwig VI., Kurfürſt v. d. Pfalz (1576 bis 1583) 540
Lübeck, Bekenntnis geg. d. Interim (1548) 615
Lüdemann, H. 132
Lüneburg 280; Kirchenordnung der Stadt L. (v. J. 1575) 609; Bekenntnis gegen das Interim (1548) 615
Luther. Seine 95 Theſen 16; Chriſtusbild 23; St. Anna 24; Occamiſt 32; Verhältnis zu Ailli 32; antirömiſche Grundgedanken 33ff.; die theologiſchen Anfänge Luthers 34ff.; Concupiscenz bei L. 34f.; L.s Occamismus 35f.; L.s Auguſtinismus 36ff.; L.s „Neoplatonismus“ (?) 37; L.s Kloſtererlebnis 38. 55; Erbſünde 39. 52; L.s Myſtik 39f.; L.s Biblicismus 41f.; Heilsgewißheit in der Vorleſung über den Hebräerbrief 42; L.s kirchengeſchichtliche Stellung 44ff.; das Konſervative an L. 44ff.; L.s Lieder 45f.; L. Glaubensbekenntnis (v. J. 1528) 47f.; das Progreſſive an L. 50ff.; L.s Perſönlichkeitsprinzip 50; L.s Ablaßſtreit 51ff.; L.s Schriftprinzip 56ff.; L.s Erklärung in Worms 59; L. über Gewiſſensfreiheit 50. 59f.; L.s Bibelüberſetzung 61f.; L.s Äußerungen über den Kanon 61ff. 320; L.s Lehre v. Alten u. Neuen Teſtamente 63ff.; Interpretation der Bibel 65ff.; De votis monasticis 68; L. über die Vernunft 69f.; L.s Lehre v. d. Buße 71ff.; L.s Lehre v. Glauben 75ff.; L. über Behandlung der Ketzer 77; L.s Lehre v. d. Rechtfertigung 78ff.; L. über Prädeſtination 81f.; über Unfreiheit des menſchlichen Willens 81f.; De servo arbitrio 83f.; L.s Lehre v. Chriſti Perſon u. Werk 84ff.; L.s Lehre v. d. chriſtl. Freiheit und v. d. Heilsgewißheit 90ff.; L. über gute Werke 95ff.; L.s Lehre v. d. Kirche 102ff.; L. über das Papſttum 109f; L. über Konzilien 111f.; Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes 112f.; das Verhältnis d. antirömiſchen Grundgedanken L.s unter einander 113ff.; L.s Urteil über Melanchthons Loci 117; die antiſpiritualiſtiſchen Grundgedanken L.s 162ff.; Verhältnis des Geiſtes zum Worte Gottes 163ff.; das Wort Gottes als Gnadenmittel 166ff.; Wort und Zeichen 168; Taufe 169ff.; Abendmahl 174ff.; Sakramentsſtreit 176; Predigtamt 179; kirchliche Ordnungen 179; Kirche als Gnadenmittelanſtalt 179; Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit 193; Sendſchreiben von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren 172; Ubiquitätslehre 177; Kirchenverfaſſung 181; Bildung von Idealgemeinden 181; über kirchliche Ordnungen 183; L. über Kunſt 185; L.s Lieder 186; Unterricht der Viſitatoren 189ff. 192; L.s Heirat 198; Verbreitung der Lehre L.s 207ff.; Märtyrerlied (1523) 220; Marburger Religionsgeſpräch 236f.; Fixierung der luth. Grundgedanken in den genuin

lutherischen Bekenntnisschriften 258ff.; Kommentar zum Galaterbriefe 260; Disputationen 260; L. über die Wittenberger Konkordie 261f.; von Konziliis u. Kirchen 263; L. über das Religionsgespräch zu Regensburg 264; L. weiht Amsdorf zum Bischof 265; „Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl" (1544) 267; „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545) 268; L. über die Doppelehe Philipps von Hessen 271; Katechismen L.s 276ff.; Schwabacher Artikel 281; L. auf der Koburg 282ff.; L. über die Augsb. Konfession 283. 286; Schmalkaldische Artikel 296ff.; L.s Lehre vom Teufel 312–314; L. an Capito (1537) 329; L. im antinomistischen Streite 480ff.; L. über Melanchthon 502; L. über den Descensus Christi ad inferos 557; L. an Buchholzer über die Märkisch-Brandenburgische Kirchenordnung 589
Lutherische Kirche 625
Luthertum. Fortschritte u. Hemmungen des L. in Deutschland von 1529 bis 1555 258ff.

Magdeburg 187; M.ische Visitationsartikel (v. J. 1562) 600f.
Mair, Wolf 151
Major, Georg 379; majoristischer Streit 514ff.; M. im Abendmahlsstreite 544ff.
Malsperger 558
Mandat, kaiserliches, v. 23. Septbr. 1529 gegen die Wiedertäufer 134
Mandel, H. 326
Mändl, Hans 152
Manducatio indignorum 179. 551
Mansfeld 514
Mantel, Joh. 215
Mantua 296
Manz, Felix 134. 234
Marbach, Johann 560
Marbeck, Pilgram 149
Marburg 188. 236f
Maria, die Mutter Jesu 321
Marot 441
Marsilius (Marsiglio) von Padua 9
Marx und Bernhard Klampferer 151
Matthäi, Johann 219. 574
Maulbronn. Religionsgespräch zu M. (1564) 542; Maulbronner Formel (1576) 567
Maximilian II., Kaiser 543
Mecklenburg. M.ische Kirchenordnung (v. J. 1552) 595ff.; Johann Albrecht v. M. 595
Melanchthon, Nominalist 32. 35; Loci communes rerum theologicarum 117ff. 122; Unterricht der Visitatoren 189; über Luthers Heirat 198. 201f.; Verfasser der Wittenberger Konkordie 261f.; M.s Standhaftigkeit in Regensburg (1541) 264; M. in Köln 266; M. u. Hardenberg 267; M. in Augsburg (1520) 282ff.; M.s Behandlung der Augsb. Konfession 288; zweite u. dritte Ausgabe der Loci 291; Confessio Augustana Variata 290f.; M.s Synergismus 291; Tractatus de potestate et primatu papae 296. 300ff.; M.s Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel 297; M. über die Prädestinationslehre (1531) 329; M.s Lehre vom Verhältnis der Kirche zum Staate (1559) 367f.; M.s Verteidigung der Bekenntnisverpflichtung 379; M. im antinomistischen Streite 480ff.; Melanchthonianismus 501ff.; M. an Karlowitz 504; Corvinus an M. 506f.; M. im majoristischen Streite 517f.; M.s Lehre v. d. Bekehrung 520ff.; M. gegen Brenz 542; Corpus doctrinae Philippicum 545. 592; M.s Verhältnis zur mecklenburgischen Kirchenordnung 595; M.s Examen Ordinandorum 596; M. über seine Loci 599
Melanchthonismus 501ff.
Menius, Justus 208. 516f.
Mennoniten 446ff.; geschichtliche Entwicklung der Mennonitengemeinden 447f.; Gotteslehre 448f.; Christologie 449f.; Anthropologie 450f.; Sünde u. Heilsordnung 451f.; Kirche, Ämter u. Kirchenzucht 453f.; Sakramente u. Fußwaschung 454ff.; Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit 456f.
Messe 12f.
Meurer, Michael 207. 223
Michelangelo 23f.
Mischehen 199
Möhler 330
Mikron 533
Möller, Heinrich 549
Mörlin, Joachim 489. 490. 494f. 502
Moiban 222
Montanismus 2
More, Georgius 123
Moritz, Kurfürst von Sachsen 272. 273. 505ff.
Moskorzowski (Moscorovius), Hieronymus 472
Mühlhusana Confessio 256
Müller, E. F. Karl (Erlangen) 253. 326. 410. 416
– Karl (Tübingen) 121. 363
– Kaspar 206
Münster 266. 268ff.
Münzer, Thomas 131ff.
Musculus, Andreas 486–567
Mykonius, Friedrich 207
– Oswald 256

Mystik, ihr Charakter 30; Pflege subjektiver Frömmigkeit 30f. Mystik, bei Luther 39f.; Hunzingers Formel von der akuten Mystifizierung der Theologie Luthers 40

Nassau-Saarbrückensche Kirchenordnung u. Agenda (v. J. 1576) 609
Naumburg a. d. Saale, Bistum 265
Naunin, Otto 535
Neander, August 2. 4
– Joachim 442
– Michael 483. 484
Neoplatonismus 37
Neuburg. Wolfgang, Pfalzgraf v. N. 543. Pfalz-Neuburger Kirchenordnung (1543)
Neuburger, Erhard 157
Neumarkt 469
Nicänisches Dogma 3
Nicolsburg 135
Nitzsch, K. J. 333
Nösgen 326
Nominalismus, Nominalisten, ihr antispekulativer Positivismus 31. 35
Nossiophagus, Joachim 595
Notae ecclesiae 340
Nürnberg 17. 143ff. 209ff. 235. 284. 285. 289; Brandenburg-Nürnbergische Kirchen-Ordnung 584ff.

Oberrecher, Hans 151
Oboedientia Christi passiva 323; activa et passiva 499f.
Obrigkeit vgl. Staat u. Kirche
Obsopöus, Vincentius 279
Occam, Occamismus 9. 35f.; Occamismus Luthers 35f. 178
Ochino, Bernardino 463f.
Oeder 473
Ökolampadius 137. 176. 235. 255
Österreich unter der Enns. Kirchenordnung (v. J. 1571) 606
Oldenbarneveld, Joh. v. 411
Oldenburg. Johann u. Anton Grafen von O. 607; Kirchenordnung (v. J. 1573) 607
Olevianus, Kaspar 539
Onus ecclesiae 19
Oranien. Moritz von O. 411
Ordination 362. 363
Ordnungen, kirchliche 439ff.
Ordo salutis 337
Ordonnances ecclésiastiques de l' église de Genève 611
Orte, heilige 440
Osiander, Andreas 96. 144. 209. 378f.; Osianderischer Streit 489ff. 584ff.
– Lukas 566f.
Osterodt, Christoph 472
Ostfriesland 221
Otho (Otto), Anton 483. 485f.
Otto Heinrich, Pfalzgraf von Pfalz-Neuburg 592
– Anton s. Otho
– R. 33. 166

Pacimontanus, d. i. Friedberger, Hubmaier 135
Panormitanus 111
Papsttum. Luthers Äußerungen darüber 109f.
Parsimonius 558
Parusie Christi 369f.
Paschasius Radbertus 12
Passauer Vertrag 273
Paul III., Papst 272. 296
Pauli, Georg 468
Pecel s. Pezel
Pelagianismus 3
Petri, Lorenz 227
– Olaus 227
Petrus Lombardus 10. 11. 13. 52
Peucer, Kaspar 544. 547. 548
Pezel 487. 544. 545. 547. 549
Pfalz. Pfälzer Kirchenstreit (1559ff.) 538ff.; Pfalz-Neuburger Kirchenordnung (1543) 592; Pfalz-Neuburger K.-O. (v. J. 1554) 598; Pfalz-Zweibrückensche K.-O. (v. J. 1557) 599; Pfälzische K.-O. des Kurfürsten Friedrich (v. J. 1563) 611f.
Pfeffinger, Joh. 521
Pflug, Julius von 272
Pflugmacher, Veit 377
Philipp, Herzog von Braunschweig-Lüneburg in Grubenhagen 220
– von Hessen 188. 200. 216f. 236f. 271 (Doppelehe). 284
– II., König von Spanien 287
Pietismus 4
Pirstinger, Berthold, Bischof von Chiemsee, Onus ecclesiae 19
Pisa, Konzil von 9
Piscator, Joh. 413
Pistorius, Friedrich 210
Placaeus, Jos. (de la Place) 413
Planck, J. 513. 564
Poach, Andreas 483f.
Pönitenz, römisches Sakrament 13; s. Buße
Polanus, Valerandus, reformierter Prediger in Frankfurt a. M. (c. 1550) 534
Polen 467ff. 495
Polentz, Georg von 192. 224. 363
Poliander, Joh. 16; P. über S. Franck 157. 225
Polygamie 199; (verteidigt von Rothmann) 270
Pommern 223; Lehrverpflichtung in der Pommerschen Kirchenordnung (v. J. 1535) 376f.; K.-O. (v. J. 1563) 601; Pommersche Agenda (v. 1569) 601; P.sche Synodalstatuten (v. J. 1574) 608; P.sches Corpus doctrinae (v. 1574) 615

Potestas jurisdictionis und potestas ordinis 10
Prädestination. Luther über P. 81 f.; Melanchthon über die P.slehre (1531) 329; Calvins P.slehre 397 ff.; P. in den reformierten Symbolen 418 ff.; P.slehre der Konkordienformel 559 ff.
Pral, Paul 151
Predigtanweisung des Herzogs Ernst von Braunschweig-Lüneburg 575 f.
Predigten (der Wiedertäufer, 1527) 151
Preubler, Andre 151
Preußen. Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae (v. J. 1567) 601 ff.; K.-O. (v. J. 1568) 602. — S. Albrecht, Herzog v. Pr., Polentz, Queiß, Amandus, Brießmann, Speratus, Mörlin, Chemnitz u. a. m.
Pribitz in Mähren 152
Priestertum, allgemeines 107 f.
Priesterweihe 18
Privatabsolution 332
Privatbeichte 332
Propheten, Zwickauer 128
Przypkowski, Samuel 472
Psalmen und deren Umdichtungen in der reformierten Kirche 441 f.

Quedlinburg. Konvent zu Qu. (1582 u. 1583) 623
Queiß 192. 224

Racks, Jörg 152
Rapagelan 490
Rationalismus 4
Rechnungsbücher des Joh. Bruns 18 f.
Rechtfertigung bei Luther 78 ff.; in den luth. Bekenntnisschriften 326 ff.; in den calvinischen Bekenntnisschriften 423 f.; bei den Mennoniten 453. Rechtfertigungslehre Osianders 491 f.; Stancaros 497 ff.
Reformatio Wittebergensis (1545) 266
Reformierte Kirche 625
Reformkonzilien 9
Regensburg, Religionsgespräch 264
Reich Gottes. Verhältnis der Kirche zum R. G. 112 f.
Reichsstädte, ihre kirchliche Selbständigkeit am Ende des Mittelalters 26; süddeutsche 209
Reinhard, Anna 233
Religionsfriede, Augsburger 273
Reliquienverehrung 417
Remonstranten. Sententia Remonstrantium 411
Renaissance 32
Renate von Este 383
Repetitio Confessionis Augustanae 273 Anm. 3 (Confessio Saxonica)
Reservatum ecclesiasticum 273
Reublin, Wilhelm 138. 234
Reutlingen 284. 285. 289
Rhegius, Urbanus 213 f. 219 f. 577. 578 ff. 618 f. 620
Rhoda, Paul von 223
Richter, Aemilius L. 573 ff.
Richard, James W. 275
Riebling, Johann 595
Riedemann, Peter 150. 152
Rieker, K. 193
Ries, Hans de 447
Riesenburg 157
Rietschel, G. 276. 278. 374
Rietschels Lutherdenkmal in Worms 504
Riga 226
Rimini s. Gregor von R.
Rinck, Melchior 149
Ritschl, Albr. 5. 162. 309. 326; R. über christliche Vollkommenheit 519 f.
— Otto 5. 307. 374. 375
Rockwell 271
Römer, A. 501
Röver, Georg 277. 278. 279
Rom 188
Roth, Leonhard 151
— Stephan 206
Rothmann (Rottmann), Bernt 269 ff.
— Ernst 595
Rottenburg am Inn 150
Rüdinger, Esrom 547
Rühel, Johann 206

Sachs, Hans 211
Sachsen. Sächsische Generalartikel (v. J. 1557) 599; Sächsische Konfession 544 f.; Kursächsische Kirchenordnung (v. J. 1580) 609 ff. — Vgl. die Kurfürsten Friedrich, Johann, Johann Friedrich, Moritz, August
Sadolet 382
Saga, Francesco de 151
Sain-Wittgensteinsche Kirchenordnung (v. J. 1555) 598
Sakramentslehre, römische 10 ff.; zwinglische 249 f.; lutherische 348 ff.; calvinische 429 ff.
Sakramentsstreit s. Abendmahlsstreit
Salminger, Sigmund 149
Salmurianismus (Saumur) 410. 413
Salzburg 151
Sander, Autor 218
Sarcerius, Erasmus 535
Satisfactio 323
Sattler, Michael 152
Sauermann, Joh. 280
Schatzgeyer 212. 224
Schenk, Jakob 483
Scherdinger, Abel 566
Schiemer, Leonhard 149. 151
Schlaffer, Hans 149
Schleiermacher 4. 5

Schleiz 281
Schleupner, Dominikus 209f.
Schlichting, Jonas 472
Schlüsselgewalt in den calvinischen Symbolen 437ff.
Schmalkaldische Artikel 296
Schmalkaldischer Bund 259ff.; Schm. Krieg 272
Schmalz, Valentin 472
Schmidt, Hans 151
– Kaspar 151
Schnabel, Tilemann 217
Schnepf, Erhard 176. 216. 516. 535
Schrift, Heilige. Schriftprinzip Luthers 56ff.; H. Schrift in der luth. Kirchenlehre 306ff.; Schr. in den calvinischen Bekenntnisschriften 414f. – Siehe Bibel, Kanon
Schütz, Hofprediger 548
Schultze, Viktor 599
Schulze, M. 381
Schurff 189
Schwabach. Sch.er Artikel 281
Schwärmer s. Spiritualismus
Schwarzenberg, Joh. Freiherr von 212f.
Schwatz im Inntal 149
Schweden 227
Schweinfurt 187
Schweizer 564
Schwenckfeld, Kaspar 157ff.; Schriften u. Briefe 158
Schyn, Hermann, Mennonit 447
Scotus. Joh. Duns Sc. 21
Seeberg, R. 4. 228. 257. 263. 314. 478. 524. 544
Seehawer, Joh. 479
Seelsorge 437
Sehling 673
Seidl, Hans 151
Selbstabsetzung von Geistlichen 377. 378
Seligkeit 370
Selneccer 549. 567. 623
Sendschreiben der Gemeinde 151; an die Mährischen Herren 151
Servet, Michael 387. 445. 464f.
Seuse (lat. Suso) 31
Siebenbürgen 467ff.
Sigismund, Kurfürst von Brandenburg. Confessio S. 408
– II., August, König von Polen 467
Simon, Graf zur Lippe 606
Simons, Ed. 437
– Menno 448
Sixtinische Kapelle in Rom 23
Skandinavien 226
Socinus (Sozzini). Faustus S. 470ff. 469; Lelio S. 470; das socinianische Lehrsystem 473ff.
Sohm 344
Sola fide-Prinzip 333
Sozzini s. Socinus
Spalatin 58. 204. 282
Spangenberg, Johann 207. 514
Spengler, Lazarus 210
Speratus, Paul 157. 159. 192. 225. 363
Speyerer Reichstag (v. 1526) 188
Spiritualismus, spiritualistische Gegner Luthers 121ff. 164
Spitelmeier, Hans 149
Spitta, Fr. 187
Staat und Kirche bei Luther 194; bei Zwingli 252ff.; in den älteren luth. Symbolen 365; in den calvinischen Symbolen 442ff.
Stadler, Ulrich 150
Stähelin, R. 228
Stancaro, Francesco 497ff.
Stange, C. 1. 34. 276. 626
Staphylus, Friedrich 491
Statorius, Peter 468
Staupitz 31. 39. 73; Sodalitas Staupitiana 209
Staurach, Hans 151
Steininger, Gall 151
Steyr 142
Stiefel, Michael 215
Stöffel 548
Stolz, Joh. 303. 516. 522
Storch, Nicolaus 128ff.
Strahl (in Göttingen) 377
Straßburg 150. 177. 560
Strathmann, H. 420
Stratner 588
Strauß, Jakob 208
Strigel, Victorin 523f.
Stübner, Markus Thomä St. aus Elsterberg 129
Sünde. Lehre von der S. in den luth. Symbolen 315ff.; in den reformierten Symbolen 420ff.; bei den Mennoniten 451f.
Summepiskopat, landesherrlicher 365
Supremats recht der Krone Englands 407
Suso s. Seuse
Sutel, Johann 377
Synergistischer Streit 520ff.
Syngramma Suevicum 176
Synoden, lutherische 193

Tag. Jüngster T. 369
Taufe, römische 11; Taufe u. Heilsgewißheit bei Luther 94f. 169ff.; lutherische Lehre von der T. 352ff.; calvinische Lehre v. d. Taufe 430ff. – Siehe auch Kindertaufe
Täufertum 132ff.; vgl. Hubmaier; Denk; andere täuferische Schriftsteller 148ff.; geistliche Lieder u. Gemeindeleben der Täufer 148ff.
Tauler 31. 39f. 131. 158
Tausen, Hans 227
Taxen für Ablässe 17

Taxenbuch für Ablässe 17
Tersteegen, Gerhard 442
Testament. Luthers Lehre vom Alten u. Neuen T. 63ff.
Tetrapolitana. Confessio T. 255
Teufel. Lehre von den Teufeln in den luth. Symbolen 311ff.
Theokratie Calvins s. Staat u. Kirche
Theologie, deutsche 39. 40. 143
Thiele, E. 479
Thieme, K. 296. 334. 516
Tholuck 387. 394
Thomas von Aquino 7. 10. 13. 17. 20. 25
– von Kempen 31
Thomasius 2. 4. – Vgl. Seeberg, R.
Thorn. Declaratio Thoruniensis 409
Thür, Johann 206
Timann, Johann, Amsterodamus 534f. 537f. 581ff.
Tiling, M. von 121
Titius 334
Todesstrafe, auf die Wiedertaufe gesetzt 134
Todsünden 318f.
Torgauer Artikel 282; Tag zu T. (1574) 548; Konvent zu T. (1576) 567; Torgisches Buch 567
Tractatus de potestate et primatu papae 296. 300ff.
Transsubstantiation 3. 12. 175
Tremellius 539
Triest, Episteln der gefangenen Brüder v. Tr. 151
Trient, Konzil 275
Trölsch 4. 501
Truncus (homo) 528
Trutfetter, Jodocus 35
Tulich, Hermann 203
Turetin, Franz 413

Ubiquitätslehre bei Luther 177; nicht in den luth. Symbolen der Jahre 1529 bis 1537 323
Uckeley, A. 576. 619
Übermaßwerke 336. 622
Übersicht über die Dogmengeschichte d. Reformationszeit 5
Uhlhorn, G. 334
– (Pastor) 181
Ulm 158
Unam sanctam, Bulle 9
Unfreiheit d. menschlichen Willens, Luthers Lehre darüber 81f.; De servo arbitrio, Luthers Schrift darüber 83f.
Ungarn. Ungarische Bekenntnisse 409
Ungetauft sterbende Kinder 317
Unitarier 461ff.
Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen 189ff. 576ff.
Urban II. 14
Urmacher, Veit 151
Ursinus, Zacharias 539
Urstand des Menschen 420
Ursula, Herzogin von Münsterberg 222

Variata. Confessio Augustana V. 290f.
Vegetius s. Kraft
Veit, St. Veit in Mähren 151
Venatorius, Thomas 96. 209
Venediger 602
Verdammte. Zustand der V. 371
Verdienste. Lehre von den V. 3. 20
Verfassung der Kirche 363f.
Vernunft. Luther über die V. 69f.
Verpflichtung, betreffend die Lehre in der luth. Kirche, siehe: Lehrverpflichtung
Viktoriner 30
Villegaignon 388
Vögelin, Buchhändler in Leipzig 292. 544. 547
Völkel, Johann 472
Voes, Heinrich 220
Vogel, Wolfgang 149
Vogler, Georg 213
Vogt, V. 505
Volkswirtschaft. Calvins Anregungen dazu 387
Vollkommenheit, christliche (perfectio christiana) in den älteren luth. Symbolen 336f.
Vorbereitung der Reformation, kirchenanstaltliche 25
Vulgärkatholicismus 3

Wackernagel, Bibliographie usw. 152; das deutsche Kirchenlied 152
Wädenschwyl 148
Wagner, Georg 151
Waiblingen, Adrian von 192
Waldeck s. Franz. Waldeckische Kirchenordnung (v. J. 1556) 598
Waldenser. Ihr Bekenntnis (v. 1655) 410
Waldhauser, Thomann 152
Waldshut am Rhein 132. 135
Wallfahrten im 15. Jahrh. 24
Walpot, Peter 151
Walther, W. 33. 166. 271
Wappler, Paul 128f.
Warko, A. 293
Wasa, Gustav, König von Schweden 227
Weißenburg 148
Weimar, Disputation daselbst (1560) 524
Welfische Fürstentümer 193
Welt. Lehre von der W. in den luth. Symbolen 311f.
Weltgericht 313. 369
Wenger, Jörg 151
Werke, gute. Luthers Lehre darüber 95ff.; die älteren luth. Symbole über W. 335f.; 337; Heiligung, i. d. calvinischen Symbolen 424; W., im majoristischen Streite, ob zur Seligkeit nötig? 514ff.

Werner, Sigismund 158
Wernle, P. 381
Wesel. Johann v. W. 28. 29; Beschlüsse der Synode zu W. (1568) 612
Wessel s. Gansfort
Westerburg, Gerhard 124f. 128. 215
Westerhemd (Taufhemd) 353
Westermayer, H. 584
Westminster-Konfession (v. 1647) 405
Westphal, Joachim, Pfarrer in Hamburg 389. 531ff.
Wiclif 25. 27. 28f. 342
Wiclifiten, in der Apologie 342
Wied s. Hermann v. W.
Wiedebram, Pastor in Wittenberg (gest. 1585) 544. 549
Wiedergeburt 354. 422. 452
Wiedersehen der Verstorbenen 370
Wiedertaufe 138f.
Wiedertäufer s. Täufer
Wien 151
Wigand, Joh. (in Magdeburg, Jena ff.), Syntagma 62; De antinomia veteri et nova 487. 523. 525. 548
– – in Göttingen 377
Wilhelm der Jüngere, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 618f.
– Markgraf von Brandenburg, Erzbischof von Riga 226
Wilsnack 24
Winckel, Heinrich 373f.
Winkelmessen 13
Wiszowaty (Wissowatius), Andreas 472
Wittenberg s. Luther, Melanchthon, Jonas, Bugenhagen usw. Wittenberger Konkordie 261ff.; Reformatio Wittebergensis 266; Wittenberger Verpflichtungsformel (v. J. 1533) 374f.; Wittenberger Doktoreid 375
Wittgenstein s. Sain
Wörlitz 125
Wolfgang, Fürst von Anhalt 285
– Pfalzgraf von Pfalz-Zweibrücken 599
Wolzogen, Joh. Ludwig von 472
Worms, Reichstag 1521, Luthers Erklärung daselbst 59; Kautz in W. 150. 151; Religionsgespräch (1541) 292; Lutherdenkmal 504
Wort Gottes s. Schriftprinzip. Wort u. Geist 163ff.; Wort Gottes als Gnadenmittel 166ff.; Wort u. Zeichen 168ff.; Wort Gottes u. Sakramente in den älteren luth. Symbolen 348ff.; in den calvinischen Symbolen 428ff.
Wucherer, Hans 151
Würtemberg. Erste W.ische Kirchenordnung (v. J. 1536) 587f.; die W.ische K.-O. (v. 1553) 597; die große W.ische K.-O. (v. J. 1559) 600ff.
Wyttenbach, Thomas 231.

Zanchi, Hieronymus 560
Zannried, Jörg 151
Zapolya, Johann Sigismund 468
Zegenhagen 221
Zeiten, heilige 440. – Siehe Feste
Ziegler, Clemens 150
Zuckenhammer, Hans 152
Zürich. Hinrichtung von Wiedertäufern 134; Consensus Tigurinus 388. – Siehe Zwingli
Zütphen, Heinrich von 220
Zustand. Ursprünglicher Z. des Menschen 314f.
Zwickau. Zwickauer Propheten 128
Zwilling, Gabriel 123. 207
Zwingli 176. 177. 228ff.; Z.s Lebensgang u. Entwicklung zum Reformator 231ff.; Verhältnis zu Luther 232f.; Abendmahlsstreit 176f. 235f.; Marburger Religionsgespräch 236; Z.s Tod 238; Schriftprinzip 238ff.; Lehre von Gott, v. d. Erwählung, vom Glauben 242ff.; Determinismus 243; Erbsünde 245; Christologie 246ff.; Alloiosis 247; Kirche 248; Sakramente 249; Schlußcharakteristik 257; Verfluchung Z.s in den Göttinger Articuli reformatorii ordinantiae (v. J. 1529) 373f.
Zwinglianismus 228ff.; Verbreitung des Z. 255ff.